



HAL
open science

**Hannah Arendt, Raymond Aron et George Orwell :
histoire croisée. Essai d'analyse d'un phénomène
politique inouï, le totalitarisme entre sociologie, théorie
politique et littérature**

Marion Faitg

► **To cite this version:**

Marion Faitg. Hannah Arendt, Raymond Aron et George Orwell : histoire croisée. Essai d'analyse d'un phénomène politique inouï, le totalitarisme entre sociologie, théorie politique et littérature. Philosophie. 2009. dumas-00610986

HAL Id: dumas-00610986

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00610986>

Submitted on 25 Jul 2011

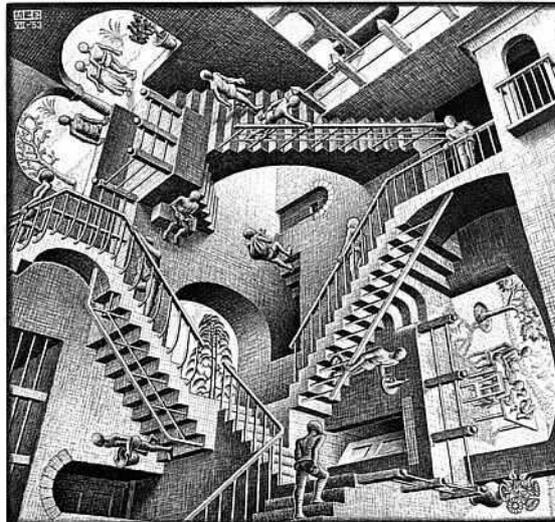
HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Marion FAITG

HANNAH ARENDT, RAYMOND ARON ET GEORGE ORWELL, HISTOIRE CROISÉE

Essai d'analyse d'un phénomène politique inouï, le totalitarisme entre
sociologie, théorie politique et littérature.



M.-C. Escher, Relativity, 1953

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

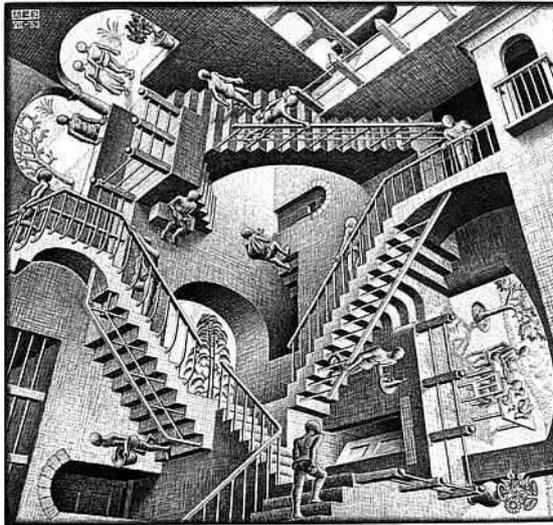
Mention : Philosophie
Spécialité : Histoire de la Philosophie

sous la direction de M. Thierry Ménissier

Année universitaire 2008-2009

Marion FAITG

HANNAH ARENDT, RAYMOND ARON ET GEORGE ORWELL, HISTOIRE CROISÉE



Relativity, M.-C. Escher, 1953.

Essai d'analyse d'un phénomène politique inouï, le totalitarisme entre
sociologie, théorie politique et littérature.

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie
Spécialité : Histoire de la Philosophie

Sous la direction de M. Thierry Ménissier

Année universitaire 2008-2009

Remerciements

« Un seul mot, usé, mais qui brille comme une vieille pièce de monnaie : merci ! » Pablo Neruda.

Je souhaite donc remercier le département de Philosophie de m'avoir acceptée par commission dans le Master 1 Histoire de la Philosophie. Je garde une pensée pour tous les enseignants-chercheurs et A.T.E.R qui m'ont soutenue dans mes démarches et plus particulièrement M. Saltel, Mme Laborie, M. Goffi, M. Perrin et M. Dufour.

J'adresse toute ma reconnaissance à M. Bruneteau pour m'avoir fait aimer l'histoire des idées, l'histoire contemporaine et sans qui je ne me serais peut-être pas tournée si tôt vers la philosophie.

La mise en page de ce mémoire a été possible grâce à l'aide précieuse d'A. Souchon sans qui, sans aucun doute, l'ordinateur aurait eu raison de moi.

Merci au soutien de ma famille et plus particulièrement ma mère et son ami, ma sœur Julie et merci à mes amis. Mon affection à E. Lesourt sans qui ce mémoire n'aurait peut-être pas vu le jour.

Merci à M. Rosat d'avoir entretenu une correspondance fort enrichissante avec moi sur George Orwell qui m'a permis de travailler ma pensée sur G. Orwell.

Enfin, j'exprime toute ma gratitude à M. Ménissier qui m'a d'abord fait découvrir Hannah Arendt en Licence, puis a accepté de diriger mes recherches et de m'appuyer dans mon parcours atypiques, manifestant toujours un intérêt pour mon travail et me poussant souvent à me dépasser. Mon enthousiasme va de paire avec ces derniers mots, merci encore à M. Ménissier et M. Bruneteau de me permettre de conjuguer la philosophie et l'histoire dans mon parcours et de m'avoir poussée, par leurs passions lors de leurs cours, à faire de la recherche, à y prendre goût et finalement à en faire, dans l'idéal, mon métier.

Marion Faitg.

Sommaire

INTRODUCTION.....	6
PARTIE 1 TOTALITARISMES ET PENSEURS À L'ÉPREUVE : HANNAH ARENDT, RAYMOND ARON ET GEORGE ORWELL.....	10
CHAPITRE 1 – DES DESTINS ?.....	11
1- L'observation attentive de la montée des totalitarismes	11
2- Être journaliste, un engagement pour l'homme et sa liberté ?	13
CHAPITRE 2 – L'HOMME, LA LIBERTÉ ET LA POLITIQUE CHEZ MONTESQUIEU, LES TOTALITARISMES RÉCLAMENT-ILS UNE NOUVELLE TYPOLOGIE DES RÉGIMES POLITIQUES ?.....	16
1- L'homme et les régimes politiques dans De l'esprit des lois :	17
2- La typologie des régimes mise en question après les totalitarismes ?	18
3- Hannah Arendt : le Principe et la Nature du totalitarisme :	22
4- Raymond Aron : Les régimes monopolistiques à la base d'une rénovation de la typologie :	24
CHAPITRE 3 – PENSER L'HOMME, L'ANTICIPATION DES DÉRIVES DÉMOCRATIQUES AVEC ALEXIS DE TOCQUEVILLE :	29
1- Alexis de Tocqueville, sociologue avant l'heure ? Un penseur de la démocratie sociale ?	30
2- Une filiation intellectuelle, Hannah Arendt et Alexis de Tocqueville, le primat de la politique :	31
PARTIE 2 PENSER L'HOMME : THÉORIE POLITIQUE, SOCIOLOGIE ET LITTÉRATURE DES CHOIX DIFFÉRENTS :	36
CHAPITRE 4 – HANNAH ARENDT, GEORGE ORWELL, RAYMOND ARON : LA CONFRONTATIONS DES CONCEPTIONS, UN APPORT NÉCESSAIRE ?	37
1- Hannah Arendt, un projet de pensée politique pour agir :	37
2 - La sociologie de Raymond Aron : comprendre la structure des totalitarismes :	41
3 - George Orwell, écrivain politique éduquer l'homme par la satire et le roman d'anticipation :	45
CHAPITRE 5 – HANNAH ARENDT ET GEORGE ORWELL, CONSTRUIRE SA PENSÉE POUR MIEUX COMBATTRE LES TOTALITARISMES :	51
1- Hannah Arendt et George Orwell, un rapprochement possible ?	51
2 - Un « anti-progressisme » et une crainte des dérives de la modernité	53
3 - Changer la politique ? Le bourgeois de Hannah Arendt et l'intellectuel de George Orwell	54
PARTIE 3 REPENSER L'HOMME : HANNAH ARENDT, GEORGE ORWELL ET RAYMOND ARON	57
CHAPITRE 6 – HANNAH ARENDT, LA PRÉFÉRENCE DE LA CONDITION HUMAINE	58
1- La critique de Eric Voegelin face à la conception arendtienne du totalitarisme :	59
2- Une critique de la modernité à travers la critique des droits de l'homme, la Nature et l' Histoire, une clarification théorique :	60
3- Le retour aux Anciens, la condition humaine et la « banalité du mal » :	64
4- La condition humaine comme limite, droit ou norme ?	69
CHAPITRE 7 - LA DÉFINITION DE LA NATURE HUMAINE À TRAVERS LA COMMON DECENCY, LES GENS ORDINAIRES ET WINSTON SMITH :	70
1- Les « gens ordinaires » et la « common decency » :	71
2- La « common decency » : nature et conditions de l'homme :	73
3- 1984 et Winston Smith, la fin de l'humanité ?	75
CHAPITRE 8 - LA SOCIOLOGIE ARONIENNE : NATURE, CONDITIONNEMENT ET LIBERTÉS DE L'HOMME :	79
1- Raymond Aron : la construction d'un idéal-type et l'ajout des circonstances particulières :	79
2- Les conceptions du politique de Raymond Aron :	81
CONCLUSION.....	84
BIBLIOGRAPHIE.....	86
PROJET DE RECHERCHE POUR LA DEUXIÈME ANNÉE DU MASTER :	93
BIBLIOGRAPHIE DE PROJET POUR LA DEUXIÈME ANNÉE DU MASTER :	96

Introduction

Tellement de textes pourraient commencer ce devoir qu'il a été difficile de choisir. Cependant, nous avons longuement observé sur Internet, l'usage que l'on fait du mot totalitarisme qu'on cuisine à bien des sauces « le totalitarisme revient à la fac »¹ sur les mouvements de blocages d'universités, « ensemble contre le totalitarisme islamique »². Ainsi, on peut lire aussi, « Le grand public associe volontiers le totalitarisme à la tyrannie, à la dictature. Il s'agit cependant de choses différentes. Il y a toujours eu des tyrans, des autocrates. L'effroyable réalité du totalitarisme est une émanation de la modernité »³. Le totalitarisme est un *concept* à la mode et dont on fait un usage politique, ce fut le cas dès sa création par Bénéto Mussolini durant les années 20 ; durant la seconde guerre mondiale en opposition aux démocraties libérales ; durant la guerre froide contre l'U.R.S.S. Nous n'avons pas été surpris de trouver sur un site académique ce texte :

« Les totalitarismes, Un débat très actuel :

- **le concept de totalitarisme est en débat.**

À travers ce concept, certains historiens placent le stalinisme sur le même plan que le nazisme, en dépassant la spécificité de l'extermination des Juifs et des Tziganes.

Le terme date de l'Italie fasciste. Bénéto Mussolini l'utilise dans un sens positif, puis il devient péjoratif. Le débat devient scientifique à partir de 1951, lorsque paraît *Les origines du totalitarisme* de Hannah Arendt, qui développe le concept dans le contexte particulier du maccarthysme, pour ce dernier, alors que la guerre froide fait rage, il s'agit de lutter contre le communisme.

Le terme n'est donc pas neutre. Il n'est pas accepté par l'ensemble de la communauté scientifique pour qualifier les trois régimes.

L'utilisation même du terme de totalitarisme, que l'on retrouve dans les programmes, correspond donc à une prise de position : on oppose les trois régimes totalitaires à la démocratie.

- **la question est en évolution »⁴.**

Cette lecture nous emmène donc à la constatation que l'on ne sait pas bien définir sur la toile ce qu'est le totalitarisme, alors que celui-ci est inséré au programme scolaire et à notre vocabulaire. Il faut noter que le texte souligne le fait que le concept de totalitarisme est utilisé en opposition à celui de démocratie, et en effet, il nous semble difficile de parler

¹ <http://etudiantsdedroite66.unblog.fr>

² <http://occidentalis.com>

³ <http://www.lescrutateur.com/article-25057101.html>

⁴ <http://histgeo.ac-aix-marseille.fr/a/etr/d004.htm>

de l'un sans parler de l'autre, même si ce n'est pour les opposer farouchement. Autrement dit :

« Des termes comme nationalisme, impérialisme, totalitarisme, etc., sont utilisés sans discrimination pour toutes sortes de phénomènes politiques (la plupart du temps comme de simples mots "savants" pour désigner une agression), et aucun n'est plus compris selon son contexte historique particulier. Il en résulte une généralisation dans laquelle les mots eux-mêmes perdent toute signification »⁵.

On ne compte plus les ouvrages sur les totalitarismes, qu'ils soient pour ou contre le concept, de n'importe quelles disciplines (au sens large du terme). Le totalitarisme en tout cas est un concept discuté au XX^e et XXI^e siècle. « Si je pouvais résumer tout le mal de notre temps en une seule image, je choiserais cette vision qui m'est familière : un homme décharné, le front courbé et les épaules voûtées, dont le visage et les yeux ne reflètent nulle trace de pensée. »⁶ Tout commence au XX^e siècle, G.L. Mosse dans son ouvrage *La brutalisation des sociétés européennes* a montré l'influence qu'avait pu avoir la première guerre mondiale sur la seconde.

Ainsi, cette phrase de Primo Lévi, sorte de « *symbole* » du témoignage des juifs déportés qui ont survécu, ne démentira par l'affirmation presque évidente : la seconde guerre mondiale a eu des effets sur notre époque. La littérature de témoignage sur les « catastrophes » de la seconde guerre mondiale ne manque pas et est déjà pour nous une manière de parler du totalitarisme. Nous conviendrons que ces témoignages enrichissent la mémoire, constituent une « *sorte de réparation* » et souvent une tentative pour comprendre comment, comme le dit Primo Lévi, on a tenté de faire d'un homme une bête. Partir de cette littérature de témoignage nous semblait fondamental pour montrer comme le disent beaucoup de témoins dont Primo Lévi que « L'Enfer, c'est là où il n'y a pas de pourquoi », le totalitarisme est un concept qui naît face à l'incompréhensible génocide dont ont été victimes les juifs, les tziganes, les handicapés et les homosexuels. Cela nous amène donc à distinguer la littérature de témoignage, qui cherche le pourquoi ou en déplore l'inexistence dans leur expérience, sorte d'exutoire face à la torture subie et au silence qui s'en est suivi, de la recherche en sciences de l'homme ou même de la littérature de fiction.

Le fait que le totalitarisme soit un objet des différentes sciences de l'homme n'est pas étonnant. Nous avons ajouté la littérature de fiction car elle se différencie de la littérature de témoignage. La littérature de fiction sur le totalitarisme ne se base pas

⁵ Hannah Arendt, « échange Voegelin-Arendt », in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, édition établie par P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002, p.973

⁶ Primo Lévi, *Si c'est un homme*, Laffont, Paris, 1987

seulement sur des faits réels et son but n'est pas de faire acte de mémoire. Elle est en fait à la fois une théorie, un parti pris esthétique, malgré la description d'un monde imaginaire, elle veut faire ressentir au lecteur ce que peut être le totalitarisme et ses effets, partant souvent d'une crainte ou d'un constat réel dans le présent projeté dans le futur. Nous employons ici le mot ressentir dans toute sa signification, la littérature de fiction, nous transmet son message par les sens. Nous conviendrons comme Bernard Bruneteau dans son ouvrage, *Les Totalitarismes*, que la conceptualisation des totalitarismes est à la fois « contingente nécessaire et incertaine »⁷. En effet, on ne peut penser aujourd'hui l'homme, l'histoire, la politique sans un regard sur le passé dont le XX^e siècle est une étape traumatisante marquée d'un autoritarisme fort et de millions de morts. Théoriser les totalitarismes, c'est dans un premier temps se rapporter à une forme politique qui émerge au XX^e siècle : Les totalitarismes doivent-ils être considérés comme des « tyrannies modernes » ou bien comme un régime politique nouveau ? Doit-on réviser la typologie des régimes de Montesquieu comme ce dernier l'avait fait pour celle d'Aristote ?

Ces questions étant posées, nous ne pouvions étudier tous les auteurs qui parlent de totalitarisme(s) et leurs multiples définitions, ainsi, il nous est apparu pertinent de choisir trois personnalités, Hannah Arendt, Raymond Aron et George Orwell. Ces trois personnalités ont contribué non seulement à la théorisation du concept de totalitarisme en tant que phénomène politique mais aussi à sa popularisation, tant dans les milieux populaires qu'en sciences de l'homme et en littérature. En effet, après l'organisation par l'homme des camps de concentration et de la mort, sur critère racial ou par le travail, à une échelle industrielle, la pensée sur l'homme est forcée de changer. Depuis 1945, une de nos préoccupations principales est de repenser cette question : qu'est ce que l'homme ? Cette question est une question traitée par George Orwell, Hannah Arendt et Raymond Aron comme bien d'autres. Cette question centrale de notre existence en appelle d'autres : Qu'est ce qu'être humain ? Sur quels fondements repenser l'homme après les totalitarismes du XX^e siècle ? Comment vivre ensemble et rester humaniste après la *Shoah* ?

Il nous apparaît donc que George Orwell, Hannah Arendt et Raymond Aron ont pensé l'homme à leur manière et qu'ils sont à la fois une source pour comprendre les totalitarismes mais aussi une source pour penser l'homme aujourd'hui : En quoi penser l'homme est-ce aussi penser les penseurs ?

⁷ Bernard Bruneteau, *Les Totalitarismes*, Paris, Armand Colin, 1999, Cf. <http://tumultiordini.over-blog.com/>

Nous verrons dans un premier temps en quoi les totalitarismes mettent-ils à l'épreuve les penseurs comme George Orwell, Hannah Arendt et Raymond Aron. Puis nous verrons l'apport et la difficulté de penser l'homme à travers une discipline. Enfin, nous verrons comment les trois penseurs répondent-ils à la nécessité de repenser l'homme après les totalitarismes .

Partie 1

Totalitarismes et penseurs à l'épreuve : Hannah Arendt,

Raymond Aron et George Orwell

Chapitre 1 – Des destins ?

La vie de Hannah Arendt, George Orwell et Raymond Aron a une importance colossale pour comprendre leurs œuvres respectives. Est-ce le cas pour tous les penseurs ? La réponse est sûrement positive, pourtant, cette affirmation nous semble encore plus justifiée pour ce qui est des penseurs du XX^e siècle qui ont vu à la fois monter les totalitarismes et certains hommes perdrent ainsi leurs libertés. En quoi la vie des trois penseurs est-elle à la fois une réaction aux totalitarismes mais aussi un véritable engagement pour comprendre et défendre l'homme ?

1- L'observation attentive de la montée des totalitarismes

George Orwell est né en 1903 et mort en 1950 d'une tuberculose, il a vécu la majeure partie de sa vie en Angleterre, il a écrit de très nombreux articles et bien sûr des romans dont trois sont célèbres dans le monde entier, *Homage to Catalonia*, *Animal Farm*, 1984. Raymond Aron est né en 1905 et meurt en 1983, sociologue, philosophe, politologue et journaliste français, il a vécu à Paris, cet homme a permis la découverte (Hannah Arendt par exemple) et la redécouverte (Tocqueville) de certains auteurs en France et l'introduction de nouveaux savoirs tels que la phénoménologie et la sociologie allemande inspirée de Max Weber. Hannah Arendt, elle, est une allemande finalement naturalisée américaine en 1951, elle refuse bien des qualificatifs tels que historienne, philosophe ou bien même journaliste, ainsi, cette femme inclassable a écrit plusieurs articles et plusieurs ouvrages dont la trilogie très connue, contestée, discutée ou validée, *Les origines du totalitarisme*. Malgré les nombreuses différences que l'on peut faire entre Hannah Arendt, Raymond Aron et George Orwell, il nous semble important de montrer en quoi leurs expériences et leurs vies respectives ont toutes un lien entre elles et ont permis à ces auteurs de marquer le XX^e siècle et le XXI^e siècle.

En effet, ils ont tous les trois des souvenirs de la première guerre mondiale et ils ont vu se dérouler, se terminer la Seconde guerre mondiale. George Orwell est mort au début de la guerre froide et Hannah Arendt et Raymond Aron ont connu la guerre froide mais n'ont assisté ni à la chute du mur de Berlin, ni à la fin de l'U.R.S.S. Ainsi, ils partagent un mépris pour les régimes totalitaires qu'ils ont observé. Il convient d'insister sur le fait que Raymond Aron et Hannah Arendt sont juifs et donc particulièrement touchés par la *Shoah*.

Chacun de ces trois personnages a observé les totalitarismes au cours de sa vie de manière différente. Ces observations ont bien entendu influencé leurs ouvrages et leurs pensées.

En 1928, Raymond Aron passe avec succès l'agrégation de philosophie. Raymond Aron se rend à partir de 1930 en Allemagne, où il étudie un an à l'université de Cologne, puis, de 1931 à 1933, à l'université de Berlin. Il observe alors la montée du totalitarisme nazi, phénomène qu'il relate dans ses *Mémoires*.

Hannah Arendt est en Allemagne, elle observe donc la genèse de l'Allemagne nazie et en fait les frais. En effet, chargée par Kurt Blumenfeld de recueillir les témoignages de la propagande antisémite, elle est arrêtée par la Gestapo et relâchée faute de preuve. En 1933, elle quitte l'Allemagne pour la France, où elle participe à l'accueil des réfugiés fuyant le nazisme. Depuis Paris, elle milite pour la création d'une entité judéo-arabe en Palestine. Elle facilite l'immigration des jeunes juifs vers la Palestine. En Mai 1940, en raison de l'avancée éclair de la Wehrmacht en France, elle est internée au camp de Gurs avec d'autres apatrides. Elle parvient à s'enfuir à Montauban, à gagner Marseille elle obtient, grâce au centre américain d'urgence de Varian Fry, un visa pour le Portugal. En Mai 1941, le diplomate américain Hiram Bingham IV délivre illégalement un visa d'entrée aux États-Unis à 2 500 réfugiés juifs environ. Hannah Arendt est naturalisée en 1951, citoyenne des États-Unis d'Amérique, elle entame une carrière universitaire. Elle analyse dans son ouvrage *L'impérialisme* la condition des apatrides vis à vis de son expérience. Hannah Arendt s'installe à New York.

George Orwell, après une scolarité marquée par l'endoctrinement de l'Empire, s'engage par tradition familiale, de 1922 à 1927, comme assistant du super intendant de la police en Birmanie. Finalement ne supportant plus vraiment son métier il démissionne. Pour lui, le problème était particulièrement aigu parce qu'il « était un rouage de la machinerie du despotisme »⁸. C'est ainsi que George Orwell rejette la violence dans un premier temps. Ensuite, de 1928 à 1929, il ère à Paris et de 1930 à 1931 à Londres. En 1936, selon J.-C. Michéa⁹, George Orwell adhère au socialisme tardivement, après la découverte à Wigan de la condition ouvrière. Son antitotalitarisme se révèle surtout après s'être engagé dans le P.O.U.M, de Janvier à Juin 1937, et avoir été démobilisé pour

⁸ George Orwell, *Le Quai de Wigan*, Editions Champ Libre, Paris, 1982, p.164

⁹ J.-C. Michéa, *Orwell, anarchiste tory*, Climats, 1995.
Orwell éducateur, Climats, 2003.

blessure en Espagne. En effet, il assiste à la ruine du P.O.U.M.¹⁰ par le Parti Communiste Soviétique.

Hannah Arendt, Raymond Aron et George Orwell partagent donc la qualité de savoir observer le monde qui les entoure et d'être au fait de l'actualité. Ils s'en servent ainsi tous trois dans leurs œuvres respectives. Cette sensibilité à l'actualité du monde est dans leurs trois œuvres une pierre angulaire.

2- Être journaliste, un engagement pour l'homme et sa liberté ?

Hannah Arendt, George Orwell et Raymond Aron ont tous les trois été journalistes ce qui semble être une activité fondamentale pour eux. Ils pratiquent une sorte de journalisme militant, où ils exercent leur sens critique et leur faculté d'analyse.

Hannah Arendt va à Jérusalem pour *The New Yorker* couvrir le procès du responsable nazi Adolf Eichmann et déclenche une polémique à propos de ce qu'elle appelle la « banalité du mal ». George Orwell, pour commencer, écrit dans de nombreux journaux, *l'Adelphi*, le *Time and Tide*, la *Tribune*, le *New leader*, *The Observer*, il travaille même un temps à la B.B.C. Les nombreux articles de George Orwell lui permettent à la fois, d'expliquer sa pensée politique, de la justifier et donc de comprendre ces romans différemment, c'est à dire comme des romans à teneur philosophique et politique. Ainsi, pour donner un exemple, on peut lire dans *Tribune* du 11 Janvier 1946 :

« Si quelqu'un commençait par se demander : Qu'est-ce que l'homme ? Quels sont ses besoins ? Quelles est pour lui la meilleure façon de se réaliser ? On découvrirait que le fait d'avoir le pouvoir d'éviter tout travail et de vivre de la naissance à la mort dans la lumière électrique en écoutant de la musique en boîte n'est nullement une raison pour vivre de cette manière. L'homme a besoin de chaleur, de loisir de confort et de sécurité : il a aussi besoin de solitude, d'un travail créateur et du sens du merveilleux. S'il reconnaissait cela, il pourrait utiliser les produits de la science et de l'industrie en fondant toujours ses choix sur ce même critère : est-ce que cela me rend plus humain ou moins humain ? »¹¹

Dans cette citation, nous remarquons donc les prises de positions politiques, parfois radicales, de George Orwell, celle-ci nous permet de mieux comprendre le rôle du travail dans *1984*, un travail qui est le strict opposé de cette vision, un travail dans une société totalitaire.

¹⁰ Partido Obrero de Unificación Marxista, Parti ouvrier d'unification marxiste.

¹¹ Orwell, George, « *Tribune*, 11 Janvier 1946 » in *George Orwell, Essais, articles, lettres*, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 2, Ivrea, 1995-2001, p. 105-106.

Raymond Aron est mobilisé dans l'armée française (météo) mais en Juin 1940, il s'exile à Londres, où il reste jusqu'en 1945, il fait la rencontre du Général de Gaulle. Après un court moment aux F.F.L., il devient rédacteur en chef de la revue *La France Libre*, créée par André Labarthe. Une fois la guerre achevée, il s'installe à Paris. Raymond Aron exprime donc lui aussi un engagement politique fort en écrivant dans *La France Libre* et restera plutôt proche de De Gaulle.

Raymond Aron, George Orwell et Hannah Arendt sont partisans de la défense de la liberté en générale et plus particulièrement celle du langage. En effet, dans le dernier chapitre du *Système totalitaire*, « Idéologie et terreur » de 1958, Hannah Arendt explique que ce qu'elle appelle « *Verlassenheit* » ou « *Loneliness* » est la manière de vivre engendrée par le totalitarisme. Cette manière de vivre se caractérise par l'impossibilité de l'homme de faire communauté avec les autres notamment par la parole :

« la domination totalitaire, comme forme de gouvernement, est nouvelle en ce qu'elle ne se contente pas de cet isolement et détruit également la vie privée » [...] ce qui rend la désolation si intolérable c'est la perte du moi, qui, s'il peut prendre réalité dans la solitude, ne peut toutefois être confirmé dans son identité que par la compagnie confiante et digne de confiance de mes égaux. Dans cette situation, l'homme perd la confiance qu'il a en lui-même comme partenaire de ses pensées et cette élémentaire confiance dans le monde, nécessaire à toute expérience. Le moi et le monde, la faculté de penser et de faire une expérience sont perdus en même temps »¹².

Cette importance de faire communauté avec les autres est inspirée à Hannah Arendt par la *polis* grecque nous le verrons par la suite.

En 1927, Raymond Aron signe avec ses condisciples la pétition (parue le 15 Avril dans la revue *Europe* contre la loi sur l'organisation générale de la nation pour le temps de guerre, qui abroge toute indépendance intellectuelle et toute liberté d'opinion. Le 13 Juin 1938, George Orwell rentre dans l'*Independent Labour Party*¹³ en se justifiant « le seul régime qui a long terme peut accorder la liberté de parole est un régime socialiste » " Why I joined the I.L.P. " dans le *New leader*.

Ainsi, en retraçant une partie de la vie de Hannah Arendt, George Orwell et Raymond Aron nous avons déjà découvert le lien étroit qu'il existe entre leurs vies et leurs œuvres et les points communs qui peuvent justifier une comparaison. Ils sont tous les trois

¹² Arendt, Hannah, *Le système totalitaire*, traduit de l'américain par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, révisé par Héléne Frappat, Paris, Éditions du Seuil, 2005.(1951), p.306-309.

