

DE LA GENÈSE DU TOTALITARISME CHEZ KARL POPPER ET HANNAH ARENDT

Koffi KOUAMÉ

Doctorant au Département de Philosophie

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

RÉSUMÉ

Nous exposerons comment les valeurs rendant possible la démocratie entrent en conflit avec le totalitarisme dont Popper tente de reconstituer, au plan philosophique, la généalogie. Par là, adviendra, l'idée que penser la démocratie, c'est conjurer le mal politique absolu : le totalitarisme. De même, la démolition du totalitarisme exige que soit dressé un réquisitoire contre les philosophies politiques prises en flagrant délit de compromission antidémocratique. Enfin, nous proposerons une esquisse de la référence juive ainsi que de la tradition grecque dans l'œuvre de Hannah Arendt. De la déconstruction des États-Nations à l'avènement des systèmes totalitaires le peuple juif aura été malgré-lui une victime privilégiée. C'est ce qu'Hannah Arendt étudie dans *Les Origines du totalitarisme*.

Mots-clés

Totalitarisme, Genèse, Génocide, Autoritarisme, Antisémitisme-Ideologie.

Keywords

Totalitarianism, Genesis, Genocide, Authoritarianism, Anti-semitism, Ideology.

INTRODUCTION

« *Misère de l'historicisme et La société ouverte et ses ennemis* constituèrent mon effort de guerre. Je pensais que, peut-être, un jour, la liberté redeviendrait un problème essentiel, aussi ces livres ont-ils été conçus comme une défense contre les idées totalitaires et autoritaires et comme une mise en garde contre les dangers des superstitions historicistes »¹.

Karl Popper, au même titre que Hannah Arendt, appartient à cette génération intellectuelle européenne qui, née dans un climat de développement des idées libérales, a été durablement traumatisée par la montée conjuguée du fascisme et du stalinisme et a tenté d'en saisir la signification. De la sorte, à défaut de combattre le totalitarisme par les armes, Popper a cherché à le combattre par les idées en démontant les mécanismes intellectuels qui l'avaient engendrés. La publication en 1951, *Des origines du totalitarisme* d'Hannah Arendt nous semble inaugurer une époque nouvelle dans l'histoire des interprétations du stalinisme : pour la première fois peut-être est porté un regard philosophique sur le rôle qu'occupe l'idéologie dans la compréhension du phénomène politique totalitaire. Il peut paraître dérisoire de disputer sur des questions de préséance interprétative. Toutefois, on ne peut, refuser à Popper un certain privilège d'antériorité par rapport à cette littérature vaste et féconde qui, autour des analyses d'Hannah Arendt, Raymond Aron, C. Castoriadis ou C. Lefort, s'est employée à comprendre la genèse du totalitarisme moderne en référence à un travail particulier de l'idéologie.

Une idéologie est, en effet, très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée. Popper ne désavoue point la définition d'Hannah Arendt. Tout au long de *La société ouverte*, en effet, il s'attache à identifier, la matrice intellectuelle du phénomène totalitaire.

I.- DE LA SOCIÉTÉ TRIBALE

Antinomique de la société ouverte, la société tribale l'expose à la menace totalitaire. C'est en cela que consiste la séduction tribale qui consacre le totalitarisme comme un mode d'organisation sociale. Dans l'analyse poppérienne, le tribalisme « *accorde une importance suprême à la tribu sans laquelle l'individu n'est rien. Il est parfois remplacé par un certain collectivisme qui donne la prédominance à un groupe – une classe par exemple – en dehors duquel l'individu ne compte pas* »². L'équilibre du monde tribal est fondé sur le scrupuleux respect de tabous magico-religieux. Dans cette perspective, on peut à bon droit définir le tribalisme comme la nostalgie primitive d'un monde indifférencié où l'individu est dissous dans un anonymat de la collectivité.