¹³ L'*Independent Labour Party* est sortie du *Labour* en 1932 et ses effectifs ont fondu après cela.

témoins des événements du XX^e siècle, à la fois attentifs à l'utilisation des mots par leurs fonctions professeur de théorie politique, sociologue et écrivain mais aussi par leur métier de journaliste. Leurs œuvres sont donc en partie des réactions à leur époque et à travers leur fonction commune de journaliste, on a pu constater que c'est le changement du statut de l'homme et la perte des libertés qui les poussent souvent à écrire, en plus de l'exigence professionnelle. Nous sommes donc en droit de nous demander : ces auteurs auraient-ils été si reconnus à une autre époque ?

Chapitre 2 – L'homme, la Liberté et la Politique chez Montesquieu, les totalitarismes réclament-ils une nouvelle typologie des régimes politiques ?

Le parcours intellectuel d'une personne semble toujours difficile à retracer *post-mortem*. En effet, on peut toujours s'approcher de ce qu'ont pu être les influences de tels ou tels auteurs pour un penseur, mais jamais sans aucune certitude. Le risque premier, c'est la sur-interprétation ou la fausse interprétation. Pourtant, nous avons beaucoup à apprendre sur Hannah Arendt, Raymond Aron et George Orwell, par leurs sources d'inspirations tant philosophiques, que littéraires, historiques, sociologiques et même de leurs imaginations.

« Chacune de nos lectures laisse une graine qui germe » disait Jules Renard dans son *Journal 1894-1904*, ou « Un livre a toujours deux auteurs : celui qui l'écrit et celui qui le lit » pensait Jacques Salomé en l'écrivant dans *Si je m'écoutais je m'entendrais*. C'est pour ces raisons qu'il nous semble nécessaire d'étudier la pensée de Montesquieu dans un premier temps et de voir comment Hannah Arendt et Raymond Aron s'en sont servis dans un second temps. Il nous semble justifié de reprendre en quelques lignes, même si cela n'est jamais suffisant la pensée de Montesquieu, afin de pouvoir comprendre la conception de l'homme chez Hannah Arendt et Raymond Aron.

Partir de la nature humaine ou du moins lui attribuer un statut déterminé, sur quoi vient s'articuler une philosophie, est une démarche traditionnelle du temps de Montesquieu. Pourtant, il semble que ce dernier refuse l'idée d'une nature humaine figée. La question est donc celle de la valeur d'une définition de l'homme qui automatiquement fige une conception. Montesquieu, dans *De l'esprit des lois*, tente de déterminer l'esprit, l'humeur, les mœurs des hommes, individuellement et collectivement, à l'intérieure d'une société, naturelle, nationale et politique. Montesquieu dans sa pensée forme un lien entre ce qu'il appelle « la nature », l'homme, la liberté et la politique. Comment Montesquieu aborde-t-il la question de l'Homme dans *De l'esprit et des lois* ? La conception de Montesquieu a fortement influencé Hannah Arendt et Raymond Aron, en effet, tous deux avouent leur dette envers lui. En quoi la révision de la typologie de Montesquieu révèle en fait une première conception de l'Homme en société ?

1- L'homme et les régimes politiques dans De l'esprit des lois :

Montesquieu différencie l'homme de l'animal par sa sensibilité et ses passions. Pour Montesquieu, les hommes sont des « êtres flexibles »¹⁴. Montesquieu considère la raison comme sources de connaissances, propre à l'homme. De plus, le désir de vivre avec les autres ne relève pas d'un désir animal de conservation mais ce désir est propre à l'homme du fait de ces *connaissances*. Ainsi, chez Montesquieu, les êtres ne sont pas définis selon une nature originelle mais selon leurs rapports ou plutôt relations entretenus avec les lois. Montesquieu ne cherche donc pas à éclaircir la position immuable de l'homme mais bien ses sentiments, ses valeurs, ses appartenances, vis à vis des lois, en tant que citoyens. Montesquieu traite bien de la capacité de chacun du vivre ensemble à travers l'esprit des lois.

Montesquieu examine le droit dans une situation donnée et ainsi dans une nation. Montesquieu analyse les rapports de l'homme d'un pays avec les lois de son pays, le climat et d'autres facteurs entrant en jeu, il voit ainsi l'application de la raison humaine en situation pour légiférer, il ne pense donc pas les principes du droit universellement. Montesquieu ne se base donc pas sur la nature de l'homme mais sur le gouvernement « dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi »¹⁵ La « nature » renvoie donc chez Montesquieu à la « disposition du peuple » et à la « nature des choses » à ne pas confondre avec un ordre naturel préétabli.

Dans sa théorie des climats, livre 14 à 18 de *De l'esprit et des lois*, Montesquieu affirme que ce dernier à une influence sur l'homme, ainsi que l'étendue des États. Mais le climat est seulement le facteur de « l'esprit général d'une nation », l'esprit général étant un ensemble : climats, religion, lois, maximes de gouvernement, histoire, mœurs, manières dont chaque peuple a un dominant.

Les facteurs dont fait parti le climat composent ce que Montesquieu nomme « l'esprit général ». En interrogeant la singularité de la vie dans un lieu donné, Montesquieu examine les mœurs des hommes dans ce pays, Montesquieu cherche à « sentir le rapport que peuvent avoir, avec la constitution fondamentale d'un État, des choses qui paraissent les plus indifférentes »¹⁶.

¹⁴Montesquieu, D.E.L, préface, p. 6.

¹⁵Montesquieu, D.E.L, I, 3, p. 12.

¹⁶Montesquieu, D.E.L, XIX, 19, p. 341.

Dans le livre 11 de *De l'esprit et des lois*, Montesquieu théorise la liberté politique (faire ce que l'on doit vouloir, selon les lois). En utilisant la forme de l'état de nature, Montesquieu joue sur son contenu et détourne sa finalité en ne souscrivant ni à une logique contractualiste, ni à une logique jus naturaliste. Pour lui, la liberté est « ce bien qui fait jouir des autres biens » et qui se définit dans les conditions de vie du citoyen. Ainsi, il interroge la nature même de la citoyenneté, en analysant ce qui attache un citoyen aux autres, aux institutions, à l'opinion publique.

Nous allons voir en quoi l'exposé des principes de gouvernements de Montesquieu est essentiel pour comprendre le dynamisme propre des structures politiques, en tant que système qui anime des sujets dans l'ordre politique avec un intérêt particuliers pour ce que l'on appelle l'opinion publique. La typologie de Montesquieu rénove celle de Aristote notamment par la place qu'elle accorde au despotisme en tant que régime propre. En effet, les conditions, les facteurs, selon lui, changent la réalité politique et sociale des hommes et c'est là tout l'enjeu de la relecture de Montesquieu par les penseurs du XX^e siècle, après les totalitarismes. Quel impact le totalitarisme a-t-il eu sur la « nature humaine » ? En quoi la conception de la nature humaine de Montesquieu permet-elle de mieux comprendre les théories de Hannah Arendt et de Raymond Aron ?

Le concept de nature humaine semble impliquer une stabilité de la définition de l'humanité : En quoi les totalitarismes ont-ils remis en question le concept de nature humaine ? Comment penser la nature de l'homme et ses différences sans risquer d'exclure qui que se soi ?

2- La typologie des régimes mise en question après les totalitarismes ?

Montesquieu cherche l'esprit des lois de différents régimes et Hannah Arendt comme Raymond Aron se posent la question de savoir si cette typologie a changé depuis les totalitarismes. Est ce un régime inouï ? Une dérive ? Faut-il créer une catégorie dans la typologie pour le totalitarisme ou les catégories existantes suffisent-elles ? Hannah Arendt et Raymond Aron ont donc tous deux reconnus l'importance et l'influence de Montesquieu dans leurs travaux. Il nous faut donc éclaircir comment ces deux penseurs utilisent Montesquieu de manière différente, sur quels points sont-ils en accord ou en désaccord.

Selon Simone Goyard-Fabre¹⁷, la pensée politique de Montesquieu est, entre autre, destinée à pallier la « monstruosité » des régimes despotiques dans lesquels tout est contre

¹⁷ Goyard-Fabre, Simone, *Montesquieu, la nature, les lois, la liberté*, Paris, Puf, Février 1993.

nature, elle tend à montrer que, pour rendre les hommes à leur liberté essentielle, il convient avant tout que le dispositif institutionnel respecte, en l'État, la nature des choses et la hiérarchie des êtres qui caractérisent fondamentalement l'ordre du monde. C'est bien l'érudition de Montesquieu et son rôle « d'historien attentif à la marche du monde » que décrit Simone Goyard-Fabre qui semble séduire Hannah Arendt et Raymond Aron. Ainsi, ils partent tous les deux d'une typologie classique, celle de Montesquieu, afin de définir le totalitarisme comme régime politique.

Pour Montesquieu, « il y a trois espèces de gouvernements ; le REPUBLICAIN, le MONARCHIQUE, le DESPOTIQUE. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits »¹⁸. Ainsi, la nature des gouvernements est en fait définie par qui détient le pouvoir et comment un groupe, ou une personne, dirige par les lois ou sans elles. Dans un second temps, Montesquieu distingue la nature des gouvernements et les principes : « Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel ; et son principe, ce qui le fait agir. L'une est la structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir »¹⁹. Hannah Arendt et Raymond Aron partagent avec Montesquieu l'idée que la nature humaine n'est pas forcément immuable. En effet, *De l'Esprit des Lois* est une sorte de représentation picturale de la condition humaine et on peut lire sous la plume de Montesquieu :

« je suis peintre », « j'ai d'abord examiné les hommes et j'ai cru que, dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, ils n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies. » [...] « Je n'écris point pour censurer ce qui est établi dans quelque pays que ce soit. Chaque nation trouvera ici les raisons de ses maximes ; et on en tirera naturellement cette conséquence, qu'il n'appartient de proposer des changements qu'à ceux qui sont assez heureusement nés pour pénétrer d'un coup de génie toute la constitution d'un État. »²⁰.

Dans son ouvrage de 1954, *Between Past and future*, Hannah Arendt mène une véritable enquête sur le conditionnement humain par son histoire, par sa socialité, pour en arriver au thème du totalitarisme. Enfin, Raymond Aron écrit « nous ne savons pas si l'humanité décidera de s'unir ou de se détruire »²¹. Hannah Arendt refuse de penser l'histoire comme un processus, ainsi, pour elle l'explication des régimes ne se réduit pas seulement à une histoire nationale spécifique. Pour Hannah Arendt, l'homme a une condition historique mais le concept d'histoire a été inventé pour substituer à la perte de la

¹⁸ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre II, chapitre I, p. 131.

¹⁹ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre III, chapitre I, p. 143.

²⁰ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, Préface, p. 115-117.

²¹ Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, « weber », Paris, Gallimard, 1967, p. 656.

tradition. Pour elle, l'histoire est un concept de la science moderne entourant l'action humaine d'une sorte de déterminisme. Elle traite le phénomène totalitaire comme un événement inouï, c'est pourquoi elle ne peut laisser les régimes totalitaires rentrer dans la case typologique d'une dictature à parti unique, d'une tyrannie, ou du despotisme, régimes s'en rapprochant déjà connus et recensés. Différencier le totalitarisme d'une dictature ou d'une tyrannie selon la définition qu'en donne Montesquieu semble être facile la discussion de la typologie tiendra plus sur le point du despotisme. En effet, selon Montesquieu, (à Rome)

« le dictateur ne fut créé que pour une seule affaire, et n'eut une autorité sans borne qu'a raison de cette affaire, parce qu'il était toujours créé pour un cas imprévu. (à Venise) cette dernière est établie pour venger les crimes qu'elle soupçonne ; et la première (Rome) employait plus les menaces que les punitions pour les crimes, même avoués par leurs auteurs. »²²

Ainsi, pour Montesquieu, comme nous le disions précédemment, « Dans toute magistrature il faut compenser la grandeur de la puissance par la brièveté de sa durée »²³ « pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que , par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir »²⁴. Ainsi, Montesquieu définit la dictature, selon la politique ancienne, comme une délégation exceptionnelle de pouvoir à contrôler tout simplement. La dictature n'est donc pas vraiment comparable au totalitarisme. Il faut savoir que Montesquieu affirme dans *De l'Esprit et des Lois* que « Plusieurs choses gouvernent les hommes, le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières, d'où il se forme un esprit général qui en résulte »²⁵. Ainsi, partant de là, selon lui, « Il y a deux sortes de tyrannie ; une réelle, qui consiste dans la violence du gouvernement ; et une d'opinion, qui se fait sentir lorsque ceux qui gouvernent établissent des choses qui choquent la manière de penser d'une nation »²⁶. Selon la définition de la tyrannie par Montesquieu, il est vrai que certains éléments font penser aux régimes totalitaires, cette citation en est la preuve « [...] Les projets de la tyrannie, qui est toujours lente et faible dans ses commencements, comme elle est prompte et vive dans sa fin ; qui ne montre d'abord qu'une main pour secourir, et opprime ensuite avec une infinité de bras. La servitude commence toujours par le sommeil ». Dans sa Note Montesquieu précise : « Je prends ici ce mot pour le dessin de renverser le pouvoir établi,

²² Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre II, chapitre 3, p. 137.

²³ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre II, chapitre 3, p. 138 et Livre XI, chapitre 4.

²⁴ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre I, chapitre 4, p. 293.

²⁵ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre XIX, chapitre 4, p.461.

²⁶ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre XIX chapitre 3, p. 460.

et surtout la démocratie. C'est la signification que lui donnaient les Romains et les Grecs »²⁷. Pourtant, ici encore une des questions est de savoir si le totalitarisme peut être considéré comme une variante de tyrannie ou bien s'il est un nouveau régime à part entière dans la typologie, notons que les totalitarismes n'ont pas été lents et faibles dans leurs commencements.

Enfin, la définition du despotisme, selon Montesquieu, là aussi pose question. Pour Montesquieu, un État monarchique trop grand se perd dans le despotisme pour garder le contrôle (livre VIII, chapitre 7) et il n'y a qu'une loi fondamentale dans un régime despotique due à la paresse du despote. « L'établissement d'un vizir dans cet État (despotique) est une loi fondamentale »²⁸. Pour Montesquieu, la crainte est le principe du régime despotique : « il faut de la crainte dans un gouvernement despotique [...] Il faut donc que la crainte y abatte tous les courages, et y éteigne jusqu'au moindre sentiment d'ambition »²⁹. Montesquieu insiste aussi sur la soumission de l'homme dans un régime despotique : « Dans les États despotiques, la nature du gouvernement demande une obéissance extrême [...] L'homme est une créature qui obéit à une créature qui veut [...] on a reçu l'ordre et cela suffit »³⁰. Le rapprochement entre le despotisme, selon Montesquieu, et le totalitarisme défini par Hannah Arendt et Raymond Aron est troublant. En effet, selon Montesquieu « le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature [...] celui-ci périt par son vice intérieur, lorsque quelques causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre »³¹. De plus, certains passages de *De l'esprit et des lois* font échos à certaines réflexions sur le totalitarisme. Ainsi, Montesquieu constate le manque de résistance dans un régime despotique, « Après tout ce que nous venons de dire, il semblerait que la nature humaine se soulèverait sans cesse contre le gouvernement despotique. Mais, malgré l'amour des hommes pour la liberté, malgré leur haine contre la violence la plupart des peuples y sont soumis. Cela est aisé à comprendre [...] Un gouvernement despotique, au contraire (d'un gouvernement modéré), saute, pour ainsi dire, aux yeux ; il est uniforme partout : comme il ne faut que des passions pour l'établir, tout le monde est bon pour cela »³². Pour ce qui est de la justice ou plutôt du semblant de justice dans l'État despotique l'avis de Montesquieu est intéressant au vu des procès truqués de Moscou. « Le despotisme se suffit à lui-même ; tout est vide

²⁷ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre XIV, chapitre 13, p. 385.

²⁸ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre II, chapitre 5, p. 141.

²⁹ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre III, chapitre 9, p. 150-151.

³⁰ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre III, chapitre 10, p. 151-152.

³¹ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre VIII, chapitre 10, p. 250.

³² Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre V, chapitre 14, p. 189-190.

autour de lui. [...] Toutes les occasions de disputes et de procès y sont donc ôtées. C'est ce qui fait, en partie, qu'on y maltraite si fort les plaideurs : l'injustice de leur demande paraît à découvert, n'était pas cachée, palliée, ou protégée par une infinité de lois »³³.

Pourtant nous pensons, au vu des théories de Hannah Arendt qu'il y a bien des différences notoires entre le despotisme et le totalitarisme. Selon Simone Goyard-Fabre, Hannah Arendt pense que la première crainte de Montesquieu concerne la disparition de la liberté politique en Europe et ce qui importe est que cette crainte nous renvoie non seulement à la perte de l'agir politique et du sens commun, mais plus profondément encore, à la « disparition de la recherche du sens et du besoin de comprendre »³⁴. En effet, selon Montesquieu, « la liberté politique consiste dans la sûreté ou du moins dans l'opinion que l'on a de la sûreté. Cette sûreté n'est jamais plus attaquée que dans les accusations publiques ou privées. C'est donc de la bonté des lois criminelles que dépend principalement la liberté du citoyen »³⁵. De plus, celui-ci écrit : « Dans les États despotiques, où il n'y a point de lois fondamentales, il n'y a pas non plus de dépôt de lois »³⁶. L'ouvrage de Montesquieu a peut être pour but de vouloir éviter le despotisme, son angoisse est palpable dans cette phrase « On ne peut parler sans frémir de ses gouvernements monstrueux »³⁷.

3- Hannah Arendt : le Principe et la Nature du totalitarisme :

Dans la pensée de Hannah Arendt, Montesquieu occupe une place centrale. Il convient donc d'éclaircir cette place et certains concepts arendtiens. Pour Hannah Arendt, le caractère inouï du phénomène totalitaire ne réside pas dans son contenu idéologique mais dans l'événement sans précédent de la domination totalitaire elle-même. Dans le chapitre « Idéologie et terreur » du troisième volet de *Les origines du totalitarisme*, Hannah Arendt développe cette idée entre autre : l'essence du totalitarisme n'existe pas avant d'être venue à l'être et les éléments qui se cristallisent dans le totalitarisme ne sont pas totalitaires. Hannah Arendt utilise donc Montesquieu et sa typologie des régimes pour en reconstruire une qui corresponde au monde moderne et à l'événement extra-ordinaire du totalitarisme. Il s'agit donc de penser, avec Montesquieu, le caractère politiquement contradictoire de la peur comme « principe d'action » ce que Raymond Aron critiquera

³³ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre VI, chapitre 1, p. 201.

³⁴ Arendt, Hannah, *La nature du totalitarisme*, in Amiel, Anne, « Hannah Arendt lectrice de Montesquieu », *Revue Montesquieu*, 1998, n°2.

³⁵ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre XII, chapitre 2

³⁶ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre II, chapitre 4, p. 140.

³⁷ Montesquieu, *D.E.L, Op. cit.*, livre III, chapitre 9, p. 150-151.

nous le verrons. En fait, dans cette entreprise nous découvrons qu'il est politiquement essentiel, selon Hannah Arendt, que l'espace privé soit délimité de l'espace public. Nous verrons la nécessité pour Hannah Arendt de comprendre et de s'inspirer des Anciens (grecs, romains) pour comprendre la politique.

Selon Anne Amiel, on peut penser que « la radicalisation de la pensée de Hannah Arendt tient en grande partie à une appropriation de Montesquieu, et tout particulièrement de l'idée d'équilibre des pouvoirs, de la liaison qu'il établit entre loi, pouvoir et liberté ». Hannah Arendt réutilise l'idée de principes de gouvernement de Montesquieu, mais elle interprète cette théorie pour mieux s'en servir. Ainsi, les principes de gouvernement se transforment dans sa théorie en principes d'action à la fois politique et moral pour maintenir un « vivre ensemble ». Selon elle, Montesquieu a expliqué ce qu'il en est de ces principes d'action pour faire l'expérience fondamentale du politique, dans le cas de la monarchie et de la république, mais pas dans le cas du despotisme. Selon Hannah Arendt, l'isolement est ce terreau, cette expérience, où s'enracinent principe et nature de la tyrannie, ce gouvernement d'un seul, sans loi, dont le principe est la crainte. Pour elle, la crainte comme principe d'action est une contradiction, la crainte est anti-politique. En effet, l'isolement renvoie à l'impuissance, puisque agir signifie toujours agir de concert, selon une expression qu'elle emprunte à E. Burke, le pouvoir renvoie à une pluralité organisée des hommes comme le faisait les grecs anciens. D'après Hannah Arendt, le pouvoir c'est l'agir politique concerté et donc l'action de plusieurs hommes, le pouvoir d'un seul n'est en fait que volonté de domination et de puissance d'un homme³⁸. La différence avec le totalitarisme semble claire, le despotisme, lui, ne détruit pas tout mouvement, ni tous contacts avec les autres. Dans la mesure même où la « vertu politique est renoncement à soi-même »³⁹, une vertu aristocratique semble à Hannah Arendt une contradiction dans les termes. Selon Montesquieu, la vertu collective s'efface dans la capacité des anglais à calculer leurs intérêts⁴⁰. Hannah Arendt discute ici toute la tradition de philosophie politique qui fait du lien entre gouvernant et gouvernés un fondement de la politique, elle tente en fait de montrer que Montesquieu est républicain (USA).

En effet, l'objectif qu'elle tente d'atteindre en reprenant ainsi Montesquieu et ses principes, c'est de montrer que les principes qui guident les gouvernants et les gouvernés sont bien plus fondamentaux que la distinction entre gouvernants et gouvernés, elle remet

³⁸ Arendt, Hannah, *La nature du totalitarisme*, traduit de l'anglais et préfacé par Michelle-Irène B. de Launay, Paris, Payot, 1990, p. 130-131

³⁹ Montesquieu, *D.E.L. Op. cit.*, livre IV, chapitre 5

⁴⁰ Montesquieu, *D.E.L. Op. cit.*, livre XI, chapitre 6

ainsi en cause les notions de commandement, d'obéissance et d'autorité : la notion de pouvoir. Ainsi, pour Hannah Arendt, le commandement et l'obéissance appartiennent d'abord à la sphère privée⁴¹. Ainsi, nous voyons bien que Hannah Arendt ne se contente pas d'utiliser Montesquieu mais se le ré-approprie. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard, Hannah Arendt dans *La crise de la culture* fonde une philosophie de l'histoire qui pense l'homme dans une brèche entre passé et futur dans le combat du présent. Ainsi, cet homme a une tâche à accomplir, relier les tendances du passé à celles du présent pour rester dans la brèche et penser, reconstituer un jugement, afin de sauver la philosophie. Hannah Arendt s'efforce donc de relier la tradition en la renouvelant; ce qui en retour lui permet avec Montesquieu de se servir de concept politique pour examiner ce qu'est le pouvoir, la loi, les mœurs et la question de l'autorité en filigrane, comme le fait ce dernier dans son ouvrage *De l'esprit et des lois*. Pour le pouvoir, Hannah Arendt le comprend comme un outil du vivre-ensemble, inspiré des grecs anciens, comme un lien entre les hommes et le monde, ainsi la loi est aussi comprise comme lien et plus comme un commandement d'obéissance. Partant de là, Hannah Arendt conçoit donc une liberté de se mouvoir.

Comme nous le verrons par la suite Hannah Arendt a une conception aristotélicienne de l'homme, conçu dans sa condition comme un « animal politique » qui a pour spécificité la politique et le langage, l'homme étant entendu à la fois dans sa dimension collective et historique et individuel comme être qui a le choix d'agir.

4- Raymond Aron : Les régimes monopolistiques à la base d'une rénovation de la typologie :

Raymond Aron, lui, critique les philosophies de l'histoire. En effet, dans *Introduction à la philosophie de l'histoire*, à la fois ouvrage philosophique et thèse d'État, Raymond Aron développe deux idées dans la continuité de *Essais sur la théorie de la science* de Max Weber. La première idée est le pluralisme des interprétations des hommes et de leurs actions, la seconde est la dénonciation du déterminisme historique. Raymond Aron, dans un autre ouvrage, reconnaît sa dette envers Max Weber, « Grâce à Max Weber, je crus à la possibilité de joindre, sans les confondre, curiosité scientifique et souci politique, réflexion détachée et action résolue [...] je voulais vivre en toute lucidité la condition historique de l'homme. »⁴². La dernière idée que développe Raymond Aron est celle de la nécessité du choix et de la recherche de la vérité. L'influence de Max Weber et

⁴¹cf. partie 2 et le rapport d'Hannah Arendt avec les antiques

⁴² Aron, Raymond, *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1971, p. 23-25.

la conception de l'histoire de Raymond Aron oriente toute sa sociologie, il s'agit notamment dans *Démocratie et totalitarisme* de construire un idéal-type du totalitarisme ou plutôt de ce qu'il nomme les « régimes monopolistiques », se concentrant d'ailleurs plus sur l'U.R.S.S.

Il décrit Montesquieu comme un homme qui veut rendre l'histoire intelligible et part pour cela de la constatation des diversités, afin de construire une nouvelle typologie des régimes, après celle de Aristote. Raymond Aron voit en Montesquieu un précurseur de la sociologie notamment parce qu'il aurait construit une sorte d'idéal type. Pour Raymond Aron, Montesquieu veut rendre l'histoire intelligible et part pour cela de la constatation des diversités, de l'observation (sociologique) de son temps, afin de construire une nouvelle typologie des régimes, révisant ainsi celle de Aristote. Raymond Aron pense comme Montesquieu que la liberté est « le bien qui fait jouir des autres biens »⁴³. Pour lui, Montesquieu dans *De l'esprit et des Lois* est un pionnier qui décrit l'essence du libéralisme. Raymond Aron pense que Montesquieu est l'incarnation de la politique libérale moderne. Selon lui, Montesquieu constitue des types-idéaux (régime politique et forme sociale), cette structure est inspiré d'un concept wébérien, celui d'idéal-typique, dont le but est de rationaliser l'irrationnel. Max Weber, selon Raymond Aron, substitue « une image mentale intelligible aux contradictions et à l'incohérence du réel »⁴⁴. Montesquieu élabore la doctrine d'un constitutionnalisme libéral dont Raymond Aron est partisan encore à son époque. En effet, Raymond Aron pense que le but d'une société libre est de « limiter le plus possible le gouvernement des hommes par les hommes et d'accroître le gouvernement des hommes par les lois »⁴⁵, cela fait fortement penser au propos de Montesquieu sur la dictature, « Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir »⁴⁶.

Comme Hannah Arendt, Raymond Aron utilise la typologie des régimes construite par Montesquieu dans *De L'esprit des Lois* pour tenter d'y ajouter le totalitarisme, mais aussi pour la réactualiser, en quelque sorte, pour la démocratie moderne. Raymond Aron emprunte le concept de principe à Montesquieu. Selon Montesquieu, le principe d'un gouvernement et sa nature sont différents, « Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel; et son principe, ce qui le fait agir. L'une est la structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font

⁴³ <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr>

⁴⁴ Aron Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, « Weber », *Op. cit.*, p. 521.

⁴⁵ Aron Raymond, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 206.

⁴⁶ Montesquieu, *D.E.L*, *Op. cit.*, livre XI, chapitre 4, p. 293.

mouvoir »⁴⁷. Selon Simone Goyard-Fabre, la description du totalitarisme de Raymond Aron ressemble assez à la description du despotisme par Montesquieu dans *De L'esprit des Loïs*⁴⁸ : la crainte est le principe des « gouvernements monstrueux » comme nous l'avons vu auparavant. Ainsi, le principe du totalitarisme, selon Raymond Aron, c'est la foi et la peur. En effet, Raymond Aron tente de définir un régime totalitaire parfait, sans que tous les éléments constitutifs finalement n'aient besoin d'être présents pour qu'un régime soit totalitaire. C'est un idéal-typique à la manière wéberienne. Le régime totalitaire idéal a un parti unique avec le monopole de l'activité politique, une idéologie qui prévaut sur tout et devient « la vérité officielle de l'État », un double monopole composé de la force et de la communication pour diffuser sa vérité, des activités économiques et professionnelles reliées à l'idéologie officielle, par le lien à l'idéologie transformé toute faute en faute idéologique, donc en crime contre l'État. Montesquieu trouve le principe de la liberté dans la non-confusion des pouvoirs comme nous l'ont montré certaines citations. Selon Raymond Aron, le principe de la sociologie politique de Montesquieu est qu'aucun pouvoir dans la société hiérarchisée ne soit illimité. Pour Montesquieu, le principe de la démocratie c'est la vertu, « l'amour de la république (ancienne) » :

« mais la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible. On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence. Cet amour est singulièrement affecté au démocratie. [...] Or, le gouvernement est comme toutes les choses du monde; pour le conserver, il faut l'aimer. »⁴⁹.