Entre autres occurrences historiques du tribalisme, Popper cite l'État idéal de Platon qui serait la reconstruction d'une société primitive en dissonance avec les idéaux de la société ouverte. C'est, nous dit Popper, « *la forme tribale des sociétés antiques (...) image idéalisée des vieilles aristocraties de la Crète et de Sparte* »³. Préoccupé par la montée de l'individualisme démocratique, Platon aurait remis au goût du jour,

des idées réactionnaires destinées à faire pièce aux exigences de liberté et d'égalité des aspirations démocratiques qui mettaient en péril la prépondérance politique de l'aristocratie qui avait alors ses faveurs.

La nostalgie tribale débouche sur le totalitarisme ; cela explique pourquoi la séduction tribale qui fascine surtout en période d'angoisse et d'incertitude, en un mot de crise, appelle le totalitarisme de tous ses vœux. Popper s'efforce de le prouver en examinant la structure de l'État idéal de Platon qui est à ses yeux, un État totalitaire par excellence. Il devient ainsi compréhensible que Platon soit le point de départ d'une généalogie du totalitarisme qui est l'antinomique pur de la démocratie, expression funeste de l'hérésie tribale. Ces indications permettront de voir que, selon Popper, le totalitarisme n'est pas un accident de l'histoire politique occidentale, d'où l'urgence de « mener un (...) combat »⁴ contre les théoriciens en démystifiant les philosophes qui apparaissent comme ses chantres.

Dans cette optique, Platon est pris à partie avec sévérité puisqu'il s'agit de « dénoncer tout ce qui dans sa pensée (...) paraît malfaisant et tout d'abord ses tendances totalitaires »⁵. Dans la foulée, la philosophie politique de Platon est décrite comme un programme pouvant être « en toute justice considérée comme totalitaire »⁶.

Sans aucun égard pour Platon, Popper persiste et signe :

« je persiste (...) à penser que ce programme politique de Platon n'est pas moralement supérieur, mais fondamentalement identique au totalitarisme, ce qui est difficile à faire admettre, à cause d'une tendance ancienne profondément enracinée à idéaliser Platon »⁷. Il faut cependant contenir cette accusation dans les bornes de ce qu'exige l'honnêteté analytique bien comprise. En ce sens, nuance Popper « qu'on me comprenne bien : je crois à la sincérité du totalitarisme de Platon (...) son idéal n'était nullement l'exploitation des classes laborieuses par la classe supérieure, mais la stabilité de l'ensemble »⁸.

Après Platon, c'est chez Hegel que Popper repère la forme la plus exacerbée de la séduction tribale. Elle prendrait chez lui, la forme d'une idolâtrie de l'État totalitaire. Hegel est présenté comme le théoricien du néo-tribalisme dont « l'historicisme (...) est le ferment auquel le totalitarisme moderne doit sa rapide croissance »⁹. De plus, il y aurait, comme une indéniable identité entre la philosophie politique hégélienne et la philosophie du totalitarisme du XX^e siècle, cette tragique révolte contre la liberté et la raison.

À Platon et Hegel, il faudrait sans doute ajouter le collectivisme de Marx pour compléter le panorama non exhaustif des philosophes que Popper tient pour les théoriciens du tribalisme qui émergerait surtout en période de crise. Le besoin de sécurité patriarcale qu'il implique,

met en péril la société ouverte en l'exposant à l'appel émotionnel et pernicieux de l'historicisme qui conduit tout droit au totalitarisme. Mais le totalitarisme et l'autoritarisme ne sont-ils pas en étroite rapport ?

II.- DE L'AUTORITARISME

L'autoritarisme est le pendant du totalitarisme. La critique qu'en fait Popper prend racine dans son épistémologie des conjectures et des réfutations. L'épistémologie de Popper est, on le sait, fortement anti-autoritaire. Elle récuse toute validité absolue aux sources supposées de nos connaissances : « *mais quelles sont alors les sources de notre connaissance ? La réponse me semble-t-il est celle-ci : il existe toutes sortes de sources mais aucune d'elles ne fait autorité* »¹⁰. Le principe autoritaire en épistémologie induit à rechercher des sources immaculées susceptibles de rendre raison de toutes les connaissances que nous pourrions posséder. Ces questions « *les systèmes épistémologiques classiques (...) les tiennent pour parfaitement naturelles et nul ne paraît leur trouver de défaut* »¹¹.