Pour Montesquieu un État de liberté est un État de conflits intérieurs mais qui équilibre les différences pour le « bien général de la société »⁵⁰. Raymond Aron tient compte de cette analyse pour élaborer sa typologie, la démocratie moderne ou plutôt le régime pluraliste-constitutionnel, selon lui, a pour essence la concurrence des partis pour et dans l'exercice du pouvoir et comme principe, le respect de la légalité ou le sens du compromis. La représentation corollaire de l'existence des partis « est la modalité institutionnelle de la traduction du principe démocratique »⁵¹, ce que Montesquieu avait compris dans *De L'esprit des Loïs*⁵². Le Second principe qui ne peut être écrit, selon

⁴⁷ Montesquieu, *D.E.L., Op. cit.*, livre III, chapitre 1, p. 143.

⁴⁸ Montesquieu, *D.E.L.*, livre II, chapitre IX, p.259, in Goyard-Fabre, Simone, *Montesquieu*, ellipses, 1997.

⁴⁹ Montesquieu, *D.E.L., Op. cit.*, livre IV, chapitre 5, p. 160.

⁵⁰ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, Paris, Genève, 1996. in Aron, Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, *Op. cit.*, chapitre IX, p.119.

⁵¹ Aron Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, *Op. cit.*, p.98

⁵² Montesquieu, *D.E.L., Op.cit.*, livre XIX, chapitre 27, « Sur la constitution d'Angleterre »

Raymond Aron, c'est le sens du compromis inspiré de « la modération » chère à Montesquieu car la politique selon Raymond Aron doit être efficace et ne pas perdre l'objectif de la concurrence pacifique. En effet, pour Raymond Aron, la politique est administrative en veillant à assurer la paix entre les citoyens et le respect de la loi, législative par l'émission de lois, exécutive car des mesures sont prises en relation avec la société en marge ou en conformité avec les lois. Pour lui, la politique moderne est menée par des hommes spécialisés dans ce domaine, en lutte pour accéder au pouvoir.

Raymond Aron, après son développement sur le régime pluraliste-constitutionnel, pense la corruption des principes de ce gouvernement dans trois chapitres de son livre *Démocratie et totalitarisme*. La corruption est due à la jeunesse du régime où les principes démocratiques ne sont pas encore enracinés ou à l'inverse à la vieillesse du régime où les principes démocratiques ont trop vécu, où la démocratie semble inefficace laissant le régime en proie à la dissolution. Dans les deux cas, selon lui, la corruption n'est pas inévitable, mais les régimes pluralistes-constitutionnels sont de plus en plus vulnérables et souvent conduisent à des régimes de parti unique ou à l'autoritarisme.

Ainsi, Raymond Aron a une conception plus platonicienne de l'homme. En effet, dans la *Politique*, Platon, par le dialogue entre Socrate le Jeune et l'Étranger, définit l'homme comme faisant parti d'un genre (une partie spécifique du vivant), d'un phénomène générationnel qui définit des catégories logiques mais aussi biologiques et enfin comme devant définir de manière non subjective l'homme.

Nous avons vu, dans un premier temps, comment Raymond Aron et Hannah Arendt utilisent l'œuvre de Montesquieu et particulièrement *De l'esprit des lois*. Nous avons dès lors constaté que la sociologie aronienne devait beaucoup à Max Weber et au concept d'idéal type et que la lecture arendtienne était en fait une réappropriation de la théorie de Montesquieu et une grande maîtrise de la théorie politique antique. Nous avons vu à quel point l'interprétation de Montesquieu met en évidence le clivage philosophique, théorique entre Hannah Arendt et Raymond Aron sur leurs pensées de l'Homme. En effet, la première envisage, dans la lignée de Aristote, que l'humanité se tienne, non pas seulement dans un genre qui la rassemble, ni dans une nature qui la définit, mais dans une condition commune qui permette d'articuler la positivité de la définition avec la variété factuelle de sa composante. Raymond Aron se rallie à une conception plus platonicienne d'un genre humain à définir, si cela est possible, de manière non subjective, selon des catégories logiques, biologiques et pour Raymond Aron des catégories sociales. Montesquieu permet

donc par sa ré-interprétation de poser la question de la nature et de la condition humaine après le totalitarisme. Peut-on encore penser la nature humaine ? Doit-on penser les conditions de l'homme ? Doit-on définir l'homme seulement au vue de son univers social ?

Chapitre 3 – Penser l'homme, l'anticipation des dérives démocratiques avec Alexis de Tocqueville :

Pour Alexis de Tocqueville, il est évident que les États Unis et l'Europe occidentale évoluent vers la démocratie, cette marche vers la démocratie semble presque providentielle. Alexis de Tocqueville décrit la démocratie comme un phénomène social dont le processus est l'égalisation des conditions. Il constate que l'inégalité n'est pas naturelle mais qu'elle est sociale et que ainsi, les hommes agissent selon leur décision et plus selon une loi naturelle. L'homme démocratique cherche le bien matériel et la sécurité en opposition avec l'homme aristocratique qui lui se satisfait de ces privilèges et donc de sa supériorité. Ainsi, l'homme s'appuie sur l'État pour retirer toutes sortes de privilèges et pour créer les conditions sociales, économiques et politiques d'une vie sécurisée. Alexis de Tocqueville, promoteur de la démocratie, n'en voit pas moins plusieurs dangers : la tyrannie de la majorité et de l'opinion vers une uniformisation des goûts, un despotisme démocratique doux dans lequel les citoyens n'ont plus qu'à se soucier de leur vie privée et d'obéir, ces dangers prennent racine dans la nature de l'homme démocratique mettant plus d'énergie à satisfaire son bien être qu'à exercer sa liberté. Les conséquences sont une dépolitisation de la société et une solution des individus dans celle-ci terminant ainsi par une primauté de l'économique sur le politique. Alexis de Tocqueville cherche à proposer des solutions pour que la démocratie persiste alors que les citoyens ne placent pas l'intérêt commun au dessus de leurs intérêts privés, délaissant ainsi la politique. Comment préserver une démocratie là où les citoyens sont plus soucieux de leurs intérêts personnels ? Comment valoriser le bien commun dans une société de l'intérêt privé ? Ces questions qui sont déjà celles de Alexis de Tocqueville se posent encore d'une manière différentes à la lumière des totalitarismes et engage une mise en question de la « nature » ou de la « condition » humaine. En quoi Hannah Arendt et Raymond Aron se servent-ils de la conception tocquevillienne pour enrichir leurs théories ? En quoi cette conception révèle encore un pan de la conception de l'homme chez ces penseurs ?

Nous allons voir maintenant comment les deux penseurs se servent de l'œuvre de Alexis de Tocqueville, nous commencerons par l'analyse de Raymond Aron, puis par celle de Hannah Arendt. En effet, Alexis de Tocqueville est lui aussi cité par les deux penseurs. De plus, il semblerait que *De la démocratie en Amérique* ne cesse de retrouver preneur en France depuis que Raymond Aron l'a fait redécouvrir. Pour Hannah Arendt, nous allons

constater que c'est une véritable filiation intellectuelle qu'elle entretient avec lui et plus généralement la relation des penseurs à Alexis de Tocqueville est révélatrice d'une problématique plus profonde entre les deux auteurs.

1- Alexis de Tocqueville, sociologue avant l'heure ? Un penseur de la démocratie sociale ?

Raymond Aron comme Alexis de Tocqueville affirme un « primat politique » dans les sociétés démocratiques modernes car, selon lui, les États modernes sont tributaires des pouvoirs publics et la politique a un « sens humain » qui se prononce sur la valeur de l'existence. Ainsi, dans *Les étapes de la pensée sociologique*, Raymond Aron consacre une partie à Alexis de Tocqueville. Dans cette partie, il décrit Alexis de Tocqueville étudiant le « fait démocratique » de manière analytique et causale en construisant une sorte de type idéal de la société démocratique qui a valeur prospective. Ainsi, là aussi, Alexis de Tocqueville semble être pour Raymond Aron un des fondateurs de la pensée sociologique, notamment par cette manière d'analyser les choses qui l'entourent et par la construction d'un idéal-type, en effet, Tocqueville analyse à la fois la démocratie qu'il observe comme celle qu'il imagine. Raymond Aron pense que Alexis de Tocqueville, sans pour autant en être conscient, avait une conception de la sociologie et surtout qu'il avait développé ce qui, selon lui, est la problématique fondamentale des démocraties modernes occidentales : comment rendre compatible liberté et égalité. Alexis de Tocqueville, selon Raymond Aron, est sensible à la pluralité des possibles qui peuvent exister dans les sociétés modernes à partir de fondements communs. Il fait d'abord le « portrait d'une collectivité singulière », l'Amérique, puis, traite du « problème historique abstrait d'une société d'un certain type »⁵³, il traite des dérives possibles de la démocratie dues à la modernité comme l'individualisme par exemple dont nous reparlerons. Il ajoute même que Alexis de Tocqueville fait de la liberté l'impératif catégorique du politique en en faisant ainsi lui aussi un promoteur du libéralisme. Ainsi, les questions que se posent Alexis de Tocqueville sont ,de ce point de vue, dans *De la démocratie en Amérique* : Pourquoi en Amérique la société démocratique est-elle libérale ? Et dans *L'ancien régime et la révolution* : Pourquoi la France en évoluant vers la démocratie à tant de peine à maintenir la liberté ? Raymond Aron emprunte à Alexis de Tocqueville la compréhension du politique qui implique l'observation des tensions et des antagonismes vécus, de la substance de la condition humaine. En effet, pour Alexis de Tocqueville l'essence de la démocratie est l'égalisation des conditions :

⁵³ Aron Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, « Tocqueville », *Op. cit.*, p. 223.

« On peut imaginer un point extrême où la liberté et l'égalité se touchent et se confondent. Je suppose que tous les citoyens concourent au gouvernement et que chacun est un droit égal d'y concourir. Nul ne différant alors de ses semblables, personne ne pourra exercer un pouvoir tyrannique ; les hommes seront égaux ; et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres. C'est vers cette idéal que tendent les peuples démocratiques. Voilà la forme la plus complète que puisse prendre l'égalité sur la terre ; mais il en est mille autres, qui, sans être aussi parfaites, n'en sont guères moins chères à ces peuples »⁵⁴.

Ainsi, l'idée que le libéralisme n'est possible que si chacun a le sens et le goût de la liberté pousse Alexis de Tocqueville à analyser l'individualité : en Amérique, l'individu se sait distinct de l'autre mais complémentaires de lui par ses différences, en France, l'individualisme se déclare hostile au consensus et à la solidarité. Enfin, dans *Essai sur les libertés*⁵⁵, Raymond Aron effectue une comparaison entre Karl Marx et Alexis de Tocqueville qui étaient contemporains, mais ne se connaissaient pas. Il analyse la différence de sens du terme démocratie qui pour Alexis de Tocqueville est une société moderne qui se caractérise par l'égalité des conditions et qui pour Marx est une société moderne qui se caractérise par l'économie et le capitalisme. Dans un second temps, Raymond Aron affirme qu'il est grand temps que la conscience politique se débarrasse des pièges de l'idéologie et ne s'obstine plus à ignorer la pluralité des civilisations et des styles de vie. Il importe que l'idée d'universalité n'efface pas le sens de la pluralité culturelle et de la relativité historique. Raymond Aron considère ainsi Alexis de Tocqueville comme un autre précurseur de la sociologie par sa méthode d'observation, puis de généralisation laissant court à la probabilité considérant que l'homme ne peut pas se connaître lui même.

2- Une filiation intellectuelle, Hannah Arendt et Alexis de Tocqueville, le primat de la politique :

Nous allons maintenant voir que Hannah Arendt est une lectrice de Alexis de Tocqueville. Comme ce dernier, qui se disait « libéral d'une espèce nouvelle », une des problématiques de Hannah Arendt est comment penser l'égalité dans un agir visant la distinction. Le fait que Alexis de Tocqueville tente dans son ouvrage en deux Tomes, *De la démocratie en Amérique*, d'amener les hommes à prendre, en quelque sorte, leurs responsabilités politiques et que pour lui, 1789 soit un surgissement de la liberté dans l'histoire inspire la philosophie de l'événement, par exemple, sur le totalitarisme comme événement inouï, et de la philosophie l'action de Hannah Arendt. La démarche de Alexis de

⁵⁴ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I, Op. cit.*, chapitre I, p.137.

⁵⁵ Aron Raymond, *Essai sur les libertés, Op.cit.*, chapitre I, p. 17.

Tocqueville intéresse beaucoup Hannah Arendt, en effet, il observe le système américain, dans le premier Tome de 1835, qui semble plus vouloir convaincre les incertains de la démocratie, puis, dans le second Tome, il opère une généralisation. Hannah Arendt opère plus ou moins le même cheminement pour décrire les conditions du totalitarisme, d'ailleurs on considère aujourd'hui que c'est elle qui a popularisé le « *concept* ».

Alexis de Tocqueville, selon un de ses commentateurs, Lucien Jaume, est en « rupture intellectuelle interne avec son milieu, la question pour lui est comment améliorer la démocratie ? »⁵⁶. Alexis de Tocqueville pointait déjà le risque de l'individualisme en le distinguant de l'égoïsme, valeur ancienne : « L'égoïsme est un amour passionné et exagéré de soi-même, qui porte l'homme à ne rien rapporter qu'à lui seul et à se préférer à tout »⁵⁷. Alexis de Tocqueville insiste d'ailleurs sur la différence avec l'individualisme qui est, selon lui, un isolement des vertus publiques, pourtant il en déplore les conséquences « L'égoïsme dessèche le germe de toutes les vertus, individualisme ne tarit d'abord que la source des vertus publiques mais à la longue il attaque et détruit toutes les autres et va enfin s'absorber dans l'égoïsme »⁵⁸. Pour Alexis de Tocqueville, l'inquiétude vient de l'individualisme car « l'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent »⁵⁹. Il redoute ainsi une dépolitisation dans la société démocratique. Il semblait coincé entre un désir de retrouver la foi et le rejet du dogmatisme qui le bloquait. Il est intéressant de mettre cette crise interne en parallèle avec la volonté de Hannah Arendt de se « réconcilier avec le monde » dont elle témoigne dans *La condition de l'homme moderne*. L'action, selon elle, qui se distingue du travail (Labour) et de l'œuvre (Work), relève du monde, d'un réseau de sens des œuvres et cultures. Ainsi, l'œuvre d'art est collective politique et historique, selon elle. Pour Hannah Arendt, être actif, c'est donner un sens et elle continue de s'inspirer de Alexis de Tocqueville révélant elle aussi l'insignifiance de l'action privée sur l'action politique. Alexis de Tocqueville tente d'étudier les êtres humains et ce qui peut les conduire à des pertes de liberté en refusant de juger. Hannah Arendt, elle, a déjà constaté que l'homme est capable de perdre toute liberté, mais aussi qu'il a perdu la tradition, et selon elle, la faculté de juger et donc d'agir en politique. Ainsi, elle étudie le rôle de l'idéologie sur la foule et se demande par exemple si c'est l'idéologie qui conditionne les foules ou si les foules doivent déjà être conditionnées pour

⁵⁶ « Tocqueville dans le texte et dans le contexte Biographie, œuvre et correspondance » émission de radio Académie avec Lucien Jaume interviewer par Ch. Dickès

⁵⁷ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, *Op. cit.*, chapitre II, p. 143.

⁵⁸ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, *Op. cit.*, chapitre II, p. 143-144.

⁵⁹ *Ibidem*

que l'idéologie fonctionne. Alexis de Tocqueville, dans sa description et son analyse des menaces et effets de la demande d'égalité, pointe le fait que la démocratie rend tous le monde apte à donner son opinion :

« Dans les pays libres, où chacun est plus ou moins appelé à donner son opinion sur les affaires de l'État ; dans les républiques démocratiques, où la vie publique est incessamment mêlée à la vie privée [...] Les républiques démocratiques mettent l'esprit de cour à la portée du grand nombre et le font pénétrer dans toutes les classes à la fois. C'est un des principaux reproches que l'on peut leur faire »⁶⁰.

Pour Hannah Arendt, juger c'est rapporter un phénomène à des catégories. Elle s'inspire de la théorie kantienne, dans *Understanding and politics* de 1953, reprenant ainsi la distinction entre le jugement déterminant et le jugement réfléchissant. Le projet de Hannah Arendt est de reconquérir le jugement collectif face à l'événement inouï du totalitarisme, c'est selon elle, une œuvre politique fondamentale, il s'agit de ne pas séparer la théorie de la pratique, afin de repolitiser l'homme.

La demande d'égalité en démocratie fait décrire à Alexis de Tocqueville qu'il y a aussi un risque du développement d'une attitude sceptique, de relativisme philosophique à l'époque moderne qui s'accompagnerait de la montée des sciences. Hannah Arendt reprend cette position et va même plus loin. En effet, nous avons déjà étudié ce que pense Hannah Arendt de l'histoire moderne, rappelons seulement que, selon elle, cette dernière a échoué à rassurer les hommes. Pour Hannah Arendt, la science a des effets désastreux, la science est anti-traditionaliste et préfère l'expérimentation, la science appauvrit la réalité par la tentative de la mesurer. D'après Hannah Arendt, la crise de la modernité c'est la perte de l'autorité, étant entendue au sens « d'exemplarité de la condition » ou de « faire référence »⁶¹. La science est donc en confrontation avec l'autorité qui se suffit à elle-même et n'a donc pas besoin de se vérifier et qui, selon Hannah Arendt, est normative car elle augmente une action ou une décision. Cette idée sur la science de Hannah Arendt est fortement inspirée de Alexis de Tocqueville, dans un chapitre intitulé « pourquoi les américains s'attachent plutôt à la pratique des sciences qu'à la théorie », on peut lire cette phrase « L'égalité développe dans chaque homme le désir de juger tout par lui-même ; elle lui donne, en toutes choses, le goût du tangible et du réel, le mépris des traditions et des formes. Ces instincts généraux se font principalement voir dans l'objet de ce chapitre »⁶². Alexis de Tocqueville n'émet pas dans ce chapitre un avis catégorique sur la science et la

⁶⁰ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, *Op. cit.*, chapitre VII, p. 385.

⁶¹ Ménessier, Thierry, Cours sur Hannah Arendt, U.P.M.F., année 2008-2009.

⁶² Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, *Op. cit.*, chapitre X, p. 62.

manière dont on l'utilise, comme Hannah Arendt, mais il dit « j'avoue que j'ai peine à y croire » et continue « La plupart des hommes qui composent ces nations (démocratiques) sont forts avides de jouissances matérielles et présentes, comme ils sont toujours libres de la quitter, ils ne songent qu'aux moyens de changer leur fortune ou de l'accroître [...] C'est principalement par ce côté que les peuples démocratiques s'attachent aux sciences, les comprennent et les honorent »⁶³

Dans une démocratie, Alexis de Tocqueville pense qu'il y a un risque de succès facile qui entraînerait une baisse de la production culturelle et scientifique de qualité. Alexis de Tocqueville pense aussi un lien entre le passé et le présent, d'ailleurs on peut lire :

« Le monde qui s'élève est encore à moitié engagé sous les débris du monde qui tombe, et, au milieu de l'immense confusion que présentent les affaires humaines, nul ne saurait dire ce qui restera debout des vieilles institutions et des anciennes mœurs, et ce qui achèvera d'en disparaître [...] Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'antiquité la plus reculée ; je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres »⁶⁴.

Ainsi, Hannah Arendt reprend une partie de cette citation dans son introduction de *La crise de la culture*. Hannah Arendt semble chercher à retrouver les conditions de la tradition dans cet ouvrage en engageant l'interprétation de la modernité dans son enquête sur le totalitarisme. Dans *La crise de la culture*, Hannah Arendt reprend l'idée de Alexis de Tocqueville, décrivant une société moderne dont le goût est standardisé, faisant référence au camp de concentration et aux effets du totalitarisme, dont la culture est appauvrie car elle ne relève plus du monde mais de la vie, c'est à dire du travail (Labour). Ainsi, selon elle, la culture de masse pille la haute culture, cette dernière relevant d'un plaisir de la difficulté et permettant ainsi de quand même pouvoir entrer et rester dans la brèche. Hannah Arendt, dans cette logique, veut montrer que l'opinion reflète les contradictions humaines et qu'en cela elle est supérieure à la vérité et s'oppose à la culture de masse. L'objectif de Hannah Arendt est en fait de trouver le meilleur conditionnement possible pour l'homme d'après sa capacité d'être libre.

Nous avons pu voir que Hannah Arendt n'est pas seulement une lectrice de Alexis de Tocqueville mais que, comme pour Montesquieu, elle réinterprète et utilise sa théorie. La démarche arendtienne se comprend de plus en plus au vu de sa pensée sur la tradition,

⁶³ *Op. cit.*, p. 66-67.

⁶⁴ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, *Op. cit.*, chapitre VIII, p. 452.

cette réinterprétation est donc, selon nous, une manière de se tenir dans la brèche faisant ainsi référence à la tradition composée de classique, mais donnant aussi naissance à une œuvre nouvelle.

Pour Hannah Arendt, il y a « deux sortes : les "philosophes" et les écrivains. Parmi ces derniers Machiavel, Montesquieu, Alexis de Tocqueville ; ils écrivent à partir d'expériences politiques et en raison de la politique.[...] ils prennent comme allant de soi que la vie politique est la meilleure. »⁶⁵. La lecture de Hannah Arendt consiste toujours à s'emparer de tel ou tel, à le retranscrire dans son propre lexique et à l'utiliser dans sa propre problématique. Pour Raymond Aron, le choix de Montesquieu et de Alexis de Tocqueville semble méthodologique étant donné qu'il les présente tous deux comme les précurseurs de la sociologie et plus particulièrement de la sociologie politique. Montesquieu et Alexis de Tocqueville sont des points d'appui de la réflexion de Raymond Aron car ils ne sont pas des philosophes systématiques, ils ne sont pas doctrinaires. Ils ont une méthode et sont soucieux de rendre intelligible l'histoire concrète et la politique réelle. De plus, ils sont idéologiquement hostiles à l'écrasement de l'homme et défendent tous deux la liberté. Les concepts de Montesquieu et Alexis de Tocqueville ont pour originalité la « fonction instrumentale » entre l'idée et le réel. Nous pensons qu'il serait vain de tenter de chercher des points communs entre l'interprétation arendtienne et l'interprétation aronienne de Montesquieu et Alexis de Tocqueville étant donné que ces deux auteurs ne possèdent pas la même conception de l'homme. La conception arendtienne est une interprétation de l'homme considéré comme un « animal politique » qui dans sa spécificité, la politique et le langage ; doit assumer ses responsabilités. La conception aronienne est plus sociologique, considérant l'homme le plus objectivement possible, selon sa réalité sociale, ses conditions d'existence. Malgré l'apport des Anciens, le problème de la « nature » ou de la « condition » humaine n'est pas totalement élucidé et les questions restent entières : Comment insister sur l'universalité de l'espèce humaine, après le totalitarisme, sans lui donner un contenu tel qu'il empêche a priori la reconnaissance de possibles humains non indiqués par sa définition ? Doit-on définir l'homme seulement par ces conditions sociales ?

⁶⁵ *From Machiavelli to Marx*, cours à l'université de Cornell, automne 1965, Bibliothèque du congrès, in Amiel, Anne, « Hannah Arendt lectrice de Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n°2, 1998.

Partie 2

Penser l'homme : théorie politique, sociologie et

littérature des choix différents :

Comme nous l'avons vu précédemment, les totalitarismes engagent nos penseurs à mettre en question la définition même de l'homme, sa « nature », sa ou ses « conditions ». La définition des totalitarismes est donc elle aussi en question. Raymond Aron est sociologue, Hannah Arendt théoricienne politique, George Orwell écrivain, ils ne possèdent donc pas la même approche du système totalitaire et n'ont pas d'exigences disciplinaires similaires. En quoi les disciplines de chacun permettent-elles de concevoir l'homme de manières différentes ?

Chapitre 4 – Hannah Arendt, George Orwell, Raymond Aron : la confrontations des conceptions, un apport nécessaire ?

Comme nous le disions précédemment le choix de Montesquieu et Alexis de Tocqueville peut paraître purement réducteur comme inspirations de Raymond Aron et Hannah Arendt. Pourtant, le fait qu'ils soient cités explicitement facilite grandement notre travail, Hannah Arendt et Raymond Aron reconnaissant en quelque sorte leurs dettes à ces auteurs. De plus, nous l'avons vu, ils révèlent tous deux certaines inspirations des théories de Hannah Arendt et Raymond Aron. En quoi la pensée politique de Hannah Arendt nous pousse-t-elle à redéfinir l'homme en tant que véritable acteur politique ? En quoi la conception sociologique de Raymond Aron le pousse à faire une analyse plus institutionnelle des systèmes totalitaires ? Quelles sont les critiques de ce dernier vis à vis de *Les origines du totalitarisme* de Hannah Arendt ? Enfin, en quoi la littérature de George Orwell est-elle une critique de la pratique politique de l'homme, de sa « nature » et de sa « condition » ?

1- Hannah Arendt, un projet de pensée politique pour agir :

Hannah Arendt, elle, ne se définit pas par hasard comme « political theorist ». Cette définition de sa profession n'est autre que celle de tout son projet de pensée. En effet, pour Hannah Arendt, nous l'écrivions précédemment il y a « deux sortes : les " philosophes " et les écrivains. Parmi ces derniers Machiavel, Montesquieu, Alexis de Tocqueville; ils écrivent à partir d'expériences politiques et en raison de la politique [...] ils prennent comme allant de soi que la vie politique est la meilleure. »⁶⁶. De plus, selon Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*, « la majeure partie de la philosophie politique

⁶⁶ *From Machiavelli to Marx*, cours à l'université de Cornell, automne 1965, Bibliothèque du congrès, in Amiel, Anne, « Hannah Arendt lectrice de Montesquieu », *Revue Montesquieu*, n°2, 1998, *Op. cit.*

depuis Platon s'interpréterait aisément comme une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique. »⁶⁷. Ainsi, Raymond Aron revendique la neutralité axiologique, inspiré par Max Weber, il souhaite donc ne pas porter des jugements de valeurs mais bien des jugements de faits, alors que Hannah Arendt, elle, est une « *political theorist* » c'est à dire qu'elle n'envisage pas de ne pas entrer sur le terrain des valeurs. Hannah Arendt va même plus loin, refusant ainsi de séparer théorie et pratique, sa pensée devant servir à prendre des décisions. Le meilleur exemple à donner à notre propos nous semble être la préface de *La crise de la culture, huit exercices de pensée politique*, le sous titre étant évocateur, dans laquelle Hannah Arendt inverse l'ordre de la *vita activa* et de la *vita contemplativa*, l'objectif principal étant d'agir pour que l'homme puisse entrer dans la brèche entre passé et futur et reconstituer un jugement, afin de sauver la philosophie.

Hannah Arendt a une pensée de la politique particulière et selon nous, fondamentale pour comprendre les problèmes des sociétés contemporaines. En effet, Hannah Arendt dans son raisonnement refonde la notion d'autorité et ceci la pousse à chercher un moyen pour les hommes d'agir politiquement sans pour autant s'en référer à un ordre supérieur. Ainsi, l'action humaine et politique pour Hannah Arendt est une action de commencement qui ne se fait qu'en communauté. Selon Arno Münster, Hannah Arendt possède la « volonté explicite d'esquisser, apparemment sur des fondements théoriques nouveaux et dans une perspective à la fois post-nationaliste et post-existentialiste, une " phénoménologie de l'action politique " (applicable ou non) aux réalités politiques de notre modernité »⁶⁸. Il est vrai que l'on ne peut trouver un projet politique clair et applicable dans la pensée politique de Hannah Arendt, cependant elle constitue une ressource et ces propos nous aide parfois à concevoir son modèle politique.

Dans *Qu'est ce que la politique ?*, Hannah Arendt réitère l'importance de la pluralité humaine et de la communication entre les hommes pour agir politiquement ensemble malgré leurs différences, ainsi, le totalitarisme annihile la politique car il prend et détruit la place qu'il y a entre les hommes. Mais ce développement, elle se demande si après les totalitarismes et l'arme atomique, puis nucléaire, la politique ne doit pas être pensée autrement étant donné que l'existence de l'humanité est en jeu. Pour elle, dans la *Polis* antique grecque, la liberté et la politique était la même chose, ainsi, elle se demande si dans la modernité politique et liberté ne doivent pas être disjointes totalement. Comme le

⁶⁷ Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*

⁶⁸ Münster, Arno, Hannah Arendt contre Marx, *Op. cit.*, p. 13.

remarque très justement Arno Münster, dans son chapitre intitulé « Une tentative de redonner un sens au politique », Hannah Arendt ne propose pas de solution face à l'échec de la politique moderne si ce n'est un espoir fondé sur la natalité, le commencement, sur « le miracle ». Malgré l'absence de réponse claire aux problèmes de la politique contemporaine (et en existe-t-il ?), Hannah Arendt s'est souvent prononcée sur les événements y compris politique et s'est prononcée en faveur par exemple d'une forme de démocratie directe. En effet, après l'insurrection hongroise de 1956, Hannah Arendt se prononce en faveur des conseils ouvriers qui se sont formés. Ici encore, c'est la spontanéité de ces conseils, leurs membres diverses et la cohésion humaine qui la font réagir. Elle pointe clairement sa préférence pour le renouvellement de ces conseils que pour l'essor des partis politiques afin de lutter contre le monopole du pouvoir, même si de ce fait elle a tendance à occulter la complexité de l'insurrection hongroise et les désaccords profonds dans les conseils ouvriers hongrois. En effet, ces conseils sont, selon elle, une véritable force politique dans un contexte révolutionnaire que Hannah Arendt ne rejette pas et revendique dans *Essai sur la révolution*, sans pour autant posséder la même conception de la révolution que les spartakistes dont Hannah Arendt s'est inspirée.