En théorie politique, le principe autoritaire induit des questions du type : « *qui doit gouverner ? Celle-ci en appelant des réponses autoritaires comme « les meilleurs », les « plus sages », le « peuple » ou la « majorité »* »¹².

Cela débouche sur des solutions non-démocratiques par la mise en place d'un pouvoir qui ne bride pas des dispositifs de régulation et de contrôle de l'exercice de l'autorité suprême. En ce sens, l'autoritarisme instaure un régime politique où la liberté est menacée par l'excroissance du pouvoir du prince.

Dans cette perspective, l'autoritarisme apparaît comme un ferment de l'impolitique. Voilà qui explique que le libéralisme poppérien s'en démarque radicalement. Il faut en effet avoir à l'esprit que « *le rationalisme au sens large est à l'autoritarisme épistémologique ce que le libéralisme est à l'autoritarisme moral et politique* »¹³.

Il en découle qu'il faudrait pour s'orienter vers une philosophie politique capable de donner corps à l'espérance démocratique de déconstruire au préalable tous les ferments du principe autoritaire. De là procède la nécessité de récuser toutes les théories autoritaires du pouvoir. Les auteurs de ces dites théories sont pour Popper les ennemis de la société ouverte.

III.- LES ENNEMIS DE LA SOCIÉTÉ OUVERTE

L'inimitié de la société ouverte est le refus de la liberté, au nom d'un ordre patriarcal sécurisant. La société ouverte, modèle par excellence de l'ordre démocratique, n'est pas sans adversaires. Lui sont fondamentalement ennemis, tous ceux qui œuvrent consciemment ou inconsciemment à sa perte. Il faut songer, à cet effet, au titre très suggestif de l'un des ouvrages politiques de Popper : *La société ouverte et ses ennemis*. Ce titre engage à comprendre le projet politique poppérien comme une entreprise de démystification des ennemis de la société ouverte.

Ceux-ci pulluleraient dans l'histoire de la philosophie, où ils nourrissent le rêve totalitaire d'une liquidation de l'individualisme démocratique par le retour au collectivisme patriarcal. Selon Popper, Héraclite, Platon, Hegel et Marx pour ne citer qu'eux, seraient entre autres des apôtres invétérés de l'antidémocratisme avançant masqués. Cela laisse supposer que l'histoire de la philosophie est un repère de réactionnaires, interprétation somme toute étrange, quand on songe au prestige attaché aux noms des philosophes incriminés. Comment admettre, en effet, qu'Héraclite, Platon, Aristote, Fichte, Hegel et Marx ne constitueraient, en somme que des variantes d'un même discours, qui ne ferait que s'amplifier de siècle en siècle pour aboutir aux horreurs concentrationnaires et aux massacres collectifs de la seconde guerre mondiale ? C'est tout le sens du pari herméneutique qui a conduit Popper à interpeller des classiques bien connus, en les chargeant de l'accusation d'ennemis de la société ouverte.

Héraclite ne serait qu'un conservateur hostile au changement, un théoricien du tribalisme, adversaire résolu de l'égalitarisme et partisan de l'aristocratie. De plus, il serait un théoricien de la dictature, de la force et de la guerre, toutes choses qui font de lui un ennemi par excellence de la société ouverte. Platon est tenu, lui aussi, pour un grand ennemi de la société ouverte et un chantre du totalitarisme. Hegel n'est pas logé à meilleure enseigne puisqu'il reçoit toute l'ire d'un Popper déchaîné, qui le présente sous les traits d'un suppôt de l'absolutisme prussien, héraut tout désigné pour briser les élans de la société ouverte dans la Prusse de son temps. Marx n'échappe pas à la critique, même si Popper le tient surtout pour un humaniste dévergondé par l'historicisme moral qui l'a entraîné dans la procession liberticide des ennemis de la société ouverte. Telles sont en raccourci, quelques unes des figures de l'antidémocratisme, en contrepoint desquelles Popper engage sa réflexion sur la démocratie. Mais quelle place accorde t-il au nationalisme dans sa pensée ?

IV.- DU REFUS DU NATIONALISME

Sous la plume de Popper, le nationalisme apparaît comme un obstacle à l'émergence de la société ouverte. Le nationalisme allemand illustre bien cette idée. Popper nous dit qu'il est en étroite relation avec la révolte contre la raison et contre la société ouverte. En outre, il laisse cours aux passions tribales. Des textes politiques de Platon et d'Aristote sont suspectés d'être « *déjà imprégnés de nationalisme : ils avaient en effet, pour objet de combattre la société ouverte et les progrès des nouvelles idées d'impérialisme, de cosmopolitisme, d'égalitarisme* »¹⁴.

La doctrine wilsonienne du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes avait, aux yeux de Popper, ravivé des instincts nationalistes primaires qui font obstruction au développement d'une culture humaniste cosmopolite. Toutefois, il serait injuste de se limiter à une lecture négative du nationalisme moderne. Popper signale lui-même que ce nationalisme moderne et réactionnaire a des origines révolutionnaires. Il faut se souvenir qu'il découle en effet d'un sentiment de frustration dû à l'invasion des terres germaniques par les troupes de Napoléon. C'est donc comme un hymne à la liberté qu'il s'est signalé originellement.

C'est Fichte qui, d'après Popper, a dévoyé le nationalisme allemand en l'infléchissant dans un sens réactionnaire qui exalte la mystique tribale. Son « *indigence est à l'origine du nationalisme moderne, fondé sur une philosophie néo-idéaliste, reflet dénaturé de l'enseignement de Kant* »¹⁵. Ce nationalisme n'a que peu de choses en commun avec la revendication démocratique qui s'est développée dans les territoires germaniques sans occupation napoléonienne.

À en croire Popper, Hegel aurait radicalisé l'infléchissement réactionnaire et anti-libéral du nationalisme : « *aux éléments libéraux du nationalisme, il substitue non seulement le culte prusso-platonicien de l'État, mais aussi celui de l'histoire* »¹⁶. Hegel est accusé d'avoir substantialisé la nation. Celle-ci, douée d'une essence spirituelle, aurait vocation à agir sur l'histoire : « *Hegel pour sa part, formule la théorie historiciste de la nation. Selon lui une nation possède une unité spirituelle qui agit sur l'histoire (...) l'histoire d'une nation est celle de son Esprit tel qu'il se manifeste sur la scène de l'histoire* »¹⁷. Voilà donc scellé le destin du nationalisme transformé en hymne réactionnaire, à la gloire du totalitarisme sous l'impulsion supposée de l'historicisme d'un Hegel portraituré comme le théoricien d'un nationalisme totalitaire.

Tous ces développements sur le nationalisme tel qu'il est analysé par Popper, paraissent comme beaucoup d'autres avant eux nous excentrer de notre tâche consacrée au potentiel insurrectionnel du projet politique poppérien. Mais il serait excessif de les trouver hors de propos puisqu'ils

nous livrent un élément essentiel qui se ramène à une idée toute simple : penser la démocratie, c'est aussi la revendiquer comme un appel cosmopolitique sourd à l'exaltation des passions nationalistes qui ont plus à voir avec une mystique tribale qu'avec la liberté et l'égalité.

En mot, on peut penser que Popper s'adonne comme le prétend Dante Germino, à un usage amorphe du terme *totalitaire* et englobe dans un genre unique Sparte et Nuremberg, Platon et Staline ou Mussolini. Mais pareille postulation est absente chez Popper.