Cependant, Arno Münster pointe le fait que Hannah Arendt ne souhaite pas mettre en place un État démocratique socialiste mais que son projet « se présente plutôt comme une utopie purement démocratique de type libérale dont le contenu social n'est pas du tout défini. »⁶⁹. En effet, la principale critique de Arno Münster vis à vis de la pensée politique de Hannah Arendt nous semble justifiée. Il pointe que Hannah Arendt ne possède pas ou peu d'analyse socio-économique et que ceci réduit sa pensée :

« l'entreprise théorique arendtienne est donc, en conséquence de cela, limitée d'office à une théorie de la praxis en tant que théorie de la liberté qui ne se définit pas du tout comme une philosophie sociale ni comme une philosophie matérialiste de la praxis et qui est a priori acceptable pour le libéralisme dans la mesure où elle est fondée essentiellement sur la praxis des individus dans la liberté. »⁷⁰.

Enfin nous savons qu'à un moment de sa vie Hannah Arendt était sioniste convaincue et qu'elle défendait une fédération dans laquelle juif et palestinien auraient été à égalité.

Avant qu'on nous pose la question, nous n'avions pas réellement pensé à la forme de *Les origines du totalitarisme*. Or, il est vrai que cet ouvrage est intrigant par sa diversité,

⁶⁹ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 123.

par le style de l'écriture et par sa forme « évolutive ». En 1946, le projet initial de Hannah Arendt est de cibler ce qui, selon elle, est la base du phénomène totalitaire. Ainsi, elle a ciblé, à l'époque l'antisémitisme, l'impérialisme et le racisme. Hannah Arendt ajoute l'U.R.S.S. et son idéologie au projet tardivement. Il y a eu plusieurs publications de *Les origines du totalitarisme*, celles-ci sont révélatrices de l'évolution de la pensée de Hannah Arendt, mais aussi de sa méthode. En 1951, première publication de *Les origines du totalitarisme*, on constate que le projet initial antisémitisme, impérialisme, racisme s'est transformé en antisémitisme, impérialisme, totalitarisme. Cet ouvrage semble être un premier aboutissement de l'œuvre de pensée de Hannah Arendt qui avait déjà écrit de multiples articles sur les différents thèmes de l'ouvrage. En 1958, l'évolution de *Les origines du totalitarisme* continue et Hannah Arendt ajoute deux chapitres fondamentaux à l'ouvrage initial.

Ainsi, Hannah Arendt construit son œuvre à l'écoute des autres, d'abord des anciens et des œuvres qu'ils ont laissé, qu'elle considère comme une source intarissable, afin de se les réapproprier, puis les critiques qui parfois engendreront une réponse comme celle qu'elle rédige à Eric Voegelin, enfin avec ses maîtres et amis avec qui elle correspond, de plus, ces intuitions semblent souvent la guider dans son analyse. L'écoute de ses intuitions et l'attention qu'elle porte aux événements expliquent peut-être pourquoi la pensée de Hannah Arendt évolue sans cesse et pourquoi elle ne définit jamais la méthode utilisée pour construire *Les origines du totalitarisme*. Ainsi, les préfaces de *Les origines du totalitarisme* ont elles aussi évoluées avec l'œuvre. Dans sa recherche des « origines » ou plutôt des conditions du totalitarisme, Hannah Arendt commence par traiter de *L'antisémitisme*. Hannah Arendt explique l'antisémitisme à travers plusieurs portraits, mais surtout elle pointe le fait que les juifs n'ont pas été responsable politiquement, au sens où elle l'entend, qu'ils sont donc aussi en partie responsable de la *Shoah*. En effet, elle montre comment les juifs se sont à la fois insérés dans la société, tout en restant isolées, attirant ainsi, la suspicion et la haine. Dans *L'impérialisme*, c'est la décomposition de l'État-nation symbole politique de la modernité que Hannah Arendt démontre. À travers cela, elle montre que l'administration bureaucratique des colonies a mis en place une forme de racisme. Et c'est dans cet ouvrage qu'apparaît la première critique arendtienne des droits de l'Homme vis à vis de la situation des apatrides. Enfin, la troisième partie, *Le système totalitaire* est destinée à la conceptualisation du totalitarisme. Hannah Arendt traite des conditions de possibilités du totalitarisme, de la nature du régime et de sa manière de

gouverner reprenant le modèle de Montesquieu et *De l'esprit des lois*. Elle développe l'idée que le camp de concentration est un principe du régime totalitaire dans lequel on tente de dénaturer l'homme. Dans cette partie, Hannah Arendt revisite la notion d'autorité et constate que le totalitarisme est en fait la destruction de la politique telle qu'elle la pense, c'est à dire comme espace de relation entre les hommes. En effet, le totalitarisme a pour principe la terreur et l'idéologie.

Nous avons vu que la pensée politique de Hannah Arendt se construit au vue de l'actualité et qu'elle est très sensible au monde qui l'entoure. Hannah Arendt tente de sauver la philosophie en nous permettant de nous guider afin de se placer dans la brèche entre passé et futur et d'agir politiquement en assumant notre responsabilité d'homme. L'exemple de la construction de *Les origines du totalitarisme* permet de témoigner à la fois de cette sensibilité, mais aussi encore une fois de l'importance de la responsabilité politique de l'homme. La pensée de Hannah Arendt est-elle normative ? En quoi Hannah Arendt dans sa manière de pensée esquisse déjà un véritable souci de la condition de l'homme moderne ?

2 - La sociologie de Raymond Aron : comprendre la structure des totalitarismes :

Commençons par présenter la démarche et la discipline de Raymond Aron : la sociologie. Dans *Les étapes de la pensée sociologique*, Raymond Aron écrit :

« J'ai adopté une définition dont j'admets qu'elle est vague sans la croire arbitraire. La sociologie est l'étude qui se veut *scientifique du social en tant que tel*, soit au niveau élémentaire des relations interpersonnelles, soit au niveau macroscopique des vastes ensembles, classes, nations, civilisations ou, pour reprendre l'expression courante, sociétés globales [...] Il y a bien des manières d'entendre soit l'intention scientifique, soit l'objet social. La sociologie exige-t-elle à la fois cette intention et cet objet ou commence t-elle à exister avec l'un ou l'autre de ces deux caractères ? »⁷¹.

Ainsi, la sociologie est l'étude de l'interaction entre deux personnes ou dans une société. L'étude du « sociale », dont parle Raymond Aron, sous entend donc que la société est produite par les hommes, cependant, nos actions s'inscrivent dans un cadre de règles produites par les institutions ce qui fait aussi de l'homme un produit social. L'objet de la sociologie est donc l'interaction humaine avec tout ce que cela comporte, c'est à dire, la conservation du libre arbitre de l'homme, la société comme objet complexe de science, le

⁷¹ Aron, Raymond, *les étapes de la pensée sociologique*, *Op. cit.*, p. 14.

sociologue à la fois observateur et partie prenante dans cette société. Raymond Aron pointe deux enjeux de la sociologie : l'intention scientifique et l'objet social : le « " *mode de penser sociologique* " caractérisé par l'intention de science et la visée du social, mode de penser qui s'épanouit en ce dernier tiers du XX^e siècle ». Nous allons maintenant tenter de comprendre quelle importance ont la visée scientifique de la sociologie et l'objet social, pour mieux comprendre la place de l'homme dans ces théories, tout en mettant en perspective par la suite ce projet avec celui de Hannah Arendt.

Selon Raymond Aron, « les sociologues (dont il fait parti) se réclament des méthodes empiriques, ils pratiquent les enquêtes par sondages, il emploient un système conceptuel qui leur est propre, ils interrogent la réalité sociale sous un certain angle, ils ont une optique spécifique. »⁷². Raymond Aron fait de Montesquieu et Alexis de Tocqueville des précurseurs de la pensée sociologique et justifie ainsi son choix : « Montesquieu continue d'analyser et de comparer les régimes politiques à la manière des philosophes classiques, en même temps, il s'efforce de saisir tout les secteurs du tout social et de dégager les relations multiples entre les variables »⁷³. Ainsi, Raymond Aron pointe le fait que Montesquieu n'a en effet pas la rigueur d'un sociologue, mais que son intention est bien celle d'analyser l'objet social. il écrit ainsi :

« Pour Montesquieu et Alexis de Tocqueville, je voulais manifestement plaider leurs causes auprès des sociologues de stricte observance et obtenir (qu'ils) fussent reconnus dignes d'une place parmi les fondateurs de la sociologie, bien que l'un et l'autre ait évité le sociologisme et maintenu l'autonomie (au sens causal) et même une certaine primauté (au sens humain) de l'ordre politique par rapport à la structure ou à l'infrastructure sociale »⁷⁴.

C'est cette reconnaissance d'une primauté de la politique que Hannah Arendt met en avant, rendant ainsi sa pensée bien différente de la sociologie et en totale inadéquation avec la méthode sociologique. Pour illustrer ce propos, nous savons à quel point Aristote compte parmi les lectures fondatrices de la pensée de Hannah Arendt, pourtant en sociologie aronienne, il ne semble pas obtenir l'unanimité car Raymond Aron privilégie l'objet social : « Montesquieu mérite de figurer dans ce livre à titre de fondateur plutôt que Aristote. En revanche, si *l'intention scientifique* avait été tenue pour essentielle plutôt que la *la visée du social*, Aristote aurait des titres probablement égaux à ceux de Montesquieu ou même d'Auguste Comte. »

⁷² *Ibidem*

⁷³ *Ibidem*

⁷⁴ *Ibidem*

Il convient d'illustrer notre propos par quelques analyses de Raymond Aron sur l'œuvre de Hannah Arendt, afin de comprendre exactement les points de désaccords insolubles entre eux . En effet, Raymond Aron a permis la diffusion de la pensée de Hannah Arendt en France, pourtant, son propos est parfois très critique. Dans « l'essence du totalitarisme » paru en 1954 dans la revue *Critique*, Raymond Aron introduit son article à la fois par un compliment et par du cynisme : « Le livre de Me Arendt est un livre important. En dépit de défauts, parfois irritants, le lecteur, même de mauvaise volonté, se sent peu à peu comme envoûté par la force et la subtilité de certaines analyses ». Le reproche principal que Raymond Aron fait à Hannah Arendt est bien celui de l'entrée sur le terrain des valeurs qui, selon lui, n'est qu'un artifice : « Le mélange de métaphysique allemande, de sociologie subtile, de vitupérations morales aboutit à exagérer qualités et défauts des hommes et des régimes [...], à substituer à l'histoire réelle une histoire à chaque instant ironique ou tragique [...] et chacune de ces thèses comportent probablement une part de vérité »⁷⁵. Dans la suite de cet article, le louange du livre de Léon Poliakov au dépend de celui de Hannah Arendt justifie encore notre propos :

« il faut lire l'admirable livre de M. Poliakov. Ce livre a tous les mérites que n'a pas celui de Mme Arendt et il ne prétend pas à ceux que l'on attribue de grand cœur à ce dernier. Il ignore les paradoxes de l'histoire, il ne vise pas à des explications subtiles ou profondes, il est fondé sur le dépouillement méthodique des archives allemandes, il décrit ce que les hitlériens ont fait, comment ils l'ont fait, il cite les rapports des autorités, les directives de l'administration chargée de l'exécution »⁷⁶.

Ainsi, le caractère scientifique du livre de Léon Poliakov au sens où il semble que les sources utilisées et la manière dont elles sont utilisées correspondent à la discipline que requiert les sciences sociales, selon Raymond Aron, est plus adapté que celui de Hannah Arendt trop sentimental semble-t-il. Hannah Arendt affirme que l'essence du totalitarisme sont l'idéologie et la terreur et que l'événement totalitaire est donc totalement inouï, ainsi les éléments constitutifs du totalitarisme ne sont pas totalitaires, mais seulement cristallisés dans ce régime, ils peuvent donc résider dans une société démocratique en sommeil. Pour Hannah Arendt, le contenu de l'idéologie est intéressant mais pas fondamental, en effet, l'idéologie est pour elle la logique d'une idée. Selon elle, c'est la volonté de cohérence qui pousse les masses déracinées, incapables de supporter « les aspects accidentels et incompréhensibles » de la réalité, à fuir la réalité⁷⁷. C'est l'expérience de la « désolation »

⁷⁵ Aron, Raymond, « l'essence du totalitarisme », in *Machiavel et les tyrannies modernes*, présenté par Fremont, R., Paris, librairie générale française, 1995.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Arendt, Hannah, *Le système totalitaire*, *Op. cit.*, p. 78-79.

qui explique la fascination et le retour à la réalité si rapide après la chute des régimes totalitaires⁷⁸. La principale réfutation de Raymond Aron traite de ces mêmes thèmes. « Il n'est pas exclu même de donner la terreur pour essence du régime totalitaire, afin de distinguer celui-ci de la simple tyrannie [...] Mais l'essence totalitaire ne surgirait pas mystérieusement, toute armée, du cerveau de l'Histoire ou de Staline. Certaines circonstances en ont favorisé l'avènement, d'autres en favoriseront la disparition ».

Le dernier argument est de taille face à l'argumentation arendtienne ou en tout cas tend à prouver que les deux auteurs ne peuvent en effet pas s'entendre car ils ont des projets bien différents :

« Mme Arendt constitue un régime, en essence politique, certains aspects des phénomènes hitlériens et staliniens, elle dégage et probablement exagère l'originalité du totalitarisme allemand ou russe. Prenant cette originalité réelle pour l'équivalent d'un régime fondamental, elle est amenée à avoir dans notre époque la négation des philosophies traditionnelles et à glisser vers une contradiction : définir un régime qui fonctionne, par une essence qui implique pour ainsi dire l'impossibilité du fonctionnement »⁷⁹.

Or l'analyse de la terreur soviétique par Raymond Aron révèle une interprétation différente du concept de totalitarisme, interprétation à la fois sociologique et semblant faire ressortir un parti pris pour une politique libérale. Pour lui, la terreur est une conséquence du régime idéologique mais il y a différentes terreurs, celle liée à la prise de pouvoir et celle qui a frappé les koulaks, celle qui s'est abattue sur les militants révolutionnaires, alors que le régime semblait s'être stabilisé. Ainsi, pour Raymond Aron la « terreur idéologique »⁸⁰ des procès de Moscou n'est pas idéologique dans le même sens que les deux premières. La terreur liée à la prise du pouvoir et la terreur qui a frappé les koulaks sont, selon lui, les conséquences « normales » d'un « régime idéologique » où les individus s'efforcent d'atteindre consciemment des buts définis par l'idéologie en laquelle ils croient, ces terreurs relèvent donc, selon lui, fondamentalement de l'illusion idéologique qui pousse les individus au meurtre. La terreur idéologique, elle, est « anormale »⁸¹ car Staline, les bourreaux, les victimes et tout « homme sensé »⁸² savaient qu'ils falsifiaient les informations, la dernière terreur est donc avant tout un mensonge. Ces événements imposent une conception cynique et pragmatique de l'idéologie marxiste et un engagement

⁷⁸ Arendt, Hannah, *Le système totalitaire*, *Op. cit.*, p. 229-230.

⁷⁹ Aron, Raymond, *Machiavel et les tyrannies moderne*, *Op. cit.*

⁸⁰ Aron, Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, *Op. cit.*, p. 277.

⁸¹ *Ibidem*, p. 276.

⁸² *Ibidem*, p. 277 et 280.

libéral comme celui de Raymond Aron dans son ouvrage *La lutte de classes, nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, « On a décrété que certains principes de gestion étaient marxistes et les doctrinaires ont élaboré une idéologie justificatrice. Rien n'empêche de modifier ces pratiques et de découvrir dans *Le Capital* autant de propositions que l'on veut pour en justifier d'autres »⁸³. Nous ne remettons pas en cause ici la sociologie aronienne, cependant, il conviendrait de s'interroger sur l'importance de son engagement politique dans sa sociologie et donc la validité scientifique de cette dernière en ce sens que dans sa critique de l'U.R.S.S. Il semble fortement engagé.

Raymond Aron se laisse parfois emporter sur le terrain des valeurs. Contrairement à Hannah Arendt, Raymond Aron pense que l'idéologie ne peut pas servir d'explication, il admet que la doctrine sert de justification à la violence, mais selon lui, l'idéologie crée seulement « *la possibilité* »⁸⁴ de la terreur, les terreurs étant ensuite différentes comme les *buts* des régimes de leurs camps. Le facteur qui a fait passer « du potentiel à l'actuel »⁸⁵ n'est pas lui-même d'ordre idéologique, puisqu'il s'agit, selon Raymond Aron, de Staline⁸⁶. Raymond Aron est alors plutôt « fonctionnaliste » dans le cas du stalinisme et « intentionnaliste » dans celui du nazisme. Ainsi, la « nature humaine » n'est pas menacée par le totalitarisme selon Raymond Aron mais ce sont les conditions politiques et sociales de l'homme qui changent. En quoi la sociologie de Raymond Aron limite-t-elle sa conception de l'homme aux changements de ses conditions sociales ? Peut-on entièrement comprendre le totalitarisme en le considérant comme un régime institutionnel ?

3 - George Orwell, écrivain politique éduquer l'homme par la satire et le roman d'anticipation :

George Orwell s'inspire de ces ouvrages et en retire simplement des problématiques modernes. Dans le texte de Raymond Aron, « l'essence du totalitarisme », le sociologue mentionne plusieurs fois l'ouvrage et le nom de George Orwell. Il affirme ainsi, « George Orwell dans son livre *1984*, a suggéré une thèse sociologique : le parti unique, la bureaucratie autoritaire, l'orthodoxie de l'état, les plans d'investissements et les privations pour tous, le conditionnement psychologique des victimes sont susceptibles de composer

⁸³ Aron, Raymond, *La Lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, 1964, p. 334.

⁸⁴ Aron Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, *Op. cit.*, p. 293.

⁸⁵ Aron Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, *Op. cit.*, p. 294.

⁸⁶ Aron Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, *Op. cit.*, p. 297.

un système avec la société industrielle »⁸⁷. Nous pensons que malgré la réalité de cette thèse suggérée, le but de George Orwell n'est pas simplement la suggestion sociologique, mais aussi comme nous le verrons par la suite un vrai projet politique et littéraire. Il s'agit donc de comprendre pourquoi George Orwell a été convoqué dans ce devoir, en quoi sa littérature et ces articles font-ils de lui un écrivain politique ? Toute la littérature de fiction sur le totalitarisme ne peut pas être utilisée de la même manière en philosophie politique, en théorie politique. La littérature de George Orwell est spéciale, en ce sens qu'elle est accompagnée de ses articles qui explique à la fois sa démarche et sa pensée politique.

En effet, dans un article intitulé « Pourquoi j'écris », publié dans le journal *Gangrel* en été 1946 (n° 4), George Orwell met à jour sa démarche d'écrivains dès son plus jeune âge jusqu'au moment où il écrit et il décèle quatre motivations : « le pur égoïsme », « l'enthousiasme esthétique », « l'inspiration historique », « la visée politique ». Ainsi, cette démarche caractéristique de l'écriture de George Orwell va de paire avec une vision politique du monde, parfois mal comprise, ainsi qu'un projet politique théorique à mettre en œuvre, selon lui. Il dit d'ailleurs « Tout ce que j'ai écrit d'important depuis 1936, chaque mot, chaque ligne, a été écrit, directement ou indirectement, *contre* le totalitarisme et *pour* le socialisme démocratique tel que je le conçois »⁸⁸. Le socialisme démocratique conçu par George Orwell est un socialisme bien loin du socialisme revendiqué par l'U.R.S.S. Le socialisme revendiqué par l'U.R.S.S. est singé dans deux de ces ouvrages les plus connus *Animal Farm* et *1984*.

Nous accorderons une importance plus précisément à l'œuvre *Animal Farm* qui nous semble représenter la meilleure satire du socialisme soviétique et de l'attitude des démocraties à son égard écrite par George Orwell. Tout l'ouvrage de *La ferme des animaux* est consacré à une satire de l' Union Soviétique, empruntant ainsi à la fable car les personnages sont des animaux et à la caricature car ils représentent soit un type de personne, soit une personne en référence avec l'histoire de la Russie de 1917, vers 1939, et après. L'histoire part de Sage l' Ancien qui tient à la ferme un discours révolutionnaire contre l'exploiteur qu'est Monsieur Jones, cette situation n'est pas sans rappeler la situation de la Russie, avant la révolution d' Octobre 1917. Sage l' Ancien meurt et devient une idole, ces idées révolutionnaires se sont diffusées et on honore son crâne jusqu'à ce que celui-ci soit complètement inutile à la propagande de la ferme. Sage l' Ancien est une caricature de Lénine et Karl Marx. Le cochon Napoléon, lui est une caricature de Staline, il

⁸⁷ Aron, Raymond, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Op. cit.

⁸⁸ Citation de George Orwell in Newsinger, John, *La Politique selon Orwell*, Op.cit., p. 101.

monte sa garde rapprochée avec des chiens qu'il a lui même formé, ces chiens nous font penser à la police secrète en U.R.S.S., Napoléon expulse Boule de Neige de la ferme, ce dernier est la caricature de Trotsky, qui est pour une véritable révolution qu'il faut diffusée. Ce conflit entre Napoléon et Boule de Neige rappelle la période de 1920 à 1927, après la période révolutionnaire, pendant laquelle Staline et Trotsky s'affrontent. Napoléon met en place un régime autoritaire et de terreur dont le principal ennemi est le traître Boule de Neige et les fermiers humains des alentours. À partir de cela, George Orwell développe toute la mise en place du régime totalitaire de Napoléon, en effet, Brille-Babil est le cochon chargé de la propagande. Ainsi, Brille-Babil organise la modification des Sept Commandements mis en place après la révolution. Ce cochon est chargé de manipuler l'histoire et la mémoire de la ferme.

George Orwell dans *La ferme des animaux* comme dans *1984* met en évidence la falsification du passé et l'utilisation de la propagande comme la terreur dans une société totalitaire. La légende soviétique de Stakhanov rappelle le cheval Malabar qui s'épuise pour le régime proposé après la révolution et qui sera finalement envoyé chez l'équarrisseur par Napoléon car il n'est plus assez utile à la ferme. Lubie, la jument, elle, préférera s'exiler de la ferme pour servir d'autres hommes. George Orwell fait de l'âne Benjamin le sceptique au régime et à la révolution, cet âne fait preuve d'un grand cynisme. La propagande du régime décrite dans *La ferme des animaux* par George Orwell a un effet sur les animaux de la ferme, les moutons scandent des slogans, George Orwell insiste dans les deux ouvrages cités précédemment sur l'influence de la propagande et de la terreur sur le caractère et le mental humain, ici ce livre étant une fable c'est sur le caractère des animaux humanisés. Les humains qui entourent la ferme des animaux représentent à la fois les démocraties occidentales, incarnées par Monsieur Whympet, l'Allemagne nazie incarnée par la ferme de Pinchfield dirigée par Monsieur Frederick. Monsieur Pilkington représente la position de Churchill et de l'Angleterre. Pour en avoir la certitude, il suffit de lire cette citation : « les relations entre Napoléon et Pilkington, quoique uniquement menée par Whympet, en étaient devenues presque cordiales. Les animaux se méfiaient de Pilkington en tant que humain, mais le préféraient franchement à Frederick, qu'à la fois ils redoutaient et haïssaient »⁸⁹.

Ainsi, l'ouvrage de George Orwell est aussi une critique du régime soviétique et de la révolution qui se termine finalement comme elle avait commencé voir même pire. En

⁸⁹ Orwell, George, *La ferme des animaux*, *Op. cit.*, p. 104.

effet, le régime d'inégalité qui avait poussé les animaux à se révolter contre M. Jones est terminé, mais les cochons ont mis en place un régime totalitaire qui négocie avec les fermes des hommes . La dernière phrase du livre est à ce propos significative : « Dehors, les yeux des animaux allaient du cochon à l'homme et de l'homme au cochon, et de nouveau du cochon à l'homme; mais déjà il était impossible de distinguer l'un de l'autre »⁹⁰.

Dans *Le lion et la licorne*, George Orwell donne une définition du socialisme qui mérite d'être reprise ici car sa construction est intéressante pour comprendre la pensée politique de George Orwell. Dans un premier temps, il écrit « On définit d'ordinaire le socialisme comme la " propriété collective des moyens de production " »⁹¹. Cette définition convient, dans une certaine mesure, à George Orwell qui justifie ainsi une organisation économique. « Il ne fait en revanche pas de doute qu'il (le socialisme) peut, à la différence du capitalisme, résoudre le problème de la production et de la consommation. En temps normal, une économie capitaliste (elle) « ne peut pas consommer la totalité de ce qu'elle produit »⁹². George Orwell privilégie ainsi le socialisme en ce sens que « L' État détermine simplement quels sont les biens nécessaires et s'emploie de son mieux à les produire. La production n'est limitée que par la main-d'œuvre et les matières premières disponibles. »⁹³. Mais fort de son analyse de l'U.R.S.S. et même du national-socialisme George Orwell ajoute :

« Il faut y ajouter aussi (à la définition de socialisme) une égalité approximative des revenus (il suffit qu'elle soit approximative), la démocratie politique et l'abolition de tout privilèges héréditaires, en particuliers dans le domaine de l'éducation. Ce sont là les indispensables garanties contre la formation d'une nouvelle classe dirigeante. [...] Si ce n'est pas le cas, " l' État " ne sera qu'un parti politique se mandatant lui-même, et l'on assistera à un retour de l'oligarchie et de privilèges fondés, cette fois, non pas sur l'argent mais sur le pouvoir. »⁹⁴.

Cette définition particulière du socialisme par George Orwell montre en fait comment il tente lui aussi de résoudre le problème des imperfections de la démocratie notamment par la tension qui réside entre demande d'égalité et liberté. George Orwell pour une conception socialiste se prononce pour l'intervention de l' État. Il semble penser que certaines mesures peuvent permettre d'atteindre une forme d'égalité non pas parfaite, mais

⁹⁰ *Ibidem*, p. 151.

⁹¹ Orwell, George, *Le lion et la licorne*, *Op. Cit.*, p. 103.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*, p. 104.

⁹⁴ Orwell, George, « Le lion et la licorne », *George Orwell, Essais, articles, lettres*, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 2, Ivrea, 1995-2001, p. 104.

raisonnable et de conserver la liberté. Ainsi, George Orwell fait pour le socialisme démocratique « un programme d'action simple et concret » en six points de politique intérieure et extérieure, dans lequel figure une des mesures explicites « il n'y a aucune raison pour qu'un rapport de un à dix ne représente pas l'amplitude (des salaires) maximum admise. Et à l'intérieur de ces limites, un certain sentiment d'égalité est possible »⁹⁵. Dans *Le lion et la licorne*, George Orwell développe sa théorie politique sur l'idée d'égalité qui reprend dans un sens Montesquieu et *De l'esprit des lois*. On peut lire :

« Le monde anglophone est tout entier dominé par l'idée de l'égalité entre les hommes ; il serait certainement mensonger de dire que les américains ou nous-mêmes avons toujours agi conformément à nos déclarations d'intentions, mais il reste que l'idée est là, susceptible de devenir un jour pleine et entière réalité. Si elle ne périt pas, la culture de la langue anglaise finira par donner naissance à une société d'êtres humains libres et égaux »⁹⁶.

Il traite aussi de la question de la représentation en politique dans le *New English Weekly* du 16 Juin 1938 : « Ce qui ne se réalise jamais, c'est l'égalité. La grande masse des gens n'a jamais la moindre occasion de mettre son honnêteté foncière au service de la gestion des affaires, de sorte qu'on en arrive presque à conclure cyniquement que les hommes ne sont honnêtes que lorsqu'ils n'exercent aucun pouvoir », cette demande d'égalité peut être rapporté à ce que décrit Alexis de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*. Dans ce débat, George Orwell insiste aussi sur l'esprit des lois, ainsi :

« Ici apparaît un nouveau trait important de la mentalité anglaise : le respect de la constitution et de la légalité, la croyance en une « loi » au-dessus de l'État et au-dessus des individus, une loi certes stupide et cruelle mais incorruptible. Non que quelqu'un tienne cette loi pour juste : chacun sait qu'il y a une loi pour les riches et une autres pour les pauvres. Mais personne ne veut aller jusqu'au bout de ce que cela implique, tout le monde est convaincu que la loi sera respectée, telle qu'elle est, et se sent outragé si elle ne l'est pas. Des formules du genre : " ils ne peuvent pas me coffrer, je n'ai rien fait de mal " ou " Ils n'ont pas le droit de faire ça, c'est contraire à la loi ", font partie de l'état d'esprit propre à l'Angleterre. Les ennemis déclarés de la société éprouvent ce sentiment aussi fortement que les autres »⁹⁷.

Cet esprit des lois permet à George Orwell de se prononcer malgré tous les défauts de la démocratie en sa faveur tout en voulant amorcer un mouvement pour la changer. Mais

⁹⁵ *Ibidem*, p. 124.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 136.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 82.

le socialisme démocratique n'est pas possible selon George Orwell sans une révolution des « gens ordinaires » détenteurs de la « *common decency* ». On peut lire dans *Le lion et la licorne* :

« Seule une révolution serait de nature à libérer le génie propre au peuple anglais. Une révolution, cela ne veut pas dire des drapeaux rouges et des barricades dans les rues, mais une refonte totale de l'exercice du pouvoir. Que ce changement s'effectue dans un bain de sang ou sans qu'une seule goutte de sang ne soit versée dépend largement du lieu et de l'époque [...] Ce qu'il faut c'est une révolte ouverte et consciente des gens ordinaires contre les incapables, les privilèges de classe et la tyrannie des vieillards [...] si nous modifions les structures du pouvoir par le bas, nous aurons les types de gouvernement qu'il nous faut. »⁹⁸.

À la manière de Montesquieu et Alexis de Tocqueville mais aussi à la manière de Hannah Arendt, George Orwell comprend les problématiques modernes de son temps et propose de les résoudre en Angleterre voire en Europe par son projet : Le socialisme démocratique, qui passe par une conception particulière de l'homme et de ses valeurs.

Dans ce chapitre, nous avons constaté que les démarches de nos auteurs sont différentes et engagent toutes une conception de l'homme particulière. Ainsi, le totalitarisme, dans ces trois disciplines, a poussé les penseurs à questionner l'homme dans toutes ses acceptions. Les totalitarismes poussent-ils à revaloriser les sciences de l'homme ?

⁹⁸ *Ibidem*, p. 112.

Chapitre 5 – Hannah Arendt et George Orwell, construire sa pensée pour mieux combattre les totalitarismes :

La seconde citation de Raymond Aron sur George Orwell et *1984* dans « l'essence du totalitarisme » est celle-ci : « Le style de Mme Arendt ressemble à celui de George Orwell dans *1984*. La médiocrité ou l'inhumanité de tous ceux qui jouent un rôle dans le drame sont telles qu'on finit par voir le monde tel que les totalitaires le présentent et que l'on risque de se sentir mystérieusement attiré par l'horreur ou l'absurdité décrite »⁹⁹. Cette citation qui sert d'appui pour la critique de l'ouvrage de Hannah Arendt nous a suggéré une autre réflexion. En effet, nous allons tenté de voir si Hannah Arendt et George Orwell ne peuvent pas être rapprochés, non pas par le style, mais par les idées. Raymond Aron reconnaît le talent littéraire de George Orwell et son analyse sociologique mais une comparaison avec celui-ci serait vaine étant donné « la visée scientifique » et « l'objet social » comme centre de la sociologie aronienne face à la littérature de fiction qui permet l'invention et donc de combler les lacunes scientifiques par l'imagination et l'inventivité. Comment défendre l'homme face à une montée des sciences dures discutables ? Les sciences de l'homme doivent-elles prévenir les totalitarismes ? En quoi la conception du Bourgeois de Hannah Arendt et de l'Intellectuel de George Orwell témoignent-elles de l'angoisse des deux penseurs sur les possibilités de l'homme ?

1- Hannah Arendt et George Orwell, un rapprochement possible ?

Les deux motivations, citées précédemment, « l'inspiration historique » qu'il qualifie comme le « désir de voir les choses telles qu'elles sont, de découvrir la vérité des faits et de la consigner à l'usage des générations futures »¹⁰⁰ et « La visée politique », nous permettent de rapprocher George Orwell et Hannah Arendt par l'écriture d'œuvres, certes différentes, mais avec tous deux un engagement fort, en tant qu'homme ou en tant que femme du XX^e siècle, pour comprendre le totalitarisme et tenter de le prévenir. Nous l'avons vu, Hannah Arendt tente de sauver la philosophie en réhabilitant le jugement pour rester dans une brèche entre passé et futur. George Orwell, lui, a le « désir de faire avancer le monde dans une certaine direction, de modifier l'idée que se font les autres du type de société pour lequel il vaut la peine de se battre »¹⁰¹. Le projet de George Orwell n'a donc

⁹⁹ Aron, Raymond, *Machiavel et les tyrannies modernes*, *Op. cit.*

¹⁰⁰ Orwell, George, « Pourquoi j'écris », *Op. cit.*

¹⁰¹ *Ibidem.*

pas seulement été d'écrire un livre contre le totalitarisme mais bien de promouvoir un modèle nouveau, c'est ce qui fait de lui un véritable penseur politique.

Les motivations politiques de George Orwell semblent aussi urgentes que celles que présentent Hannah Arendt. Pour illustrer le caractère pressant de cet engagement politique, on peut citer plusieurs articles de George Orwell : « Ce à quoi je me suis le plus attaché au cours de ces dix dernières années, c'est de faire de l'écriture politique un art à part entière. Ce qui me pousse au travail c'est toujours le sentiment d'une injustice et l'idée qu'il faut prendre parti [...] Il s'agit de concilier les goûts et les dégoûts définitivement enracinés en moi avec les activités essentiellement publiques, non individuelles, que l'époque impose à chacun d'entre nous »¹⁰². Ainsi, nous retrouvons l'idée de la nécessité de prendre parti et de comprendre les goûts et les dégoûts d'un homme qui vit au XX^e siècle, afin de reparticiper aux affaires publiques, idée commune de George Orwell et Hannah Arendt, malgré des méthodes différentes. Dans un article écrit pour *Tribune*, le 26 Octobre 1945, George Orwell définit « Qu'est ce que la science ? ». Nous avons vu précédemment que Hannah Arendt rejette la science moderne car, selon elle, celle-ci tend à vouloir rassurer l'homme et instaurer un déterminisme qui est finalement plus dangereux que bon pour l'homme car il est anti-traditionnaliste. Dans cet article, les positions de George Orwell semblent proches de celles de Hannah Arendt. En effet, selon lui :

« cette ambiguïté en partie délibérée quant au sens du mot science recèle un grand danger. La revendication d'une meilleure éducation scientifique repose sur l'idée qu'un individu qui aura reçu une formation scientifique abordera par la même tous les sujets avec plus d'intelligence. On suppose ainsi que les opinions politiques d'un scientifique, ses appréciations dans les domaines sociologique, moral ou philosophique, voire artistique, ont plus de valeur que celle d'un profane ? En d'autre terme le monde serait plus vivable si les scientifiques étaient aux commandes »¹⁰³.

Cette dernière phrase semble faire écho à la crainte de Hannah Arendt sur une science qui tenterait à tout moment d'expliquer le monde, alors même que, selon elle, là est le danger, une des causes de la perte de la tradition et donc avec elle de la « faculté de juger » affirmée par Hannah Arendt. Ces pertes semblent être constatées de manière différente par George Orwell. En effet, ce dernier constate que faire de la science ne permet pas de savoir juger. « On voit donc que la seule compétence dans une ou plusieurs sciences exactes, même lorsqu'elle est associée à des dons remarquables, n'est d'aucune

¹⁰² *Ibidem*, p. 25.

¹⁰³ Orwell, George, « Qu'est ce que la science », in *George Orwell, Essais, articles, lettres*, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 4, Ivrea, 1995-2001, p. 18.

façon le gage d'une disposition à l'humanité ou à l'esprit critique »¹⁰⁴. Le rejet de la valorisation des sciences dites dures à la perte des sciences humaines et sociales est aussi pour George Orwell un vrai danger, celui de se retourner vers celles-ci pour expliquer le monde :

« Cela signifie seulement que l'éducation scientifique des masses fera peu de bien, et probablement beaucoup de mal, si elle se réduit davantage de physique, de chimie ou de biologie, au détriment de la littérature et de l'histoire. Elle aura probablement pour effet sur l'homme ordinaire de restreindre l'envergure de sa réflexion et d'accroître son mépris pour les connaissances qu'il ne possède pas »¹⁰⁵.

La crise de la culture de Hannah Arendt théorise une brèche entre passé et futur dans laquelle il faut vivre, afin de sauver la philosophie, afin de savoir juger. Pour George Orwell, le problème ne se situe pas seulement entre passé et futur, mais aussi et surtout entre une « tradition », « culture » nationale dans une démocratie imparfaite et une révolution dans cette tradition pour régler les injustices. Ainsi, selon lui, dans *Le lion et la licorne*, « Les nations n'échappent pas à leur passé par la magie d'une révolution »¹⁰⁶. George Orwell prône un patriotisme contre l'hédonisme des sociétés totalitaires, contre le conservatisme aussi : « Le patriotisme n'a rien avoir avec le conservatisme. Bien au contraire, il s'y oppose, puisqu'il est essentiellement une fidélité à une réalité sans cesse changeante et que l'on sent pourtant mystiquement identique à elle-même. C'est un pont entre le futur et le passé. »¹⁰⁷. La « brèche » de George Orwell se situe donc entre passé et futur dans la capacité de l'homme à conserver sa culture nationale dans tous les changements de la société.

2 - Un « anti-progressisme » et une crainte des dérives de la modernité

George Orwell, comme Hannah Arendt est un « anti-progressiste »¹⁰⁸ et anti-moderne. En effet, pour Hannah Arendt le totalitarisme est un phénomène moderne dont le paradigme est le camp de concentration qui veut déshumaniser l'homme. George Orwell lui, se positionne différemment dans son opposition à la modernité mais n'en reste pas moins anti-moderne et « anti progressiste ». Pour commencer, dans *Le lion et la licorne*, George Orwell définit « [...] ces hommes véritablement modernes que sont les nazis et les

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰⁶ Orwell, George, « le Lion et la licorne », *Op. cit.*, p. 131.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 133.

¹⁰⁸ Nous précisons que le terme est entre guillemets car nous pensons qu'en fait cette pensée est réellement progressiste mais ne correspond pas à une certaine vision du progrès.

fascistes ».(p 93). George Orwell, en effet, est tout d'abord comme Raymond Aron et Hannah Arendt contre l'idée de « faire table rase du passé ». Cette conception de l'histoire suppose que celle-ci soit linéaire et que l'on avance toujours vers un mieux, George Orwell est pour l'utilisation raisonnée de la technique à l'appui de l'homme :

« Si quelqu'un commençait par se demander : Qu'est-ce que l'homme ? Quels sont ses besoins ? Quelles est pour lui la meilleure façon de se réaliser ? On découvrirait que le fait d'avoir le pouvoir d'éviter tout travail et de vivre de la naissance à la mort dans la lumière électrique en écoutant de la musique en boîte n'est nullement une raison pour vivre de cette manière. L'homme a besoin de chaleur, de loisirs, de confort et de sécurité : il a aussi besoin de solitude, d'un travail créateur et du sens du merveilleux. S'il reconnaissait cela, il pourrait utiliser les produits de la science et de l'industrie en fondant toujours ses choix sur ce même critère : est-ce que cela me rend plus humain ou moins humain ? »¹⁰⁹.

George Orwell, comme Hannah Arendt, possède une sensibilité aux possibles dérives de la modernité, il semble qu'il considère que le premier danger de la modernité ne vient pas de l'extérieur mais bien de celle-ci. George Orwell cible un danger principalement c'est celui de l'intervention de l'État et du marché sur la vie de l'homme et les limites à partir desquelles la condition de l'homme moderne devient inacceptable, les limites à partir desquelles la dignité humaine n'existe plus. George Orwell écrit une lettre à Humphry House, le 11 avril 1940 dans laquelle il déclare « Tout ce que nous avons fait, c'est d'avancer jusqu'à un point qui pourrait permettre une véritable amélioration de la vie humaine ; celle-ci ne sera possible que si nous reconnaissons que la morale commune (*common decency*) est nécessaire. Mon principal espoir concernant le futur réside dans le fait que les simples gens n'ont jamais renoncé à leur code moral »¹¹⁰.

3 - Changer la politique ? Le bourgeois de Hannah Arendt et l'intellectuel de George Orwell

Les théories de Hannah Arendt et de George Orwell sont des théories différentes. Pourtant, nous pouvons tout de même montrer que le problème que se pose les deux auteurs est celui de la participation politique dans une démocratie. En effet, George Orwell déplore que l'homme ordinaire n'y participe pas ou peu, alors que pour Hannah Arendt le citoyen est un homme qui participe activement à la politique, ils esquissent tous deux des figures « repoussoir » l'Intellectuel et le Bourgeois.

¹⁰⁹ Orwell, George, « *Tribune*, 11 Janvier 1946 », *Op. cit.*

¹¹⁰ Orwell, George, « lettre à Humphry House, le 11 avril 1940 », in *George Orwell, Essais, articles, lettres*, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 1, Ivrea, 1995-2001, p. 660.

Pour Hannah Arendt : « le bourgeois » s'occupe exclusivement de son existence privée et ignore totalement les vertus civiques. Au sein de la société bourgeoise, toutes les activités proprement humaines, l'agir, le penser et le juger se « transforment toutes en activités de concepts personnifiés »¹¹¹. Le bourgeois, est pour Hannah Arendt l'exact opposé du citoyen. George Orwell oppose à « l'homme ordinaire » l'intellectuel, dont le but on la vu est de protéger ses intérêts. L'intellectuel, selon George Orwell, est toujours à la recherche de mérite et par conséquent de pouvoir. On peut faire un parallèle entre « le bourgeois » de Hannah Arendt et « l'intellectuel » de George Orwell sans difficulté. George Orwell dans *Le lion et la licorne* écrit ceci : « au cours des vingt dernières années, le point de vue négatif, la mentalité de fainéant qui a été mise dans la gauche anglaise, les ricanements des intellectuels devant le patriotisme et le courage physique, l'effort obstiné pour saper le moral des anglais et répandre une attitude de je-m'en je-m'en-foutisme hédoniste, tout cela n'a fait que du mal ». Dans *1984*, O'Brien qui se fait passer pour un dissident du parti, qui en fait en est un des plus fervents participants, représentent les intellectuels. C'est lui même qui a écrit le livre de Goldstein censé être le livre d'un opposant politique au régime. On peut lire dans ce livre « la nouvelle aristocratie était composée pour la plus grande part de bureaucrates, de savants, de techniciens, de leaders syndicaux, d'experts en publicité, de sociologues, d'enseignants et de politiciens professionnels »¹¹².

Hannah Arendt a toujours un doute sur la politique moderne en ce sens qu'elle a peur que celle-ci disparaisse totalement mais qu'elle espère la voir perdurer et s'améliorer. Dans la tradition de Rosa Luxembourg, Hannah Arendt tient à fonder l'État sur la participation populaire même si Francis Moreault montre que Hannah Arendt n'a pas toujours tranchée pour celle-ci. George Orwell écrit dans le même doute, la même angoisse, il écrit ainsi dans « littérature et totalitarisme » « si le fascisme l'emporte je suis fini en tant qu'écrivain » et dans *Le lion et la licorne* « Si nous réussissons à faire comprendre que la victoire sur Hitler implique la disparition des privilèges de classe, la grande masse des gens ordinaires [...] sera certainement avec nous ». Que ce soit George Orwell ou Hannah Arendt, il semble que seul un individu guidé par une vision optimiste des rapports humains et de la politique est en mesure d'adhérer à leur théorie. Dans une de ces conférences pour l'université de tous les savoirs Monsieur Ménissier ouvrait un vaste débat sur Hannah Arendt et Léo Strauss et les « humanités réactionnaires », il serait

¹¹¹ Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1983, p. 181.

¹¹² Orwell, George, *1984*, *Op. cit.*, p. 291.

intéressant de voir si George Orwell est un « humaniste réactionnaire » ou bien juste un révolutionnaire « anti-progressiste » et anti-moderne.

Partie 3

Repenser l'homme : Hannah Arendt, George Orwell et

Raymond Aron

Dans cette partie, il s'agit de voir comment chaque auteur pense l'homme. Ainsi, nous verrons comment chacun d'eux pensent la politique et la liberté des hommes. Hannah Arendt, George Orwell et Raymond Aron présentent trois conceptions fort différentes de l'homme . Comment Hannah Arendt préfère, en l'explicitant, une *condition* de l'homme plutôt qu'une *nature humaine* ? Comment George Orwell théorise sa conception de la nature humaine, mais aussi de ces conditions de vie dans ses articles, ses ouvrages et plus particulièrement dans *1984* ? Enfin, a quel point la méthode de Raymond Aron exclue-t-elle la pensée d'une nature humaine, mais aussi conduit-elle à une conception de la liberté de l'homme réduite ?

Chapitre 6 – Hannah Arendt, la préférence de la *condition humaine*

Hannah Arendt n'a jamais cherché à expliquer les événements du XX^e siècle par une étude seulement historique et sociologique, comme nous l'avons dit au dessus, elle se considère comme théoricienne politique, elle cherche toutes les ressources possibles dans la pensée humaine pour tenter de répondre aux événements. La question de la nature humaine, ou plutôt de sa remise en cause, et l'affirmation de la condition humaine est déjà présente dans *Les origines du totalitarisme* et se retrouve dans la quasi totalité de son œuvre :

« le dessein des idéologies totalitaires n'est donc pas de transformer le monde extérieur, ni d'opérer une transmutation révolutionnaire de la société, mais de transformer la nature humaine en elle-même. »¹¹³. Pour elle, « C'est la nature humaine en tant que telle qui est en jeu ; et même s'il semble que ces expériences ne réussissent pas à changer l'homme, mais seulement à le détruire, en créant une société où la banalité nihiliste de l'homo homini lupus est réalisée de manière conséquente, on ne devrait jamais perdre de vue les nécessaires limites d'une expérience qui requiert un contrôle global des résultats concluant »¹¹⁴.

De plus, elle y consacre un ouvrage en particuliers, *La condition de l'homme moderne*. Dans ces ouvrages, Hannah Arendt entreprend une véritable anthropologie philosophique en réalisant une généalogie de concepts tels que notamment La Nature et l'Histoire.

¹¹³Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, édition établie sous la dir. P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002, p. 810.

¹¹⁴*Ibidem*, p. 811.

1- La critique de Eric Voegelin face à la conception arendtienne du totalitarisme :

Eric Voegelin a fortement critiqué *Les origines du totalitarisme*, en effet, il définit le totalitarisme comme une maladie, comme « la putréfaction de la civilisation occidentale qui avait désormais infecté le corps de l'humanité »¹¹⁵. Face à cette critique, Hannah Arendt maintient une interprétation du totalitarisme différente : il aurait entraîné une mutation de la nature humaine. Pour Eric Voegelin, l'idée même de changer de nature est contradictoire :

« Une " nature " ne peut être changée ou transformée. Un " changement de nature " est une contradiction dans les termes : toucher à la " nature " d'une chose signifie détruire cette chose. Concevoir l'idée d'un " changement de la nature " de l'homme (ou de quoi que ce soit d'autre) est un symptôme de l'effondrement intellectuel de la civilisation occidentale. L'auteur adopte en réalité l'idéologie immanentiste. Elle conserve son " ouverture d'esprit " pour ce qui concerne les atrocités totalitaires. Elle considère la question d'un " changement de nature " comme un sujet qui ne saurait être tranché que par " expérimentation " ; puisque " l'expérimentation " n'a pas pu encore bénéficier des opportunités offertes par un laboratoire global, la question doit demeurer pour l'instant en suspens »¹¹⁶.

En effet, Hannah Arendt s'efforce de démontrer dans la troisième partie de *Les origines du totalitarisme*, comment le totalitarisme efface les traces de culture en ignorant les droits de l'Homme et les droits du citoyens dans les camps, ramenant ainsi l'homme au rang d'espèce, niant la pluralité de l'humanité, faisant du prisonnier un être n'ayant pour but que la survie. Pour elle, « Le régime totalitaire ne fait pas qu'amputer les libertés, ou qu'abolir les libertés essentielles ; il ne réussit pas non plus, du moins à notre connaissance, à extirper du coeur des hommes l'amour de la liberté. Il détruit le seul préalable indispensable à toute liberté, tout simplement la possibilité de se mouvoir qui ne peut exister sans espace »¹¹⁷. Pour la théoricienne politique, cette dénaturation de l'homme est plus qu'un « isolement » c'est une « désolation ».

La transformation de la nature de l'homme expérimentée par le totalitarisme aboutie en fait, selon Hannah Arendt, à faire vivre l'homme hors du « monde » sur un mode d'être « dégénéré et impropre ». Pour elle, l'homme n'a pas de nature, il n'y a pas d'essence fixe et immuable de la nature humaine, mais il y a une condition humaine si flexible que le régime politique peut la mettre sous influence, et détourner l'homme comme l'a fait le

¹¹⁵ Voegelin, Eric, « The Origins of Totalitarianism » *Review of Politic*, in Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, ed. dirigée par P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002, p. 965.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, *Op. cit.*, p. 821.

totalitarisme. Ce que l'auteur théorise ici, c'est la remise en cause d'une nature humaine, après l'expérience totalitaire, qui pousse en fait à constater son discrédit et à redéfinir les conditions humaines de l'existence. C'est ce que nous allons tenter de mettre en évidence.

Hannah Arendt montre en quoi le concept de nature humaine est discrédité au profit de celui de condition humaine, alors que Eric Voegelin critique cette démarche :

« L'argument prend son point de départ dans la conclusion qu'elle fait sur la " nature de l'homme " : " Seule la tentative criminelle de la nature de l'homme correspond à notre intuition tremblante de l'impossibilité de considérer désormais aucune nature, pas même la nature de l'homme, comme la mesure de toute chose " – phrase qui, à supposer qu'elle ait un sens, peut seulement signifier que la nature de l'homme cesse d'être la mesure dès lors qu'un imbécile conçoit l'idée de la changer »¹¹⁸.

Il s'agit donc de voir la généalogie du concept de nature humaine qui explique en fait le choix théorique de Hannah Arendt. Elle clarifie les débats sur le concept de nature humaine, tout en mettant en relief le fait que la nature humaine, elle même, est problématique :

« En réalité, l'expérience des camps de concentration montre bien que des êtres humains peuvent être transformés en spécimens de l'animal humain et que la « nature » de l'homme n'est « humaine » que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non naturel par excellence, à savoir homme »¹¹⁹.

Hannah Arendt entend par « " nature " humaine » ce qui est nature ou naturel dans chaque homme. Ainsi, elle évoque la nature telle qu'on la comprend à l'époque moderne, mais si l'on conserve l'idée que la nature humaine est aussi le sens de l'essence de l'homme, cette dernière est alors sous la détermination principale d'une nature et de ses lois. C'est cette double compréhension de la nature humaine qui fait de ce concept, un concept discrédité. Pour elle, parler de « " nature " humaine » signifie qu'en l'homme, c'est la nature qui fait l'humanité, elle ne croit pas en une nature de l'homme qui serait l'essence de l'homme intelligible par l'homme lui même.

2- Une critique de la modernité à travers la critique des droits de l'homme, la Nature et l' Histoire, une clarification théorique :

Dans la partie II de *Les origines du totalitarisme*, Hannah Arendt montre comment les déclarations des droits de l'Homme (Française de 1789 comme Américaine de 1776)

¹¹⁸ Eric Voegelin, *Op. cit.*

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 806.

expriment l'émancipation de l'homme de toute autorité. Ainsi, elle pointe qu'au XVIII^e siècle, « parler de l'Homme, c'est se référer à un être humain « abstrait » qui ne semblait exister nulle part »¹²⁰. Les droits de l'Homme donnent, selon elle, une double image de l'homme, celle de l'individu que l'on est en communauté et celle de l'homme « naturel ». Elle constate que ce qui est censé être « naturel » chez un homme est en fait accordé par son statut de citoyen. En effet, au XVIII^e siècle, l'autorité des droits de l'Homme est considérée comme autorité de la nature humaine, comme autorité du peuple ou de la nation. Les droits de l'Homme sont considérés comme des droits naturels compris à travers l'émancipation des peuples.

Hannah Arendt montre que l'État-Nation est un produit de la civilisation politique et qu'il est fragile à ce titre. En effet, il réside une tension permanente entre l'État, garant légal des droits, et la nation comme communauté exclusive. L'explosion de l'État-Nation a donc lieu, selon elle, pendant et après la première guerre mondiale à cause de la violation du principe d'égalité devant la loi : « les lois qui ne sont pas égales pour tous se transforment en privilèges, ce qui est contradictoire avec la nature même de l'État-nation »¹²¹. Elle décrit en effet, dans ce chapitre, dans une première sous-partie, « La " nation des minorités " et les peuples sans État »¹²², comment l'État-nation a été victime d'une désagrégation tout d'abord externe victime de l'impérialisme et des mouvements annexionnistes, puis interne après la guerre, notamment par l'incapacité de l'État-nation à résorber le problème des mouvements de masse de réfugiés.

Ainsi, le diagnostic de l'échec des droits de l'Homme pointé par Hannah Arendt commencerait, selon elle, après la Première Guerre mondiale, lorsque les nombreux apatrides n'ont pu ou voulu retrouver une nationalité : « Seule une humanité complètement organisée pouvait faire que la perte d'une patrie et de statut politique revienne à être expulsé de l'humanité entière »¹²³. Pour Hannah Arendt, les camps de réfugiés présents dans tous les pays sont une sorte de précurseur des camps de la mort. L'auteur passe de son constat sur les droits de l'Homme à une réflexion sur un droit à la condition humaine. « Ce qu'aujourd'hui il nous faut bien appeler un " droit de l'homme " aurait passé (dans l'antiquité) pour une caractéristique générale de la condition humaine »¹²⁴. Ainsi, on passe d'une conception naturelle des droits de l'Homme à une conception de la condition

¹²⁰ Arendt, Hannah, *Les Origines du Totalitarisme*, Op. cit., p. 592.

¹²¹ *Ibidem*, p. 591.

¹²² *Ibidem*, p. 564

¹²³ *Ibidem*, p. 599

¹²⁴ *Ibidem*.

humaine qui ne peut donc être basée sur la nature humaine, c'est ce mouvement que nous voulons tenter de retracer.

Hannah Arendt a, à travers les concepts et l'analyse de la « " nature " humaine » et de « l' Histoire », entamé une véritable critique de la modernité et de ses valeurs. Elle constate que la conception de l' Histoire moderne coïncide avec l'idée moderne de la nature humaine, et selon elle ce n'est pas un hasard. La théoricienne politique entend montrer que c'est la modernité qui fait naître une notion de processus historique : « La technologie, base sur laquelle les deux domaines de l'histoire et de la nature se sont rencontrés et interpénétrés l'un l'autre à notre époque, renvoie à la connexion entre les concepts de nature et d'histoire, tels qu'il sont apparus avec la naissance de l'époque moderne aux XVI^e et XVII^e siècles. La connexion a lieu dans le concept de processus »¹²⁵.

Le processus dont parle Hannah Arendt lie à la fois l' Histoire et les Sciences de la Nature : « Le fait fondamental, quant au concept moderne de l' Histoire, est qu'il est né dans les mêmes XVI^e et XVII^e siècles qui inaugurèrent le développement gigantesques des sciences de la nature »¹²⁶. « Depuis le XVII^e siècle, ce sont des processus qui ont constitué la préoccupation principale de la recherche scientifique, naturelle aussi bien qu'historique »¹²⁷. C'est ici, qu'intervient la fameuse critique des droits de l'Homme par Hannah Arendt. Au XVIII^e siècle, la nature est mise en avant pour s'opposer à l'idée que les droits humains sont historiques, dans le même temps s'impose l'idée de nature déterminante en l'homme. Au XVIII^e siècle, selon Hannah Arendt, on s'émancipe de l' Histoire au sens ou, dès le début de l'époque moderne, le rationnel s'impose et l'on choisit de se placer sous l'autorité de la raison, plutôt que celle du passé et de la Tradition. Le concept de nature humaine, dont se sert le XVIII^e siècle, ne s'oppose pas à l'idée de progrès indéfini, mais la favorise. Si comme nous l'avons montré, on ne peut parler de nature humaine sans penser d'abord à la naturalité de l'homme, cette conception de la Nature est pour Hannah Arendt significative de l'époque moderne, constituée de processus qui répondraient à des lois de la nature humaine.