Si on veut, en revanche, comprendre entièrement la pensée politique d'Hannah Arendt, il faut requestionner la référence grecque à la lumière de la référence juive et ainsi, aborder la question, majeure pour elle, de la citoyenneté. Quel citoyen est-on quand on n'est pas grec ? La différence à partir de laquelle est interrogée la pluralité démocratique est, d'abord, dans l'œuvre arendtienne, la différence juive. Elle est, en effet, profondément consciente de son appartenance au peuple juif. C'est même, selon ses propres termes « *une des données réelles et indiscutables* » de sa vie, « *comme d'être une femme* », ajoute-t-elle. La réalité de l'appartenance au peuple juif ne peut être déterminée, comme Sartre l'a fait, qu'à partir de l'antisémitisme. Hannah Arendt sait que, sous le nazisme, elle ne pouvait répondre à la question : « *Qui êtes-vous ?* » que par : « *Je suis une juive* ». Fût-il séculaire, l'antisémitisme ne permet pas de figer le peuple juif dans un statut de persécutés, en même temps que d'élus. Si la condition juive est un donné, l'antisémitisme est de l'ordre de ce qui « *peut être fait et défait* ». Il est politique et doit être combattu par des moyens politiques. À partir d'une « *mémoire commune* », il s'agit, pour le peuple juif, de rompre avec l'idée de destin pour se « *forger une destinée* ». C'est ainsi qu'en pleine guerre Hannah Arendt écrit : « *Il faut changer la loi de l'extermination et la loi de la fuite par la loi du combat* ». C'est en faveur de ce combat qu'elle appellera, d'abord, son peuple à soutenir la formation d'une armée juive, la création de groupes de résistances dans les pays occupés, en soulignant l'importance d'un soulèvement dans les ghettos, particulièrement, celui de Varsovie. Elle dénonce avec vigueur tout ce qui peut paraître parmi les siens comme de la résignation, de la passivité. Lutter même désespérément lui paraît le seul moyen pour le peuple juif de préparer son existence politique et d'affirmer tout simplement son existence politique face à ceux qui œuvrent à le lui dénier.

Sans pouvoir clairement énoncer ce que serait une forme de citoyenneté commune, elle affirme que « *seul un statut identique de la nationalité juive dans toute l'Europe, lié à une lutte égale contre l'antisémitisme dans tous les pays, seule la reconnaissance de l'égalité de droits des peuples et non de l'individu peut résoudre l'intégration du peuple juif dans la communauté à venir des peuples européens* ».

Elle ne peut plus, dans cette période belliciste, faire confiance à une citoyenneté liée à l'assimilation à des États, puisque ceux-ci n'ont pas hésité à la dénoncer. Elle représente, plus que le seul peuple juif, tous les peuples insérés dans des États et que ceux-ci excluent néanmoins. Hannah Arendt, elle-même, citoyenne allemande, déchu de ses droits civiques par les lois de Nuremberg, fut internée au camp de Gurs comme allemande ! Son expérience et son analyse la poussent donc à critiquer les États-Nations. Donc, après avoir analysé les conséquences de la destruction des États-Nations, je me propose de faire état de l'avènement des systèmes totalitaires et de leurs funestes répercussions sur l'histoire du peuple juif, avant d'analyser les solutions qu'Hannah Arendt propose pour construire le monde post-totalitaire.

V.- DE LA DÉCONSTRUCTION DE L'ÉTAT-NATION

L'idée de Nation suppose un *consentement*. Or, c'est lors de la déconstruction de l'empire austro-hongrois que l'*État-Nation* devient la forme politique commune en Europe. Il va par conséquent révéler ses limites structurelles. Hannah Arendt nous démontre, en effet, que le concept de nation suppose un consentement. Celui-ci dépend d'un grand nombre de conditions empiriques, dont la première est l'*homogénéité de la population*. Homogène signifie que tous les citoyens revendiquent la même nationalité, la même langue, la même histoire. L'homogénéité est un présupposé implicite sans lequel le consentement volontaire, caractéristique de la nation, ne saurait se constituer. Ce présupposé aura totalement été oublié lors de la reconstruction artificielle de l'Europe centrale par le Traité de Versailles, qui garantit les droits des minorités, non pas par des lois de l'État mais par un organisme international. En d'autres termes, l'homogénéité garantit l'autre grand principe de l'État-Nation : l'*égalité devant la loi*.