Hannah Arendt instaure tout de même une différence entre la révolution française et la révolution américaine. En effet, elle pointe le fait qu'en France la nouvelle organisation politique est fondée à la fois sur l'autorité des droits naturels de l'Homme mais aussi au nom d'un droit naturel du peuple. Dans *Essai sur la révolution*, Hannah Arendt pointe que

¹²⁵ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *Op. cit.*, p. 83.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 73.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 78.

dans les deux révolutions le droit naturel à été invoqué mais qu'en France le naturalisme est bien plus fort car, selon elle, le pouvoir français résidait sur une violence naturelle, alors que aux États Unis le pouvoir reposait sur le consentement et les promesses mutuelles. Malgré l'invalidité historique de cette théorie, il nous semblait important de montrer la distinction que fait Hannah Arendt pour comprendre son rejet de la nature humaine : « Aussi toute la question des droits de l'Homme se trouva-t-elle bientôt inextricablement mêlée à la question de l'émancipation nationale »¹²⁸. Elle constate en fait que les droits de l'Homme ne sont plus considérés comme naturels et comme volonté du peuple, qu'ils désignent en fait un homme qui n'existe pas hors de la citoyenneté. Ainsi, les droits de l'Homme sont naturels parce qu'ils sont ce que le peuple veut naturellement.

« Le positivisme et le progressisme du XIX^e siècle ont dénaturé cette finalité d'égalité humaine lorsqu'ils ont prétendu démontrer ce qui n'est pas démontrable, à savoir que les hommes seraient égaux par nature et différents seulement par l'histoire et les circonstances »¹²⁹.

Ainsi, selon Hannah Arendt, la volonté au XIX^e siècle de définir l'égalité humaine dans la Nature est révélatrice d'une chose : la nature est la seule autorité dans le monde moderne et ce monde est vicié. Selon *Les origines du totalitarisme*, l'idée de l' Histoire comme processus apparaît dans la pensée de Hobbes, l'auteur de *Les origines du totalitarisme* le considère comme un représentant de la pensée bourgeoise, des idées d'accumulation indéfinie du capital qui triomphe au XIX^e siècle. L'expansionnisme apparaît comme nécessaire parce qu'il relève de la nature. L'idée de l' Histoire comme processus naturel et d'une nécessaire d'expansion sans fin débouche sur les conceptions impérialistes et totalitaires.

L'homme aujourd'hui, selon elle, s'émancipe de cette conception de la nature humaine : « l'homme du XX^e siècle s'est émancipé par rapport à la nature exactement comme l'homme du XVIII^e siècle s'était émancipé par rapport à l'histoire »¹³⁰. Par l'action de l'homme, la nature révèle un aspect sinistre à la fois dans l'homme, mais surtout à travers l'action de l'homme dans la nature . La perte de confiance en la nature humaine est liée à un doute sur la nature en général. Dans la conception moderne, ce qui est par nature est aussi ce qui se produit naturellement, c'est pourquoi la communauté politique ne peut plus apparaître comme existant par nature. La nature humaine se trouve donc nécessairement associée à la nature comme l'ensemble des choses arrivées naturellement

¹²⁸ Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, *Op. cit.*, p. 592.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 517.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 601.

dans un ordre naturel. La notion de nature humaine reste problématique, en effet, parler de nature humaine revient à, en quelque sorte, traiter de l'essence de l'homme un moyen de comprendre l'humanité. En effet, sur le plan physique, il ne semble pas y avoir de problème, encore que nous avons découvert que nous possédions 99% de chromosomes en commun avec une variété de singe, mais sur le plan des valeurs, les choses se compliquent encore plus. Parler de nature humaine, c'est tenter de définir ce qui fait qu'un homme est un homme. Hannah Arendt n'exclût donc pas le sens traditionnel de la nature humaine, mais, si elle existe, ce sens est inaccessible. Dans une telle perspective, une nature humaine quel qu'en soit le sens, n'a plus de rôle déterminant dans l'humanité. Pour Hannah Arendt le naturalisme moderne conduit au discrédit de ce concept dans toutes ces acceptions.

3- Le retour aux Anciens, la condition humaine et la « banalité du mal » :

Hannah Arendt ayant écarté le concept de nature humaine étant donné les modifications qu'ont apporté la modernité à ce concept, elle effectue son traditionnel retour aux Anciens. L'idée aristotélicienne de l'homme comme étant un être naturellement politique n'implique pas que la communauté politique humaine se produise naturellement et qu'elle ne soit pas le fruit de l'action intelligente de l'homme. Ainsi, nous voyons bien quelle est la justification du rejet de la nature humaine entendue comme à l'époque moderne.

Dans le *Politique* de Platon, le dialogue entre Socrate le Jeune et l'Étranger nous renseigne sur de la conception de l'humanité comme un genre, que cette définition de l'homme ne doit pas être une simple généralisation de l'homme mais doit tenter d'être non subjective, si tant est que cela soit possible, et enfin, que l'humanité soit prise comme une catégorie logique et biologique en tant que telle. Selon cette définition de la nature humaine en tant que genre, on voit bien qu'aucune valeur particulière ne lui est affectée. Selon Aristote, le genre exprime : « Genre, race, exprime d'abord la génération ininterrompue des êtres ayant la même forme. On dit, par exemple, en tant que subsistera le genre humain, c'est-à-dire en tant qu'il y aura génération ininterrompue des hommes. »¹³¹. Aristote continu en précisant ainsi que le premier élément constituant, qui est affirmé dans l'essence, c'est le genre : « Enfin, dans les définitions, (le commentateur précise : pris au sens de notions universelle embrassant les substances qu'elle contient), ce qui est comme le premier élément constituant qui est affirmé dans l'essence, c'est le genre, dont les

¹³¹ Aristote, *La Métaphysique*, Tome I, édition de J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 315, n°28.

qualités sont appelées des différences »¹³². Selon Aristote, le genre humain est un lien par la naissance commune à tous dans laquelle doit être produite l'essence de l'homme, et ainsi définir sa nature sur le plan de l'origine et de l'essence de l'homme. Ainsi, dans les *Politiques*, Aristote affirme la naturalité de la Cité, au sens ancien du terme, et l'homme en tant que « animal politique », ainsi l'humanité est définie non pas seulement par l'individu, mais de manière collective et bien comme un genre. En effet, l'homme est différent de l'animal en ce sens qu'il doit lui même réaliser sa spécificité : sa politicalité. Le langage, pour Aristote, sert à l'homme pour exprimer ses valeurs et participer ainsi à la communauté.

Hannah Arendt constate que les grecs séparent la vie privée, de la vie publique. En effet, la vie privée *idion* s'applique dans l'*oikos* c'est à dire la maisonnée. Dans cette maisonnée, l'homme grec commande et exerce sa violence et sa domination sur les femmes, les enfants et les esclaves. Ainsi, par le contrôle de ces derniers, il fait en sorte que les besoins vitaux de la maisonnée soient satisfaits tous les jours, faisant ainsi de la condition humaine du travail la vie. L'homme grec était ainsi libre pour s'adonner à l'action politique. La vie publique des grecs, *koinon*, se déroule dans la *polis* toujours en dehors de la maisonnée (*oikos*). Ainsi, l'action politique grecque requérait d'être ensemble à l'*agora* pour parler (*lexis*) et agir (*praxis*). Ainsi, l'action politique grecque était concertée, toujours nouvelle et donc par la même infinie. Pour Hannah Arendt, la *polis* grecque palliait la fragilité de l'exercice politique par l'entretien d'une mémoire politique commune : « l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent »¹³³. La politique grecque, pour Hannah Arendt, donne naissance à une véritable réflexion sur la condition humaine et non plus seulement au niveau du travail mais à tous les niveaux et cela dans la *polis*, espace nécessaire pour affronter ses semblables en politique. La liberté des grecques, selon Hannah Arendt, est politique en ce sens que seul le citoyen se réunit, à le droit à la parole et le droit d'agir de concert avec les autres, en donnant son point de vue. Ainsi, la notion de « *common sense* » de Hannah Arendt, c'est à dire la mise en commun des arguments les meilleurs, qui engendre l'action politique grecque, doit être au fondement du citoyen moderne. Partant de là ; nous l'avons dit, la *Res publica* romaine intéresse aussi Hannah Arendt. Les Romains partageaient avec

¹³² Aristote, *La Métaphysique*, Tome I, édition de J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 315-316, n°28.

¹³³ Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2e ed., 1983, p. 258.

les Grecs la séparation entre la vie privée et la vie publique¹³⁴. Hannah Arendt insiste sur le fait que chez les romains, notamment dans la pensée du commencement chez Saint Augustin, la liberté politique est l'acte même de fondation. Après la disparition de la citoyenneté ancienne, Machiavel, selon Hannah Arendt, actualise le concept de liberté chez les Grecs dans la notion de *virtù* : « la liberté comme inhérente à l'action est peut être illustrée le mieux par le concept de *virtù*, l'excellence avec laquelle l'homme répond aux occasions que le monde lui révèle sous la forme de *fortuna* ». ¹³⁵ Le courage consiste ici « dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi » ¹³⁶. Le courage est donc la condition à l'expérience de la liberté politique, la condition pour atteindre « le domaine supérieur », la vie politique. ¹³⁷ Ainsi, Hannah Arendt effectue une sorte de chronologie de la " naissance de la politique " et de son évolution.

Comme nous l'avons vu, la modernité qui met en avant le droit de l'homme de se donner des lois (l'autonomie) a pourtant naturalisé le droit et le pouvoir de se faire homme et s'en est remise au processus de l' Histoire. Hannah Arendt s'emploie à réaffirmer le sens politique et non naturel de la liberté humaine pour combattre les dangers de la modernité. Elle présente la liberté humaine comme la liberté d'agir et de s'exprimer avec les autres au sein du « monde », cela ne signifiant donc pas que l'homme se fabrique lui même seul et pour lui-même. Ainsi, selon l'auteur la nature produit la pluralité humaine, cette dernière est en faite la condition du politique, au sens de condition à la création d'un espace véritablement public, mais pour Hannah Arendt, comme nous l'avons vu, il est sûr que la nature ne produit pas l'homme en tant que politique. La nature produit la condition humaine mais elle ne produit pas une essence de l'homme. Le chapitre premier de *La condition de l'homme moderne* souligne que la condition humaine ne se confond pas avec la nature humaine, laquelle, si elle existe, est inaccessible à l'homme :

« Le problème de la nature humaine, problème augustinien [...] paraît insoluble aussi bien au sens psychologique individuel qu'au sens philosophique général. Il est fort peu probable que, pouvant connaître, déterminer, définir la nature de tous les objets qui nous entourent et qui ne sont pas nous, nous soyons jamais capables d'en faire autant pour nous-mêmes : ce serait sauter par-dessus notre ombre. De plus, rien ne nous autorise à supposer que l'homme ait une nature ou une essence comme en ont les autres

¹³⁴ Arendt, Hannah, « Public Rights and Private Interests. In response to Charles Frankel », in M. Mooney et F. Stuber (dir.), *Small Comforts for Hard Times : Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press, 1977, p. 108

¹³⁵ Arendt, Hannah, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Op. cit., p. 199.

¹³⁶ Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Op. cit., p. 244.

¹³⁷ *Ibidem*.

objets. En d'autres termes, si nous avons une nature, une essence, seul un dieu pourrait la connaître et la définir, et il faudrait d'abord qu'il puisse parler du " qui " comme d'un " quoi ". Notre perplexité vient de ce que les modes de connaissance applicables aux objets pourvus de qualités " naturelles ", y compris nous-mêmes dans la mesure restreinte où nous sommes des spécimens de l'espèce la plus évoluée de la vie organique, ne nous servent plus à rien lorsque nous posons la question : Et qui sommes-nous ? C'est pourquoi les tentatives faites pour définir la nature humaine s'achèvent presque invariablement par l'invention d'une divinité quelconque [...] mais le fait que les essais de définition de la nature de l'homme mènent si aisément à une idée qui nous frappe comme nettement « surhumaine » et s'identifie par conséquent avec le divin, peut suffire à rendre suspect le concept même de nature humaine »¹³⁸.

Nous l'avons vu, ceci est un développement précis sur ce qui est déjà accompli dans *Les origines du totalitarisme*. Pour Hannah Arendt l'appartenance au monde et à la communauté n'était pas inscrite dans le droit car elle fait partie de la condition humaine et qu'avant le totalitarisme, on ne pensait pas pouvoir la perdre. En effet, ce qui a changé, selon elle, c'est le fait que tout homme peut, depuis la Première Guerre mondiale, être expulsé de toute communauté par une décision politique. Ainsi, « Sa perte rend toute parole hors de propos, ainsi que celle de tous les rapports humains, la perte, autrement dit, de certaines caractéristiques les plus fondamentales de la vie humaine »¹³⁹. Hannah Arendt ne se réfère pas à une condition humaine grecque inexistante, mais, comme à son habitude, elle met en avant un héritage de la pensée aristotélicienne de la nature de l'homme. Bien sûr, Aristote ne fait pas la différence entre nature et condition : selon lui l'homme est politique par nature et sa naissance ne peut être remise en cause. Mais Hannah Arendt prend acte après les totalitarismes que la condition de l'homme n'est pas naturelle et que la condition humaine est éventuellement un droit à cette condition. La condition humaine semble ainsi dépendre de l'agir politique humain, ce dernier n'étant pas naturel. La condition humaine dépend du politique, de la possibilité d'agir en politique et cela même dépend de la condition de l'action politique : appartenir à une communauté, avoir place parmi d'autres dans un espace commun.

Selon Hannah Arendt, protéger sa condition humaine n'est possible que dans et par l'action, en tant que membre d'une communauté politique. Elle construit à partir de sa théorie le concept de « banalité du mal » en prenant l'exemple de Eichmann. Pour elle, ce

¹³⁸ Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 19-20.

¹³⁹ Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, p. 599-600.

dernier est totalement victime de la « désolation » et il a recherché une valorisation dans son travail quotidien, malgré le fait qu'il fallait organiser un génocide : « Mis à part l'extraordinaire intérêt qu'il manifestait pour son avancement, Eichmann n'avait aucun mobile ; et le seul carriérisme n'est pas un crime »¹⁴⁰. Hannah Arendt met le doigt sur un point important : « l'ennui avec Eichmann, c'est précisément qu'il y en avait beaucoup qui lui ressemblaient et qui n'étaient ni pervers ni sadiques, qui étaient, et sont encore, effroyablement normaux »¹⁴¹. Ainsi, Eichmann ne serait pas un homme corrompu par nature, mais le mal qu'il fait est banal car il est le reflet d'un mal accompli sans jugement, sans raison. Hannah Arendt rejette l'appellation « meurtrier » pour Eichmann, qui n'avait pas selon elle d'intentions pour faire le mal, mais pour autant elle justifie sa peine :

« Et parce que vous avez soutenu et exécuté une politique qui consistait à refuser de partager la terre avec le peuple juif et les peuples d'un certain nombre d'autres nations – comme si vous et vos supérieurs aviez le droit de décider qui doit et ne doit pas habiter cette planète – nous estimons que personne, qu'aucun être humain, ne peut avoir envie de partager cette planète avec vous. C'est pour cette raison, et pour cette raison seule, que vous devez être pendu »¹⁴².

Pour chacun et pour tous, il est donc clair que la condition humaine dépend, en dernier ressort, de la façon dont les hommes existent, c'est à dire agissent les uns parmi les autres. Dans la théorie qu'elle propose de la condition humaine, Hannah Arendt différencie la « *vie active* » composée du *travail*, de *l'œuvre* et de *l'action*, de la « *vie contemplative* », processus dévorant de la nature et de la vie. La condition humaine se distingue des multiples conditions qui conditionnent la vie humaine et le problème est de définir une condition véritablement humaine car il ne suffit pas qu'elle soit réalisée par l'homme.

Là est l'apport de *la condition de l'homme moderne*, ce livre met en évidence ce conditionnement des modes d'être humain. À travers ces positionnements, Hannah Arendt critique la modernité et les menaces qu'elle représente pour l'homme. Ainsi, dans son analyse de la société moderne, Hannah Arendt pointe comme dans le totalitarisme une sorte de « réduction de l'humain à l'animalité instinctive » dans la figure de l'animal politique et de l'animal laborieux. En effet, dans cet ouvrage Hannah Arendt fait une critique virulente de la notion de travail moderne comme une activité dans laquelle l'homme est victime d'une « nouvelle *barbarie* » qui l'empêche d'œuvrer et d'agir, chose

¹⁴⁰ Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, dir. P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002.

¹⁴¹ Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, dir. P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002, p. 1284.

¹⁴² *Ibidem*, p. 1287.

sans lesquelles la dignité humaine, selon Hannah Arendt, n'existe pas. Pour elle, en effet, le travail est une condition fondamentale de l'homme, mais la modernité a survalorisé le travail par rapport aux autres activités et a transformé l'œuvre et l'action en travail, le travail devient donc la base des échanges humains instaurant ainsi une nouvelle forme de « désolation » dans le fait que l'homme non rentable devient superflus. Hannah Arendt craint une dénaturation possible par la réappropriation de la vie organique par la société moderne¹⁴³.

4- La condition humaine comme limite, droit ou norme ?

Il semblerait que, pour Hannah Arendt, la condition humaine puisse servir de limite, tout d'abord, dans la vie privée face à la volonté bourgeoise de posséder :

« les possédants qui ne consomment pas mais s'acharnent à étendre leur avoir se heurtent continuellement à une limitation bien fâcheuse, à savoir que les hommes doivent malheureusement mourir. La mort, voilà la véritable raison pour laquelle propriété et acquisition ne pourront jamais devenir un principe politique authentique. Un système social essentiellement fondé sur la propriété est incapable d'aller vers autre chose que la destruction finale de toute forme de propriété. Le caractère limité de la vie de l'individu est un obstacle aussi sérieux pour la propriété en tant que fondement de la société que les limites du globe pour l'expansion en tant que fondement du corps politique »¹⁴⁴.

Hannah Arendt, pour ce qui est de la limite collective et donc spatiale, écrit :

« Au moment même où il semblait que le véritable principe du mouvement perpétuel venait d'être découvert, l'esprit explicitement optimiste de l'idéologie du progrès se voyait ébranlé. Non que quiconque commençât à douter du caractère inéluctable du processus lui-même, mais beaucoup commençaient à voir ce qui avait effrayé Cecil Rhodes, à savoir que la condition humaine et les limitations du globe opposaient un sérieux obstacle à un processus qui ne pouvait ni cesser ni se stabiliser, mais seulement déclencher les uns après les autres toute une série de catastrophes destructrices une fois les limites atteintes »¹⁴⁵.

Cette limite tend à nous montrer la forme d'autorité que peut revêtir la condition humaine, mais il ne va pas de soi de considérer la condition humaine comme un droit pour autant. La condition humaine relève plus de l'ordre de l'existence, que de l'essence et en cela est plus un fait qu'un droit. En envisageant la condition humaine comme droit fondamental de l'homme, Hannah Arendt cherche à résoudre le problème de l'autorité des

¹⁴³ Pour plus de précision sur ce passage, Cf. Ménessier, Thierry, « L'animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt », in Guichet, Jean-Luc, (dir.), *Usages politiques de l'animalité*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 223-252.

¹⁴⁴ Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Op. cit., p. 398.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 396.

droit de l'Homme que nous évoquions au départ. Pour elle, le droit d'avoir des droits est le plus fondamental des droits car il permet d'exister et d'être un homme. La théoricienne politique présuppose donc que des hommes ont existé par le passé dans la condition humaine et dans un véritable espace public, afin que cette condition humaine apparaisse comme un fait, mais aussi comme une norme, une exigence, pour l'existence des hommes, tirant sa force dans le passé pour les hommes du présent et de l'avenir. Entendons nous bien, il ne s'agit pas de reproduire à l'identique cette norme mais bien d'utiliser la tradition et d'en hériter, afin de construire le présent et le futur, d'exister dans la brèche. Cette normativité est particulière (et en est elle une ?) car Hannah Arendt impose la condition humaine comme un devoir être pour les hommes mais sans pour autant vouloir l'inscrire comme un droit. Selon elle, s'il n'existe pas de nature humaine ou en tout cas si elle est inaccessible, l'homme n'est pas libre par nature, la liberté de l'homme n'est pas naturelle. La liberté, selon elle, comme nous l'avons déjà évoqué, est de pouvoir agir de concert dans un monde commun. Elle n'existe donc que comme liberté politique, sans pour autant être l'essence de l'homme. La liberté est donc dans la condition humaine et y est fondamentale car la liberté fait que la condition de l'homme soit et reste humaine. Ainsi, la condition humaine selon l'auteur de *La condition de l'homme moderne*, est le point de départ de l'action et nous avons affaire à une sorte de lien : l'action est productrice de condition humaine. C'est ainsi que Hannah Arendt a revisité le rapport entre l'essence et l'existence de l'homme.

Chapitre 7 - La définition de la nature humaine à travers la *common decency*, les gens ordinaires et Winston Smith :

Nous avons parlé précédemment du socialisme démocratique de George Orwell dont les pierres angulaires sont la « *common decency* » et « les gens ordinaires ». Ainsi, George Orwell place ces espoirs en l'humanité dans ces personnes et ces valeurs. Comment une attitude morale peut-elle avoir une importance politique aussi décisive ? Pourquoi toute entreprise est-elle condamnée à se retourner en son contraire si elle ne s'appuie pas sur la *common decency* ? Pourquoi la *common decency* et l'homme ordinaire sont-ils ce qu'un régime totalitaire s'applique avant toute chose à briser ? La *common decency* peut-elle être la base d'une politique révolutionnaire ? Suffit-elle ?

1- Les « gens ordinaires » et la « common decency » :

George Orwell, bien qu'il ne soit pas théoricien politique au sens propre, dans ses œuvres et dans ses concepts révèle tout de même une pensée politique et un véritable engagement comme nous l'avons vu ci-dessus. En effet, à travers le concept de « gens ordinaires » et de « *common decency* » George Orwell tente de montrer qu'il y a encore des espoirs à avoir en l'humanité, malgré les drames du XX^e siècle. George Orwell commence donc une véritable pensée sur la vie humaine, qu'il est fort enrichissant d'étudier, bien qu'elle soit parfois incomplète.

L'écrivain conçoit l'humanité à travers les gens ordinaires, reste à définir qui ils sont. Sa conception de l'homme ordinaire évolue au fil du temps. Dans un premier temps, comme il est courant dans les années 1930, George Orwell est tenté de définir que les gens ordinaires sont des ouvriers. Cependant, c'est un homme qui ne fait jamais fief de ses expériences et qui tente toujours de rester en contact avec un sens de la vérité et de la réalité. Ainsi, il ne tombe pas dans le travers de *l'angelisation* de la classe ouvrière dès 1935, et en 1948 dans une chronique « À ma guise », dans *Tribune* du 28 Juillet 1944, on peut lire : « Le fait est que cette histoire de supériorité morale des pauvres est une des plus dangereuses formes d'évasion de la réalité que la classe dirigeante ait conçues ». Ainsi, cette *angelisation* des pauvres ne serait en fait pour George Orwell qu'« une sublimation de la lutte des classes », « un artifice plus habile que le mirage de la richesse ».¹⁴⁶ Dans *Un peu d'air frais*, le monologue de George Bowling, représentant de commerce, qui en 1939 fait le bilan de quarante-cinq ans de vie, montre les maux de la société anglaise à partir du XX^e siècle, ce roman est révélateur : George Orwell a élargi la partie des gens ordinaires à la classe moyenne des employés et lui donne accès à la parole à travers son livre.

Le lion et la licorne semble être une sorte de définition de la *common decency* par des valeurs : nationales et anglaises : « Ils (les anglais) ont les vertus et les vices d'un peuple d'un autre temps. Aux théories politiques du XX^e siècle, ils n'opposent pas une théorie de leur cru mais une qualité morale que l'on pourrait définir comme une certaine honnêteté »¹⁴⁷. La *common decency* est-elle une valeur seulement anglaise ou bien humaine ? Nous pensons que *Le lion et la licorne* est une manière pour George Orwell de faire comprendre qu'aucune société ne peut fonctionner décemment sans sa culture et ses

¹⁴⁶ Orwell, George, « À ma guise », *Tribune* du 28 Juillet 1944, in *George Orwell, Essais, articles, lettres*, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 3, Ivrea, 1995-2001, p. 254-255.

¹⁴⁷ Orwell, George, *Evening standard*, 1 Janvier 1946, in *George Orwell, Essais, articles, lettres*, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 3, Ivrea, 1995- 2001, p. 21.

particularités nationales. Ceci étant dit, il faut comprendre la *common decency* comme universelle, mais qui s'accommode des particularités nationales de chacun, d'une sensibilité et d'un amour de la patrie. Ainsi, dans *Le lion et la licorne*, George Orwell généralise tout d'abord « les gens ordinaires » avant de donner la spécificité des anglais : « Mais dans toute société les gens ordinaires doivent vivre dans une certaine mesure *contre* l'ordre existant. La culture authentiquement populaire de l'Angleterre mène une existence souterraine, clandestine, officieuse et plus ou moins réprouvée par les autorités. Ce que l'on remarque dès que l'on observe de près les gens ordinaires, dans les grandes villes en particulier, c'est leur absence de puritanisme. Ce sont des joueurs invétérés qui boivent autant de pintes de bières que leur paie le leur permet, qui adorent les plaisanteries égrillardes et parlent sans doute le langage le plus ordurier de la terre. Ces penchants, ils s'y livrent en dépit de lois ahurissantes d'hypocrisie (lois sur les débits de boissons, sur les loteries etc.) conçues pour tracasser à peu près tout le monde mais qui dans la pratique, n'empêchent absolument rien »¹⁴⁸. Pour appuyer ce propos, dans les *Folios of New Writing*, d'automne 1940¹⁴⁹, George Orwell écrit ceci « Simplement qu'il est possible de bâtir un socialiste sur la dépouille d'un Blimp, qu'une forme de loyauté peut se transmuier en une autre, que le patriotisme et les vertus militaires, aussi peu prisés soient-ils des petits marquis de la gauche, répondent à un besoin spirituel, et qu'aucun substitut ne leur a encore été trouvé ». Malgré la volonté de ne pas *idéaler* les couches inférieures de la société, George Orwell maintient une pensée qui considère, tout de même, qu'il y a dans le mode de vie des couches supérieures de la population des facteurs qui inhibent le développement de la *common decency*.

Ainsi, comme nous allons le voir la *common decency* n'est pas seulement quelque chose d'innée, mais elle dépend aussi des conditions économiques et sociales dans laquelle elle se développe comme une forme d'honnêteté. Ainsi, même si cela manque de précision, nous savons déjà que la *common decency* est conditionnée par un mode de vie et que celui-ci est plus proche du mode de vie des « classes inférieures » que du mode de vie des « classes supérieures ».

¹⁴⁸ Orwell, George, *George Orwell, Essais, articles, lettres*, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 2, Ivrea, 1995-2001, p.78

¹⁴⁹ Orwell, George, in *George Orwell, Essais, articles, lettres*, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 1, Ivrea, 1995- 2001, p. 673

2- La « *common decency* » : nature et conditions de l'homme :

Ce concept de la pensée de George Orwell est présent à travers toute son oeuvre et se construit, petit à petit, dans ses œuvres mais aussi dans les expériences de l'écrivain, notamment les expériences proches de la classe ouvrière, mais aussi des « déclassés » dans les rues. En 1935, elle désigne d'abord une sorte de « sens moral inné » propre aux gens simples, une dignité, une simplicité et une solidarité, qui semble-t-il l'a marqué lors de son expérience dans les rue de Paris et de Londres. Il semble que cette *common decency* pour George Orwell précède toute morale et éducation, elle serait une sorte de bon sens du « vivre ensemble malgré tout ». La *common decency* est d'abord une réaction, un rejet de l'homme de faire du mal ou de voir faire du mal à quelqu'un. Cette réaction est dans un premier temps de l'ordre du sentiment. Pour lui, c'est dans la vie « ordinaire » que l'on peut préserver la communauté, dans la vie quotidienne.

Ainsi, l'écrivain regrette que celui qu'il nomme « l'homme de la rue » se désintéresse de la politique, selon lui, ce désintérêt viendrait d'une incompréhension : « L'homme de la rue ne s'intéresse pas directement à la politique et, quand il lit, il veut que les luttes qui déchirent aujourd'hui le monde soient traduites en histoires simples opposant des individus. Slim et Fenner l'intéressent comme ne sauraient le faire la Guépéou et la Gestapo. Les gens vénèrent le pouvoir sous la forme qu'ils sont capables de comprendre »¹⁵⁰, l'écrivain est certes angoissé par ce désintérêt, mais optimiste puisqu'il garde l'espoir en l'homme et plus particulièrement dans les couches inférieures de la société. Nous avons vu la dimension sentimentale et affective de la *common decency*, pourtant, cela ne suffit pas, elle semble aussi avoir une traduction politique .

En effet, la *common decency* est pour George Orwell la source de toute action, elle pousse l'homme ordinaire à exercer sa sentimentalité non pas abstraitement, mais dans la vie sociale. Pour George Orwell, toute la vie ordinaire doit servir de critère général pour l'action et d'une certaine manière tout est politique. Dans la notion de *common decency*, il réside une sorte de justice, une justice non pas légale, mais ordinaire et humaine. En effet, même si la *common decency* ne nous guide pas sur la définition d'une action juste et bonne, nous pouvons définir certains critères de la société décente, en partie à partir du programme politique rédigé par George Orwell dans *Le lion et la licorne*. George Orwell est pour le respect des libertés individuelles et de la vie privée et dans son programme, il

¹⁵⁰ George Orwell, « Rafles et Miss Blandish », *Horizon* Octobre 1944, in *George Orwell, Essais, articles, lettres*, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 3, Ivrea, 1995- 2001, p. 286.

appelle à la décence, notamment à propos des inégalités sociales et économiques, l'écrivain a conscience que l'on ne peut pas réduire les inégalités totalement et c'est pour cela qu'il souhaite réduire les inégalités indécentes, les plus choquantes en limitant l'écart des salaires de 1 à 10. De plus, George Orwell milite fermement pour que les gens ordinaires aient véritablement la parole dans les structures politiques.

La *common decency* est une sorte de droit naturel dans l'esprit de George Orwell qui malgré tout ne doit pas être considérée comme un droit car elle comporte certain danger. En effet, si la *common decency* est comprise comme doctrine politique, elle a tous les ingrédients d'une sorte de populisme qui défendrait les faibles contre les forts au nom des valeurs de l'homme ordinaire¹⁵¹. Ainsi, la *common decency* de George Orwell n'est en aucun cas une pensée qui s'inscrirait dans un cadre légal, c'est en effet la spontanéité que l'écrivain de *1984* prône, ainsi que la vie quotidienne. George Orwell ne nie pas l'autre penchant de l'homme, en effet, si l'homme possède en lui la force de la *common decency*, il a aussi d'autres penchants plus pervers et violents, « Les inter-relations entre le sadisme, le masochisme, le culte de la réussite, le culte du pouvoir, le nationalisme, et le totalitarisme constituent un problème considérable qu'on vient tout juste de commencer à débroussailler et qu'il est même tenu pour inconvenant d'aborder »¹⁵². L'expérience des totalitarismes nous a en effet montré que les hommes ordinaires de la pensée de George Orwell peuvent aussi devenir des meurtriers de masse, et qu'on ne peut donc pas se fier totalement à la spontanéité naturelle de l'homme. Mais, rappelons le, George Orwell spécifie qu'il y a des conditions matérielles et sociales pour qu'existe la *common decency*, malgré sa naturalité et que donc il y a aussi des conditions spéciales pour que l'homme ordinaire devienne un meurtrier comme des situations historiques, où la violence devient un intérêt politique.

En effet, c'est dans ce cadre qu'intervient la critique de la mécanisation effectuée par George Orwell, mais aussi la critique des techniques de communication modernes qui violenteraient la décence ordinaire, favoriseraient la désorientation anthropologique, préparant ainsi l'acceptation de l'inacceptable. Mais pour George Orwell, ceci étant reconnu, le doute réside dans le fait que les inclinations violentes de l'homme ne sont pas, selon lui, ordinaire, en ce sens qu'elles détruisent la vie quotidienne et la vie en communauté. En effet, pour George Orwell, dans une société totalitaire, la *common decency* trouve refuge dans la vie quotidienne et résiste à la falsification, la *common*

¹⁵¹ Pour plus d'information sur la décence commune Cf. Bégout, Bruce, *De la décence ordinaire*, Paris, éditions ALLIA, 2008.

¹⁵² *Ibidem*, p. 286.

decency serait une sorte de noyau de l'existence que malgré sa force le totalitarisme ne détruirait que difficilement. Il est vrai qu'il est toujours difficile dans les écrits de George Orwell de déceler une théorie explicite alors que parfois elle n'apparaît pas. Mais si l'on devait retenir quelque chose de notre propos, c'est la perspective de lire *1984*, non pas comme une prophétie, mais comme un livre qui est à la fois un appel à la vigilance, mais aussi un plaidoyer pour la défense de la *common decency*, tant qu'il en est entre temps. En effet, nous croyons que George Orwell avait très bien compris la menace du totalitarisme et qu'il pensait que seul la *common decency* pouvait, d'une manière ou d'une autre, nous en sauver pour un régime différent et meilleur pour l'homme. Il ne faut pas voir la *common decency* comme une chose abstraite qui résoudrait tous les problèmes de la société, juste comme un moyen de continuer à vivre ensemble, ce que nous empêche de faire les totalitarismes, mais aussi en général, à moindre mal, les sociétés modernes. George Orwell, cependant, différencie fortement les sociétés démocratiques des totalitarismes, malgré l'angoisse de la disparition d'un mode de vie humaine : la *common decency* qui permet de vivre ensemble.

3- 1984 et Winston Smith, la fin de l'humanité ?

Après le discours entre O'Brien de « la Fraternité », organisation résistante contre le totalitarisme qui se révélera par la suite être une création perverse du Parti, Winston Smith admet être prêt au pire, à la mort, pour sa cause « La Fraternité », organisation de résistance contre l'État oppresseur de *1984*. J.-C. Michéa écrit :

« Ces lignes sont sans ambiguïté. Winston Smith ne symbolise pas cet "homme ordinaire" dont l'œuvre d'Orwell est par ailleurs la célébration ; il est avant tout la copie conforme de ces milliers d'intellectuels, membre du Parti, qu'un reste d'humanité (ou un minimum d'intelligence critique) précipite régulièrement, pour des raisons chaque fois singulières dans l'opposition à la machine qui les détruira, mais qu'ils avaient jusque là servi avec la plus grande fidélité »¹⁵³.

Ce propos nous semble une interprétation possible du personnage de Winston Smith, mais après plusieurs réflexions, nous ne la partageons pas entièrement. En effet, nous sommes en accord avec J.-C. Michéa sur le fait que les lignes du dialogue ne sont en aucun cas représentatives de ce que peut être un « homme ordinaire ». Nous pensons que *1984* est, en effet, la célébration de la *common decency*, en ce sens que tout le roman est écrit à travers ce prisme. Ainsi, le prolétariat reste dans *1984* la ressource de la *common decency*, mais cette ressource est plus ou moins silencieuse et, comme le constate George

¹⁵³ Michéa, Jean Claude, *Orwell, anarchiste tory*, Climats, 2001, p. 157.

Orwell, reste désintéressée de la politique. Ainsi, pour le reste, nous croyons que tout l'ouvrage est destiné à « mettre en scène » la fin d'un monde où la *common decency* est possible. Cette fin de la *common decency* est mise en évidence, afin d'alerter ses lecteurs sur le danger qui les guette, mais aussi de montrer en quoi cette valeur est à la fois fragile, mais aussi base de l'humanité. Ainsi, nous ne pensons pas comme J.-C. Michéa que, dans le monde de *1984*, il reste des intellectuels avec une intelligence critique, si ce n'est peut être dans cet ouvrage O'Brien qui est lui intellectuel, dans le sens où il pense l'idéologie et le Parti, mais sans aucun sens critique. Ensuite, nous ne pensons pas que le personnage de Winston Smith ait le choix ou non d'adhérer au Parti dans le monde de *1984*. Enfin, nous ne pensons pas que Winston Smith soit représentatif de la classe des intellectuels tels que les pensait George Orwell.

Nous pensons que Winston Smith est en fait le symbole de l'anéantissement de la *common decency* dans la classe moyenne dans la société de *1984*. Nous savons d'ailleurs que *1984* aurait du s'appeler *The Last Man in Europe*, confirmant ainsi notre idée que Winston Smith ne fait pas preuve d'une *common decency* exemplaire, mais qu'il est un homme ordinaire, qui essaye de le rester dans un monde où *l'humanité humaine* disparaît. En effet, selon nous le premier révélateur est la description de Winston Smith qui souffre¹⁵⁴. Dans un premier temps, l'ulcère variqueux de Winston Smith nous est apparu comme anodin. En étant plus précis, il semblerait que cet ulcère variqueux ait une signification métaphorique bien plus grande. Après quelques consultations sur Internet, il semblerait que l'on puisse faire un lien entre cet ulcère variqueux à la cheville et le stress, voir même le cancer. Winston Smith est donc atteint d'une maladie qui le ronge, le gratte et l'attaque quotidiennement.

George Orwell insiste dans *1984* sur la souffrance de Winston Smith, liée à chacune de ces actions¹⁵⁵. On peut donc, selon nous, tenter une interprétation : la maladie dont souffre Winston Smith est à la fois une maladie morale et physique qui n'est pas arrangée par les conditions de vie dans *1984*. Nous trouvons une sorte de confirmation de notre intuition dans le fait que lorsque Winston Smith retrouve le moral grâce à l'amour de Julia et une condition de vie, malgré le stress, plus agréable, George Orwell ne parle plus du tout de la souffrance de cet ulcère variqueux, mais bien d'une guérison¹⁵⁶. Enfin, dans la troisième partie, lorsque O'Brien commence à « déshumaniser » Winston Smith en quelque

¹⁵⁴ Orwell, George, *1984*, *Op. cit.*, p. 12.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 19, p. 50, p. 120.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 214 - 215.

sorte, nous pouvons faire un parallèle entre l'absence de souffrance de Winston Smith après son repentir, il s'agit ici pour George Orwell, nous pensons, de faire un lien entre l'absence de souffrance, de personnalité, de sentiments, de vie. Winston Smith nous semble un personnage très complexe, nous pensons qu'il est déchiré entre l'idéologie et la manipulation du Parti, qui à parfois prise sur lui, et un sentiment profond de *common decency* qui resurgit régulièrement. Tout est fait dans *1984* pour nous montrer comment l'humanité, la *common decency* de Winston Smith va être anéantie. Dans un premier temps, on nous annonce petit à petit la psychologie de Winston Smith pour que l'on puisse voir à la fois comprendre ses travers et ses imperfections humaines, mais aussi sa *common decency* dans son travail¹⁵⁷, son mariage¹⁵⁸, son enfance¹⁵⁹, la fréquentation des prostituées¹⁶⁰ et enfin la découverte d'une preuve de la falsification du Parti¹⁶¹. On ne peut pas vraiment savoir dans quel mesure Winston Smith est imprégné de l'idéologie du Parti, dans quelle mesure réside en lui la *common decency*.

Le personnage de Julia dans *1984* est individualiste pour nous montrer la différence entre Winston Smith et elle, ce dernier n'ayant pas connu seulement le Parti comme passé, il refuse contrairement à elle d'admettre l'inadmissible¹⁶² et cherche à déceler le mensonge¹⁶³. Julia est présentée par George Orwell à travers les yeux de Winston Smith comme un personnage potentiellement dangereux dont l'individualisme est la faille de sa capacité de résistance. Pourtant, la fin de la *common decency* est révélée par George Orwell dans le dialogue du III, de la troisième partie. En effet, selon Winston Smith la réponse à la question posée par O'Brien, « pourquoi voulons nous le pouvoir? » serait que : « les hommes étaient des créatures frêles et lâches qui ne pouvaient endurer la liberté ni faire face à la vérité[...] l'espèce humaine avait le choix entre la liberté et le bonheur et que le bonheur valait mieux¹⁶⁴. Mais Winston Smith continu à ce moment à faire preuve de *common decency* « Le terrible, pensa Winston Smith, le terrible est que lorsque O'Brien prononçait ces mots, il y croyait ». En effet, cette partie est la confrontation d'un des intellectuels que rejettent George Orwell et qu'il extrapole en l'imaginant dans *1984*, ceux qui veulent « le pouvoir pour le pouvoir », et un homme dans une société totalitaire qui tente encore de faire preuve de *common decency*, malgré ces défauts. George Orwell insiste

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 61-62.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 96, p. 99, p. 192.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 47, p. 18, p. 229, p. 233.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 95, p. 102.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 11, p. 116.

¹⁶² *Ibidem*, p. 189.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 188-189.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 347.

dans ce chapitre sur la disparition de tout ce qui pouvait être source de *common decency* à travers le discours de O'Brien : « Nous avons coupé les liens entre l'enfant et les parents, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et la femme. Personne n'ose plus se fier à une femme, un enfant ou un ami. » Mais Winston Smith face à ce discours, tout comme George Orwell d'une certaine manière, s'accroche aux espoirs restants, quand O'Brien lui demande « Alors, qu'est ce que ce principe qui nous vaincra ? », la réponse de Winston Smith est éloquente et représentative de la *common decency* « Je ne sais pas. L'esprit de l'homme ». Ce qui nous fait penser que ce livre a pour but de nous angoisser face à la disparition de la *common decency* est tout simplement la réplique de O'Brien « Si vous êtes un homme, Winston, vous êtes le dernier. Votre espèce est détruite. Nous sommes les héritiers. Comprenez-vous que vous êtes seul ? Vous êtes hors de l'histoire; vous êtes non existant ». Ainsi, après cette réplique Winston Smith continue à affirmer sa supériorité jusqu'à ce que O'Brien lui fasse écouter l'enregistrement où il dit qu'il est prêt à tout pour « la Fraternité ». Ici se pose un problème, la violence peut-elle faire partie de la *common decency* ? Est-elle justifiée pour la défendre ? En effet, Winston Smith s'affirme prêt à tout contre un État totalitaire ; est-il dans le juste ou bien dans l'inhumain ?

Nous pensons que pour George Orwell Winston Smith fait preuve de *common decency*, mais qu'il est prit dans le système de 1984, qui est déjà un système si fort qu'il a le pouvoir de détruire cette *common decency* et enfin de détruire l'homme. Ainsi, l'interprétation de J.-C. Michéa n'est pas invalidée, mais au vue de ce discours nous pensons plus que c'est la fin de la *common decency* et la fin de l'homme avec elle qui est mise en scène par la déchéance de Winston Smith. Cependant, dans tous les cas réside un espoir minime, mais un espoir que Winston Smith affirme tout au long du livre, et de manière éloquente au début du chapitre VII :

« S'il y a un espoir, écrivait Winston, il réside chez les prolétaires. S'il y avait un espoir, il devait en effet se trouver chez les prolétaires car là seulement, dans ces fourmillantes masses dédaignées, quatre-vingt-cinq pour cent de la population de l' Océania, pourrait naître la force qui détruirait le Parti. Le Parti ne pouvait être renversé de l'intérieur. Ses ennemis, s'il en avait, ne possédaient aucun moyen de se grouper ou même de se reconnaître les uns les autres. Si même la légendaire Fraternité existait, ce qui était possible, il était inconcevable que ses membres puissent se rassembler en nombre supérieur à deux ou trois. La rébellion, chez eux c'était un regard des yeux, une inflexion de voix, au plus, un mot chuchoté à l'occasion. Mais les prolétaires n'auraient pas besoin de conspirer, si seulement ils pouvaient, d'une façon ou d'une autre, prendre conscience de leur force. Ils n'avaient qu'à se dresser et se secouer comme un cheval qui s'ébroue pour chasser les mouches. S'ils le voulaient, ils pouvaient dès le lendemain souffler sur le Parti et le mettre

en pièces. Sûrement, tôt ou tard, il leur viendrait à l'idée de le faire ? Et pourtant ! »¹⁶⁵.

Nous pensons que George Orwell écrit *1984* pour montrer aussi aux prolétaires que bien des choses dépendent d'eux « Ils ne se révolteront que lorsqu'ils seront devenus conscients et ils ne pourront devenir conscients qu'après s'être révoltés »¹⁶⁶. Ainsi, c'est bien cette conscience que tente de provoquer chez nous George Orwell en nous montrant le monde inhumain de *1984*, liant ainsi inhumanité et disparition de la *common decency*.

Chapitre 8 - La sociologie aronienne : nature, conditionnement et libertés de l'homme :

La méthode sociologique de Raymond Aron est fermement différente de ce que font Hannah Arendt et George Orwell dans leurs analyses philosophiques et littéraires. En effet, il s'agit dans cette partie de comprendre la pensée politique originale, cohérente et libérale de Raymond Aron. On peut penser comme S. Launay que Raymond Aron tente, comme polémiste, « *d'éclairer l'acte totalitaire pour défendre l'action libérale* »¹⁶⁷.

1- Raymond Aron : la construction d'un idéal-type et l'ajout des circonstances particulières :

Raymond Aron, dans sa trilogie, fait une analyse des conséquences des formes du pouvoir sur la diversité sociale des sociétés industrielles s'inspirant ainsi de Montesquieu. Dès le début de l'ouvrage *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Raymond Aron cherche une voie médiane entre la conception d'une histoire rationnelle qui a donc une fin, et une conception de l'histoire irrationnelle et sans but :

« R.A – D'autre part, quand je dis que je ne crois pas au sens de l'histoire, je ne dis pas que l'histoire humaine ne va pas dans une certaine direction, et surtout je ne dis pas que l'homme qui réfléchit ne puisse pas se donner certains objectifs. J'ai été disciple de Kant et il y a une notion que je retiens encore aujourd'hui : c'est l'idée de la Raison, une certaine représentation d'une société qui serait réellement humanisée. On peut continuer à songer ou à rêver, ou à espérer, à la lumière de l'idée de la Raison, une société humanisée. Mais ce qui est absurde, c'est d'imaginer que, disons, la propriété collective des instruments de production, soit le début de la réalisation de l'idée de la Raison. C'est ce qui me mettait en colère quand je lisais, par exemple, Merleau Ponty. Bien sûr on conçoit une idée de la Raison et d'une société qui serait humaine, mais ce n'est

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 97.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 99.

¹⁶⁷ Launay, Sylvain, *La pensée politique de Raymond Aron*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

pas le prolétariat ou la propriété collective qui définit une société conforme à l'idée de la Raison. »¹⁶⁸.

Ainsi, Raymond Aron s'inspire de la théorie de Max Weber réutilisant le concept d'« explication compréhensive » pour méthode. Il s'agit en effet, de reconnaître qu'il y a une compréhension première (mais pas totale), qui doit être suivie d'une explication causale qui dans une sorte de cercle théorique montrera ces limites et nous ramènera à la compréhension, en général, cette explication traite des causes et des effets d'un phénomène précis et de la relation entre ces causes et ces effets.

La méthode sociologique de Raymond Aron le conduit donc à créer un idéal-type du totalitarisme et à y ajouter toutes les circonstances particulières, comme par exemple le caractère d'un individu tel que Staline¹⁶⁹. Raymond Aron allie à l'explication d'une technique et d'une structure de gouvernement totalitaire, la compréhension (non pas la cause) imprévisible d'un homme : Staline. Le but de Raymond Aron, c'est de montrer à la fois la cause des régimes, mais aussi de rendre intelligible ces contradictions et ces effets comme on peut le constater à travers cet exemple. De plus, en sociologie, Raymond Aron ne confond pas les intentions des régimes monopolistiques allemand et russe avec leurs actions. Ainsi, une fois de plus, c'est la méthode et la pensée particulière de Raymond Aron qui le font apparaître en marge de la pensée philosophique ou littéraire de Hannah Arendt et de George Orwell. Malgré le fait que Raymond Aron ait formé son idéal-type du totalitarisme principalement au contact des textes de Hannah Arendt, nous avons vu qu'il n'adhère pas totalement à ce texte et que parfois sa critique semble justifiée. La pensée de Raymond Aron le conduit, d'un côté à critiquer la démarche phénoménologique de type essentialiste de Hannah Arendt, il considère qu'elle néglige les circonstances et qu'elle conduit à exagérer l'originalité du totalitarisme, alors que lui décrit le totalitarisme comme une formation historique en perpétuelle évolution. À la fin de *L'introduction à la philosophie de l'histoire*, Raymond Aron fait preuve d'un rationalisme critique et esquisse une philosophie politique, dans laquelle il tente de définir comment fonder un jugement et une action politique éclairée. En effet, selon lui, le philosophe doit aider à circonscrire le périmètre de l'action humaine raisonnable, de manière à sauvegarder la liberté. En quoi Raymond Aron, malgré une conception anthropologique, reste-t-il sociologue ?

¹⁶⁸ Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 315.

¹⁶⁹ Aron, Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, *Op. cit.*, p. 297.

2- Les conceptions du politique de Raymond Aron :

Il esquisse plusieurs théories du politique, de l'homme et de la liberté sans jamais une approche strictement philosophique. Raymond Aron soutient plusieurs conceptions du politique dans sa pensée, en effet, il accorde parfois le primat du politique, parfois son autonomie car sa sociologie établie qu'il y a un primat du politique dans les sociétés industrielles du à la conjoncture, mais aussi que « par rapport à l'homme, le politique est plus important que l'économique, pour ainsi dire par définition, car le politique concerne plus directement le sens même de l'existence »¹⁷⁰. Ainsi, le primat du politique chez Raymond Aron n'est donc pas « causal » car il pense le politique en interaction avec le reste sans pour autant revenir à une explication. Pourtant, l'autonomie du politique pour Raymond Aron est primordiale en matière d'économie et de morale (étant évident qu'il ne s'agit pas de s'affranchir de la morale). Selon Simone Goyard Fabre, la « discrimination des sphères » est nécessaire à la sauvegarde de la dimension libérale de l'État dans la conception aronienne. Ainsi, il engage tout de même une réflexion sur la liberté et l'homme. Dans une confrontation avec Michel Foucault¹⁷¹, Raymond Aron répond ceci :

« D'une certaine façon , ce qui fait à la fois, peut être, la grandeur et la tragédie de la destinée humaine, c'est que nous ne pouvons pas concevoir une humanité qui ne soit celle d'une certaine société. [...] Ce qu'il est au plus profond de lui-même (l'homme) est fait par la société à laquelle il appartient, de telle sorte que toute anthropologie est, à nos yeux, en même temps, une sociologie ».

Ainsi, Raymond Aron considère que l'homme est en partie déterminé par son passé tout au long de son existence. Tout dépassement de lui même semble être impossible, dans la conception aronienne de l'homme, puis qu'avant d'être une conscience libre, l'homme est un être historique dont la liberté est limitée par des phénomènes sociaux divers (guerre, démocratie ...). Nous pouvons donc en conclure que l'organisation du système politique, selon lui, influence fortement et durablement les comportements sociaux et les conditions des individus. Par conséquent, pour Raymond Aron, la liberté est une sorte « d'impératif catégorique » (inspiré de Kant) dont l'impératif pratique serait la cohésion de l'État. En effet, pour lui, les libertés ne sont possibles que dans un État qui assume ses responsabilités.

¹⁷⁰ Aron, Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, *Op. cit.*, p. 35.

¹⁷¹ Aron, Raymond, *Dialogue Raymond Aron, Michel Foucault*, analyse de Bert, Jean-François, Paris, 2007.

Pour autant l'homme de Raymond Aron n'est pas seulement « victime » de son environnement, en effet dans son entretien intitulé *le spectateur engagé*¹⁷² à la question « D.W. : les hommes sont libres de leur destin ? » la réponse est significative :

« R.A.- Si l'on veut dire que les hommes considérés collectivement ou globalement font leur destin , bon, s'il n'y a pas Dieu, ce sont eux, évidemment qui le font. Mais si on pose la question : " Est-ce que Monsieur X est libre de son destin, libre de son histoire ? " La réponse est évidemment, non. Nous sommes tous déterminés par le milieu, par l'origine, par les chromosomes. Nous sommes de tous les côtés contraints. Cela dit, il y a tout de même une marge de liberté, il y a une prise de conscience de soi-même qui donne un sens à notre décision de faire ceci ou cela. ».

Ainsi, de cette liberté relative de l'homme, l'action politique se trouve redéfinit : « En politique, on ne peut pas démontrer la vérité, mais on peut essayer, à partir de ce que l'on sait, de prendre des décisions raisonnables »¹⁷³. Ainsi, la liberté dans la sociologie de Raymond Aron est définie en fonction de la réalité, des faits, des structures sociales dans lesquelles se trouve l'homme comme objet d'étude :

« La liberté, possible pour la théorie, effective dans et par la pratique, n'est jamais entière. Le passé de l'individu délimite la marge dans laquelle joue l'initiative personnelle, la situation historique fixe les possibilités de l'action politique. Choix et décision ne sortent pas du néant, peut-être soumis aux pulsions élémentaires, en tout cas partiellement déterminés si on les rapporte à leur antécédents. Seule la pensée en droit échapperait à l'explication causale, dans la mesure où elle se confirmerait son indépendance en vérifiant ses jugements. Mais on dépasse toujours le savoir, voué à l'exploration des objets par essence inachevée. Or, pour que l'homme fut totalement accordé avec lui-même, il faudrait qu'il vécût selon la vérité qu'il se reconnût autonome à la fois dans sa création et dans la conscience qu'il en prend. Réconciliation idéale, incompatible avec la destinée de ceux qui ne mettent pas d'idole à la place de Dieu. L'existence humaine est dialectique, c'est à dire dramatique, puisqu'elle agit dans un monde incohérent, s'engage en dépit de la durée, recherche une vérité qui fuit, sans autre assurance qu'une science fragmentaire et une réflexion formelle »¹⁷⁴.

Il nous a semblé important de retransmettre ici la critique du philosophe, Michel Foucault, pour montrer les limites de l'interprétation sociologique de Raymond Aron, selon lui :

« Dans une pensée comme la votre, ou comme dans celle de Lévi Strauss, l'homme est bien référé, ou les faits humains sont bien référés à des structures, des conditionnements, des configurations qui sont d'ordre

¹⁷² Aron, Raymond, *Le spectateur engagé*, entretiens avec Missika, Jean-Louis, et Wolton, Dominique, Paris, 1981.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 316.

¹⁷⁴ Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 350.

social, d'ordre économique, d'ordre politique, d'ordre purement structural et logique chez Lévi-Strauss. Or ces structures ne sont pas, ne peuvent pas être référées à quelque chose comme l'existence humaine définie par l'expérience, la conscience, la conscience de soi; ou l'inconscient, ou l'originaire [...] pour vous, l'existence humaine est à référer à des structures et à des conditions au lieu d'être référée à sa propre activité de fondement ».

Ainsi, la conception de l'homme et de la liberté de Raymond Aron n'ouvre pas les mêmes perspectives de pensées que celle de Hannah Arendt et ne tient pas compte des actes conscients ou inconscients des hommes comme un facteur de possible révolution de la pensée et de l'acte politique. Est ce parce que Raymond Aron croit plus en la réforme qu'en la révolution ou bien que la structure, le social et l'objet sont plus important dans sa théorie que l'homme en lui même ?

Nous avons donc affaire à trois conceptions de l'homme différentes comme nous l'annoncions en début de partie. La première, celle de Hannah Arendt, est une théorie d'une nature humaine, si elle existe, inaccessible à l'homme. Hannah Arendt préfère ainsi le terme de condition de l'homme, interprétation de Aristote, qui lui permet de montrer comment action politique et liberté devrait être la même chose pour l'homme. Ainsi, elle pense à travers cette idée l'échec des droits de l'Homme et attend une sorte de « miracle » du commencement par l'homme d'un monde meilleur. George Orwell lui pense l'homme ordinaire, ce dernier est détenteur de la *common decency* sorte de valeur à la fois naturelle et qui réclame tout de même un certain mode de vie pour persister. Ainsi, dans *1984*, dernier roman de George Orwell, c'est la fin de la *common decency* et de l'humanité que décrit George Orwell. Ces deux auteurs, loin de négliger l'influence de l'idée de la nature humaine ont compris l'importance pour l'une de la condition humaine, pour l'autre du mode de vie de l'homme ordinaire. Ainsi, ils témoignent, tous deux, d'une angoisse vis à vis de l'avenir de l'homme ou plutôt vis à vis de l'avenir de l'*homme humain*. Enfin, Raymond Aron est un sociologue particulier car ce dernier insère dans sa théorie de l'anthropologie. Pourtant, la sociologie aronienne ne laisse aucune place à la nature humaine, décrivant ainsi les causes et les effets des évènements, des relations entre les hommes et laissant une infime liberté à l'homme pour se déterminer lui même et faire ses choix.

Conclusion

« En abordant la question du totalitarisme, ce recueil se propose de restituer le profil d'un débat politique, philosophique et historique qui a profondément marqué la culture du XX^e siècle. Rares, dans le vocabulaire politique de notre époque, sont les mots dotés d'un si vaste champ sémantique, employés d'une façon souvent très large, voire indiscriminée, et donc caractérisés par ce que l'on pourrait bien définir comme une ambiguïté substantielle »¹⁷⁵.

Ainsi finalement, notre problématique était bien de comprendre ces ambiguïtés dans les écrits de Hannah Arendt, George Orwell et Raymond Aron. Nous ne nous attendions pas à ce que tant de champs de recherche s'ouvrent devant nous, tous aussi stimulant les uns que les autres. La première difficulté a été de tenter de se détacher des nombreux commentateurs qui ont traité brillamment de ces trois auteurs.

Nous avons vu à quel point le XX^e siècle a marqué nos trois personnalités, ils ont tous les trois été touchés par la montée du nazisme et la politique soviétique. Ainsi, Raymond Aron, George Orwell et Hannah Arendt deviennent des défenseurs de la démocratie de manière différente, ils utilisent le journalisme pour faire passer leur opinion. Hannah Arendt veut reconstruire un jugement et une sorte d'*agora* dans le monde moderne, George Orwell choisi la démocratie face aux totalitarismes dans l'attente d'une révolution pour l'égalité en Angleterre, puis en Europe, Raymond Aron lui choisi la démocratie malgré la corruption qu'il déplore.

Le totalitarisme est selon nous un événement inouï comme le déclare Hannah Arendt car tant de personnes s'y sont confrontées en essayant de comprendre qu'il mérite cette appellation. En effet, le changement radical de la face du monde causé par la montée des idéologies semblent être une raison suffisante pour faire du totalitarisme un événement extra-ordinaire lors duquel la valeur humaine perd de son caractère sacré.

Ainsi, Hannah Arendt comme Raymond Aron reviennent au racine en reprenant la typologie de Montesquieu à leur manière, afin de la réactualiser ou de la modifier pour qu'elle convienne aux régimes du XX^e siècle. Lors de cet examen, il nous est apparu fondamental de montrer à quel point Alexis de Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique* avait anticipé les possibles dérives de la modernité, de la démocratie tel qu'il

¹⁷⁵ Enzo traverso, *Le totalitarisme, le XX^e siècle en débat*, éditions du Seuil, 2001, p. 6.

l'observe et l'imagine. Du retour à ces deux grands auteurs, Montesquieu et Alexis de Tocqueville, on retiendra une conception de la modernité comme cause de tous les vices pour Hannah Arendt et une véritable découverte de pré-sociologie par Raymond Aron.

Cette constatation nous a ensuite permis de montrer que Raymond Aron était sociologue et qu'il pratiquait donc sa discipline sur le terrain des faits. Raymond Aron analyse le totalitarisme d'abord comme un fait, c'est à dire comme régime en tant que réalité historique, Hannah Arendt et George Orwell utilise aussi le totalitarisme dans ce sens et font appel tous deux à plusieurs références historiques, pourtant il reste des différences fondamentales dans leurs analyses. En effet, Hannah Arendt et Raymond Aron en revoyant la typologie politique de Montesquieu analyse le totalitarisme comme un concept, ce que fait moins George Orwell car il se base parfois sur des anticipations du futurs comme le *télécran*.

Enfin, Hannah Arendt et George Orwell construisent une véritable théorie sur le totalitarisme et sur la domination qu'il établit, c'est ce qui marque leurs différences avec Raymond Aron. Ce dernier traite surtout des structures du totalitarisme, alors que Hannah Arendt et George Orwell traite de sa matière, de son essence. Ces deux derniers ont montré non seulement une capacité d'analyse du phénomène totalitaire mais aussi un véritable projet politique pour le combattre, projets à la fois anti-modernes et « anti-progressistes » parfois incomplets. Raymond Aron semble dépourvu d'un moteur en comparaison à Hannah Arendt et George Orwell, celui de l'angoisse.

Il est bien évident pour nous que nous nous sommes confrontés à plusieurs difficultés, la première c'est le manque de connaissances et de lectures que nous avons en philosophie et la seconde c'est un manque de temps pour les rattraper. Si nous devons regretter quelque chose dans ce devoir c'est de ne pas avoir pu analyser en détails les rapports de Raymond Aron, Hannah Arendt et George Orwell avec Karl Marx. Cependant, ce devoir est à la fois une initiation aux anciens et nous avons l'impression de commencer à entrer dans la brèche dont parle Hannah Arendt par notre engagement philosophique et politique, mais il a été aussi une expérience à travers *1984* et *Animal Farm*. Enfin, ce devoir nous a apporté bien des réflexions utiles de Raymond Aron sur le fait et l'histoire.

Bibliographie

1- Les sources primaires

ARENDT, H. (1951 et 1963)

Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem, traduit de l'allemand par Pouteau M., Leiris M., et alii, édition établie sous la direction de Bouretz P., Paris, Gallimard, 2002.

ARENDT, H. (1958)

Condition de l'homme moderne, traduit de l'anglais par Fradier G. (*The human condition*), avec une préface de Ricoeur P., Paris, Calmann-Lévy, 1993.

ARENDT, H. (1961 augmenté 1968)

La crise de la culture, huit exercices de pensée politique, traduit de l'anglais sous la direction de Lévy P. (*Between past and future*), Paris, Gallimard, 1989.

ARENDT, H. (1967)

Essai sur la révolution, Paris, Gallimard, 1967

ARENDT, H. (1972)

Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine, Paris, Calmann-Lévy, 1972

ARENDT, H. (1983)

La vie de l'esprit, Paris, PUF, 1983

ARENDT, H. (1995 posthume)

Qu'est-ce que la politique ?, Paris, Seuil, 1995

ARON, R., (1938)

Introduction à la philosophie de l'histoire, Paris, Gallimard, 1986.

ARON, R. (1965 a)

Démocratie et totalitarisme, Paris, Gallimard, 1987.

ARON, R. (1965 b)

Essai sur les libertés, préface de Raynaud P., Paris, Hachette littératures, 2005.

ARON, R. (1966)
Trois Essais sur l'Age industriel, Paris, Plon, 1966

ARON, R. (1967)
Les étapes de la pensée sociologique, « weber », Paris, Gallimard, 1967

ARON, R. (1971)
De la condition historique du sociologue, Paris, Gallimard, 1971

ARON, R. (1972)
Études politiques, Paris, Gallimard, 1972

ARON, R. (1979)
« Existe-t-il un mystère nazi ? » in *Commentaire*, automne 1979

ARON, R. (1996 anthologie)
Une histoire du vingtième siècle, anthologie éditée et annotée par Bachelier C., Paris, Plon, 1996.

MONTESQUIEU, C. (1721)
Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence, Paris, Genève, 1996

MONTESQUIEU, C. (1748-1758)
De L'esprit des Lois, Tome I, garnier Flammarion, 1979

MONTESQUIEU, C. (1748-1758)
De L'esprit des Lois, Tome II, garnier Flammarion, 1979

ORWELL, G. (1937)
Le Quai de Wigan, Editions Champ Libre, Paris, 1982

ORWELL, G. (1946)
La Ferme des animaux, traduit de l'anglais par Quéval J., Paris, Gallimard, 1983.

ORWELL, G. (1949)
1984, traduit de l'anglais par Audiberti A., Paris, Gallimard, 1984.

ORWELL, G. (1995-2001)

George Orwell, Essais, articles, lettres, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 1, Ivrea, 1995- 2001

ORWELL, G. (1995-2001)

George Orwell, Essais, articles, lettres, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 2, Ivrea, 1995- 2001

ORWELL, G. (1995-2001)

George Orwell, Essais, articles, lettres, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 3, Ivrea, 1995- 2001

ORWELL, G. (1995-2001)

George Orwell, Essais, articles, lettres, ed Sonia Orwell et Ian Angus, volume 4, Ivrea, 1995- 2001

TOCQUEVILLE, A. (1835)

De la démocratie en Amérique I, Paris, Gallimard, 1961

TOCQUEVILLE, A. (1840)

De la démocratie en Amérique II, Paris, Gallimard, 1961

2- Les sources secondaires

2.a- Les commentateurs contemporains

AMIEL, A. (1998)

Hannah Arendt lectrice de Montesquieu, *Revue Montesquieu*, n°2, 1998.

BEGOUT, B., (2008)

De la décence ordinaire, Paris, éditions ALLIA, 2008.

BOUTHILLON, F. (2003)

Brève histoire philosophique de l'Union Soviétique, Paris, Plon, 2003.

BRUNETEAU, B., (1999)

Les Totalitarismes, Paris, Armand Colin, Belgique, 1999.

- CAILLE, A., (2005)
« Malaise dans la démocratie, le spectre du totalitarisme », dans *Revue du MAUSS*, 25, 2005, p 10-13.
- CANOVAN, M. (1992)
Hannah Arendt. A Reinterpretation Of Her Political Thought, Cambridge, Cambridge university press, 1992.
- CAPDEVILA N., (2003)
« Totalitarisme, idéologie et démocratie », *Actuel Marx*, 33, 2003, p.167-187.
- CLOUTIER, S., (2008)
« La question du mal chez Hannah Arendt : rupture ou continuité ? », in *PhaenEx*, été 2008, n°1.
- COURTINE-DENAMY, S., (1999)
Le souci du monde, Paris, Vrin, 1999.
- COURTOIS, St., (2005)
Le jour se lève, l'héritage du totalitarisme en Europe, 1953-2005, issu d'un colloque international organisé conjointement par le GEODE de l'Université Paris X-Nanterre et le CHEVS de la Fondation nationale des sciences politiques en décembre 2002 à Paris, Éditions du Rocher, 2005.
- DAGENAIS, D., dir., (2003)
Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain, Paris, Laval : les Presses de l'Université Laval, 2003.
- DE LARA, Ph., (2008)
« Anthropologie du totalitarisme », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, Février 2008.
- FAES, H., (2004)
« Nature humaine et condition humaine dans la pensée de Hannah Arendt », in *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, Paris, CERF, Septembre 2004.
- GENTILE, E., (2004)
Qu'est ce que le fascisme ? Histoire et interprétations, traduit de l'Italien par P.-E. Dauzat, Paris, Gallimard, 2004

GRYNBERG, A., (2002)

« Une mémoire saturée ? », *Les cahiers de la Shoah*, vol. 40, Janvier 2002.

KLEMPERER, V., (1947)

LTI, la langue du IIIe Reich, carnets d'un philologue, traduit de l'allemand par Guillot E., Paris ; Pocket, 2003

LANGLOIS, J., (2001)

Le libéralisme totalitaire ou De la réduction uniforme et universelle de toute vie sociale à l'économisme et à l'individualisme au nom de la liberté, Paris, l'Harmattan, 2001

LAUNAY, S., (1995)

La pensée politique de Raymond Aron, Paris, P.U.F, Juin 1995.

LE GOFF, J.-P., (2003)

La démocratie post-totalitaire, Paris, La découverte, 2003

LINZ, J., (2004)

« L'effondrement de la démocratie, autoritarisme et totalitarisme dans l'Europe entre deux guerres », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 11, 2004.

LOSURDO, D., (2005)

Le révisionnisme en histoire, problèmes et mythes, traduite de l'italien par Goux J.-M., Paris, Albin Michel, 2005

MENISSIER, T., (2008)

« L'animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt », in J.-L. GUICHET, dir., *Usages politiques de l'animalité*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 223-252.

MICHEA, J.-C., (2000)

Orwell, anarchiste Tory, suivi de *À propos de 1984*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2000.

MICHEA, J.-C., (2003)

Orwell éducateur, Castelnau-le-Lez, Climats, 2003.

MORIN, E., CYRULNIK, B., (2000)

Dialogue sur la nature humaine, Saint Etienne, L'Aube, 2000.

MÜNSTER, A., (2008)
Hannah Arendt – contre Marx ?, Paris, Hermann, 2008.

NEWSINGER, J. (2006)
La politique selon Orwell, traduit de l'anglais par Bernard Gensane, édition revue sous la direction de Jean-Jacques Rosat, Marseille, Agone, 2006

NOLTE, E. (2008)
Fascisme et totalitarisme, édition établie et présentée par Courtois St., Paris, R. Laffont, 2008.

POLIAKOV, L.,
Les totalitarismes du XXe siècle : un phénomène historique dépassé ?, avec la collaboration Cabestan, J.-P, Paris, Fayard, 1987.

POLIN, C., (1982)
Le totalitarisme, 3^e édition mise à jour, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

PREZIOSO, St., FAYET, J.-F, HAVER, G., dir., (2008)
Le totalitarisme en question, Paris, l'Harmattan, 2008.

LÉVI, P., (1947)
Si c'est un homme, Paris, Laffont, 1987

ROSAT J.-J. (2003)
« Education politique et art du roman » in LAUGIER, S., (dir), *Ethique, littérature et vie humaine*, PUF, 2006.

ROUSSO, H., (1999)
Stalinisme et nazisme, histoire et mémoire comparées, textes de Werth N., Burrin Ph., et ali, Bruxelles, édition Complexe, 1999.

TRAVERSO, E., (2001)
Le totalitarisme : le XXe siècle en débat, textes choisis et présentés par Enzo Traverso, Paris, édition du Seuil, 2001

3- Les usuels

3.a- Les encyclopédies papiers

RENAUT, A., dir., (2008)

Encyclopédie de la culture politique contemporaine, Tome III, Théories, volume coordonné par Thiaw-Po-Une L., Paris, Hermann, 2008.

MONTENOT, J., dir., (2002)

Encyclopédie de la philosophie, Paris, LGF, 2002.

3.b- Les dictionnaires

BLAY, M., dir., (2008)

Dictionnaire des concepts philosophiques, Paris, Larousse CNRS, 2008.

ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS FRANCE, (2005)

Dictionnaire des notions, Paris, Encyclopaedia Universalis, 2005.

3.c- Les sites web

<http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/dossiers/2003/aron/émissions>

<http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture/emissions/chemins/index.php>

http://www.canal-u.tv/producteurs/universite_de_tous_les_savoirs, Cf. Thierry Ménissier, « Les humanités réactionnaires », 17 Octobre 2008.

<http://www.canalacademie.com/>

<http://revueagone.revues.org/index106.html>, Cf. Jean Jacques Rosat, « *Quand les intellectuels s'emparent du fouet. Orwell et la défense de l'homme ordinaire* », 2006.

<http://tumultieordini.over-blog.com/>

Projet de recherche pour la deuxième année du Master :

Notre conclusion ne peut être une conclusion fermée, en effet, le développement ci-dessus nous ouvre bien des perspectives et des champs de recherche différents et nous souhaitons dans un premier temps évoquer ces champs pour comprendre l'angle d'attaque de notre étude de l'année prochaine. Tout d'abord, il convient peut-être de rappeler notre attachement à deux disciplines à la fois différentes et complémentaires : l'histoire et la philosophie. Ces disciplines sont deux disciplines rattachées aux sciences de l'homme. Ainsi, elles nous servent tous les jours pour développer notre raisonnement sur de telle question : Comment penser l'homme dans un régime politique ? Nous avons tenter de montrer comment R. Aron, G. Orwell et H. Arendt ont à leurs manières « penser l'homme » dans les régimes totalitaires, ancrés dans leurs temps, période de reconstruction et d'inquiétude après le nazisme et durant la guerre froide. Cette perspective nous a ouvert des champs de recherches ou en tout cas des questionnements.

Penser l'homme... Dans toute l'histoire de l'humanité, cette question a été une de nos préoccupations majeures : l'homme est un « animal politique » disait Aristote et il ne peut donc vivre que dans une communauté, une Cité, mais il a aussi besoin d'être seul, cet être est complexe, partagé entre intérêt commun et intérêt particuliers et ne sachant parfois plus trouver l'équilibre nécessaire à sa propre survie, comme nous l'ont montré les totalitarismes. Y a t-il un *homo democraticus* ? L'homme à-t-il une nature biologique commune ? morale ? Doit-il se l'imposer à lui même dans l'intérêt commun ? Après « l'échec des droits de l'Homme », comment définir ses valeurs et les rendre universelles ? Doit-on laisser les Nations derrière nous, où les reconstruire de manière à ce que tous en ai une ? Comment faire pour que les inégalités entre les hommes ne les empêchent pas d'être humains ? Comment penser le mal et la cruauté de l'homme aujourd'hui ? Doit-on lutter contre ce dernier ou lutter contre sa banalité ?

Les totalitarismes sont des régimes politiques particuliers qui nous obligent à nous remettre en question et ré-évaluer les possibilités de l'homme à s'auto-détruire et à considérer ce qui est humain. Aujourd'hui la situation est différente et pourtant les enjeux sont les mêmes, l'homme est toujours capable de se détruire lui-même, par les armes, par l'économie, mais il est aussi prit dans des échelles biens plus grandes telles que les catastrophes écologiques qui l'attendent sur la planète. Dans un monde menaçant comment

revaloriser l'homme, lui redonner confiance en lui-même et en ses capacités individuelles mais surtout collectives ? Comment dépasser la question des intérêts personnels pour déboucher sur des intérêts collectifs ? Peut-on promouvoir une cause universelle humaine sans faire entrer différents intérêts en collision ?

À l'heure où la science et les techniques ont progressé et que l'on parle de *transhumanisme* ou de *posthumanisme* comment doit-on définir l'humanité, l'homme ? *L'homo sapiens* n'est-il qu'une évolution de l'homme qui doit-être dépassée ? En effet, même si la question de l'humanité est traitée depuis des siècles, elle évolue sans cesse car l'homme est « *bâtitteur* » de lui-même, de son histoire mais est-il libre, déterminé biologiquement ou par des valeurs ? Il faut bien admettre que la réponse n'est pas catégorique et que nous avons tous une réponse différente. Celle des promoteurs de la transdisciplinarité comme E. Morin, B. Cyrulnik, par exemple, nous donne à penser que toutes ces hypothèses sont une réponse globale à la question de l'homme.

À travers la vision de l'homme selon Hannah Arendt, George Orwell et Raymond Aron se sont posées d'autres questions annexes mais toutes aussi stimulantes. Pourquoi écrit-on ? À quoi sert la littérature ? La littérature a une place spéciale au rang des manières d'exprimer, d'expliquer, de comprendre et de transmettre l'histoire, les totalitarismes. Quel statut doit-on donner à celle-ci ? L'anticipation est-elle un bon moyen d'avertir, d'alerter ou même d'anticiper des catastrophes politiques ? La littérature est à la fois quelque chose de personnel que nous donne l'auteur mais elle a cela d'universel que révèle bien l'adage « les écrits restent ». La littérature est une sorte de témoignage d'un siècle, d'un esprit, d'un imaginaire, de l'univers d'un homme et en même temps elle signifie quelque chose de plus profond et de plus universel pour l'homme. Le livre symbole de civilisation et de transmission de la culture, à quelque chose d'intemporel et nous avons vu que parfois, le livre peut être considéré comme un médium politique et pas seulement un divertissement. La question de la littérature apparaît avec George Orwell, mais qu'en est-il des autres disciplines ? La encore des questionnements sont apparus.

Nous avons vu la confrontation entre littérature, sociologie, théorie politique, quelle est la bonne discipline pour traiter du phénomène totalitaire dans son ensemble ? Ces disciplines ne sont-elles pas complémentaires ? Nous sommes particulièrement touchée par cette question au vue de notre cursus universitaire et constatant que histoire et philosophie sont nécessaires et pourtant différentes dans une tentative d'explication du phénomène totalitaire. La parcellisation des sciences de l'Homme doit-elle nous empêcher d'aborder le

phénomène totalitaire par une définition fixe et stable ? Est-ce le fait de retranscrire l'histoire de l'humanité qui donne à l' Histoire une plus grande dimension scientifique que les autres sciences humaines et ne faut-il pas aborder le totalitarisme au moins comme un problème des sciences de l'homme ?

Toutes ces questions sont survenues au cours de notre travail et nous sommes convaincue qu'il en existe bien encore. Ces questions ont toutes un intérêt. Pourtant, la question que nous souhaitons traitée au cours de notre deuxième année de Master semble être fortement d'actualité. La philosophie politique doit, selon nous, continuer à s'attaquer à ce type de question pour aider l'homme à vivre en communauté.

En effet, une découverte philosophique en entraînant une autre, et le mot découverte n'est pas un euphémisme, car même si les questions sur l'homme sont traitées depuis l'Antiquité, chaque homme les aborde différemment à travers sa vie, penser l'homme dans les totalitarismes est une question qui nous semblait centrale et féconde. Hannah Arendt, George Orwell et Raymond Aron sont de véritables penseurs, témoins, de leur époque. En effet, nous sommes dans une période politique d'illusions perdues, de quête de crédibilité face à un régime toujours plus grand et donc dans lequel l'homme ne trouve plus toujours sa place. Nous héritons de notre passé comme nous construisons notre avenir et poser la question des totalitarismes, c'est posée plusieurs questions sur l'après totalitarisme : de quoi avons nous hérité ? Peut-on dire d'une démocratie qu'elle recèle des éléments totalitaires ? Comment l'homme peut-il vivre en communauté aujourd'hui ? Après le trauma des totalitarismes peut on encore avoir confiance en l'homme à l'heure où il peut se détruire lui même ? Á l'heure où la démocratie vit une véritable crise de la participation, crise politique de légitimité et recherche une stabilité dans un monde toujours plus élargie, au delà des nations et face à une subjectivisation économique mondiale, la démocratie est-elle un régime post-totalitaire ? Doit-on dépasser le modèle démocratique pour le repenser à une échelle plus grande ? Sans mondialisation politique, le monde peut-il rester « humain » ? Quelles valeurs sont humaines ? universelles ? Y en a t-il ?

C'est cette perspective de recherche que nous avons choisi de traiter en deuxième année de Master.

Bibliographie de projet pour la deuxième année du

Master :

Cette bibliographie de projet de deuxième année de Master n'est pas totalement aboutie. Cependant, elle comporte les ouvrages sur lesquels j'apporterai mon attention dans un premier temps :

ANDERS, G., (1956).

L'obsolescence de l'homme, Paris, Ivrea, 2003.

BAUMIER, M., (2007)

La démocratie totalitaire, penser la modernité post-démocratique, Paris, Presse de la Renaissance, 2007.

BELLON, A., dir., (2001)

Un totalitarisme tranquille, la démocratie confisquée, Paris, Éditions Syllepse, 2001.

BERTSTEIN, S., (1996)

Démocraties, régimes autoritaires et totalitarismes au XX^e siècle, pour une histoire politique comparée du monde développé, Paris, Hachette, 1996.

CAILLÉ, A., (2005)

Malaise dans la démocratie, le spectre du totalitarisme, Paris, La découverte, 2005, n°25.

COURTOIS, S., dir., (2005)

Le jour se lève, héritage du totalitarisme en Europe, 1953-2005, Monaco, Éditions du Rocher, 2005.

FINKIELKRAUT, A., (2005).

Nous autres, modernes, Paris, Ellipses Marketing et Ecole Polytechnique, 2005.

GENTILE, E., (2005)

Les religions de la politique, entre démocraties et totalitarismes, traduit par COLAO, A., Paris, Éditions du Seuil, 2005.

HOBBSAWM, E., (1994)

L'Âge des extrêmes. Le court vingtième siècle, traduit par DAUZAT P.-E., Bruxelles-Paris, Éditions Complexe et le Monde diplomatique, 2003.

LEFORT, C., (1981)

L'invention démocratique, les limites de la domination totalitaire, Paris, Fayard, 1994.

LE GOFF, J.-P., (2002)

La démocratie post-totalitaire, Paris, La Découverte, 2003

LINIGER-GOUMAZ, M., (1992)

La démocrature, dictature camouflée, démocratie truquée, Paris, L'Harmattan, 1992.

SLOTTERDIJK, P., (1989).

La mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique, traduit par HILDENBRAND H., Paris, Éditions du Seuil, 2000.

SLOTTERDIJK, P., (1999)

Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger, traduit par MANNONI O., Paris, Éditions Mille et une Nuit, 2000.

TALMON, J.-L., (1952)

Les origines de la démocratie totalitaire, traduit par FARA, P., Paris, Calmann-Lévy, 1966.

WERNER, E., (2001)

L'après-démocratie, Lausanne, l'Âge d'homme, 2001.

ZIZEK, S., (2004)

Vous avez dit totalitarisme ? Cinq interventions sur les (més)usages d'une notion, traduit par MOREAU, D. et VIDAL, J., Paris, Édition Amsterdam, 2004.

Table des matières

REMERCIEMENTS.....	4
SOMMAIRE.....	4
INTRODUCTION.....	6
PARTIE 1 TOTALITARISMES ET PENSEURS À L'ÉPREUVE : HANNAH ARENDT, RAYMOND ARON ET GEORGE ORWELL.....	10
Chapitre 1 – Des destins ?.....	11
1- <i>L'observation attentive de la montée des totalitarismes</i>	11
2- <i>Être journaliste, un engagement pour l'homme et sa liberté ?</i>	13
Chapitre 2 – L'homme, la Liberté et la Politique chez Montesquieu, les totalitarismes réclament-ils une nouvelle typologie des régimes politiques ?.....	16
1- <i>L'homme et les régimes politiques dans De l'esprit des lois</i> :	17
2- <i>La typologie des régimes mise en question après les totalitarismes ?</i>	18
3- <i>Hannah Arendt : le Principe et la Nature du totalitarisme</i> :	22
4- <i>Raymond Aron : Les régimes monopolistiques à la base d'une rénovation de la typologie</i> :	24
Chapitre 3 – Penser l'homme, l'anticipation des dérives démocratiques avec Alexis de Tocqueville :	29
1- <i>Alexis de Tocqueville, sociologue avant l'heure ? Un penseur de la démocratie sociale ?</i>	30
2- <i>Une filiation intellectuelle, Hannah Arendt et Alexis de Tocqueville, le primat de la politique</i> :	31
PARTIE 2 PENSER L'HOMME : THÉORIE POLITIQUE, SOCIOLOGIE ET LITTÉRATURE DES CHOIX DIFFÉRENTS : 36	36
Chapitre 4 – Hannah Arendt, George Orwell, Raymond Aron : la confrontations des conceptions, un apport nécessaire ?	37
1- <i>Hannah Arendt, un projet de pensée politique pour agir</i> :	37
2 - <i>La sociologie de Raymond Aron : comprendre la structure des totalitarismes</i> :	41
3 - <i>George Orwell, écrivain politique éduquer l'homme par la satire et le roman d'anticipation</i> :	45
Chapitre 5 – Hannah Arendt et George Orwell, construire sa pensée pour mieux combattre les totalitarismes :	51
1- <i>Hannah Arendt et George Orwell, un rapprochement possible ?</i>	51
2 - <i>Un « anti-progressisme » et une crainte des dérives de la modernité</i>	53
3 - <i>Changer la politique ? Le bourgeois de Hannah Arendt et l'intellectuel de George Orwell</i>	54

<u>PARTIE 3 REPENSER L'HOMME : HANNAH ARENDT, GEORGE ORWELL ET RAYMOND ARON</u>	<u>57</u>
<u>Chapitre 6 – Hannah Arendt, la préférence de la condition humaine</u>	<u>58</u>
<u> 1- La critique de Eric Voegelin face à la conception arendtienne du totalitarisme :</u>	<u>59</u>
<u> 2- Une critique de la modernité à travers la critique des droits de l'homme, la Nature et l' Histoire, une clarification théorique :</u>	<u>60</u>
<u> 3- Le retour aux Anciens, la condition humaine et la « banalité du mal » :</u>	<u>64</u>
<u> 4- La condition humaine comme limite, droit ou norme ?</u>	<u>69</u>
<u>Chapitre 7 - La définition de la nature humaine à travers la common decency, les gens ordinaires et Winston Smith :</u>	<u>70</u>
<u> 1- Les « gens ordinaires » et la « common decency » :</u>	<u>71</u>
<u> 2- La « common decency » : nature et conditions de l'homme :</u>	<u>73</u>
<u> 3- 1984 et Winston Smith, la fin de l'humanité ?</u>	<u>75</u>
<u>Chapitre 8 - La sociologie aronienne : nature, conditionnement et libertés de l'homme :</u>	<u>79</u>
<u> 1- Raymond Aron : la construction d'un idéal-type et l'ajout des circonstances particulières :</u>	<u>79</u>
<u> 2- Les conceptions du politique de Raymond Aron :</u>	<u>81</u>
<u>CONCLUSION.....</u>	<u>84</u>
<u>BIBLIOGRAPHIE.....</u>	<u>86</u>
<u>PROJET DE RECHERCHE POUR LA DEUXIÈME ANNÉE DU MASTER :</u>	<u>93</u>
<u>BIBLIOGRAPHIE DE PROJET POUR LA DEUXIÈME ANNÉE DU MASTER :</u>	<u>96</u>
<u>TABLE DES MATIÈRES.....</u>	<u>98</u>