Cependant, les minorités continuent d'appartenir à un corps politique grâce auquel d'autres droits élémentaires sont garantis, comme le droit de résidence ou le droit du travail. Il n'en est pas de même pour tous les réfugiés, les *apatrides*, chassés par les nouveaux partages et les bouleversements politiques après la première guerre mondiale. Qu'ils soient Russes, Hongrois, Autrichiens, Roumains, Arméniens..., leur sort est mis en implicite évidence empirique de l'État-Nation. Leur condition suppose l'effondrement du système des États-Nations qui doivent se proclamer comme États fondés sur l'égalité des droits au nom d'un *concept d'homme universel*. « *Ce qui est sans précédent, écrit Hannah Arendt, ce n'est pas la perte de résidence, mais l'impossibilité d'en retrouver une.* » Comment concevoir que les réfugiés ne trouvent nulle part une quelconque

place garantie dans le monde ? Les États peuvent soit naturaliser les étrangers, mais c'est une résolution au cas par cas, soit les rapatrier mais c'est impossible parce que les États d'où les réfugiés sont chassés ne les considèrent plus comme leurs ressortissants. L'effondrement du système des États-nations est ici en question : quand les dirigeants d'un pays expulsent leurs concitoyens, ils savent parfaitement qu'aucun autre pays ne pourra leur donner un statut légal.

Les *juifs* se sont précisément retrouvés *au centre* de la double histoire des minorités et des réfugiés. Alors que les systèmes des États-nations ont su faire une place à leur groupe en tant qu'éléments inter-européens, l'effondrement de ce système fit d'eux les *parias* de l'Europe entière. Arendt le note dans une lettre adressée à Eric Cohn-Bendit en 1940 :

« *Il y avait encore une chance d'assimilation au XIX^e siècle [...] dans la nouvelle constitution des peuples amenés par la Révolution française et dans leur développement en tant que nations. Mais ce processus est terminé aujourd'hui. Il ne peut plus se produire. Il est remplacé par le processus inverse : l'exclusion des masses d'hommes de plus en plus grandes et leur dégradation en parias.* »

De la sorte, Hannah Arendt prend en compte la tragédie juive dans une démarche bien particulière. D'un côté, il faut saisir comment le sort des juifs est pris dans un mouvement plus général et de l'autre, comment, à l'intérieur de ce mouvement, ils sont en quelque sorte en première ligne. Dans le contexte de l'Europe centrale les juifs n'étaient pas une minorité parmi d'autres. La situation même de minorité incluse qu'une minorité soit majoritaire ailleurs. Ce n'était pas le cas des juifs qui étaient sans appui, ils étaient, à cette époque, la seule minorité « *dont les intérêts ne pouvaient être défendus que par une protection internationale* ».

Dans *Des hôtes venus du pays de personne*, un des premiers textes qu'elle publia sur la question des apatrides, elle écrit ceci: les milliers d'hommes que nous devons attendre, ici en Amérique, ne sont pas des réfugiés au sens ancien et sacré du terme. Ce sont des hommes qui sont persécutés non en tant qu'individus mais pour leur appartenance à un peuple. Personne ne les a interrogés sur leur confession religieuse ni leurs convictions politiques. La prise de conscience que l'on puisse pourchasser une masse d'homme non pour ce qu'ils ont fait mais pour ce qu'ils sont, permet de faire la différence avec d'autres masses d'hommes.

Alors que *L'Antisémitisme*, la première partie des *Origines du totalitarisme* s'ouvre avec l'émancipation des juifs, qui leur assure l'égalité des droits et non de leur qualité d'hommes, la seconde partie, *L'Impérialisme*, s'achève sur leur expulsion d'Europe sans pour autant que les États-Nations à l'existence desquels leur sort était lié aient pu enrayer ce processus.

VI.- DE L'AVÈNEMENT DE TOTALITARISME

L'éclatement des États-nations et l'apparition de *mouvements politiques impérialistes* ou annexionnistes préfigurent l'avènement du totalitarisme. En s'affirmant au dessus des partis, ces mouvements « se mirent à raconter à la *populace que chacun de ses membres pouvait devenir l'incarnation vivante, ô combien sublime et cruciale, de quelque chose d'idéal* »¹⁸. En ce sens, ils bâtissent l'antichambre d'un univers où des masses qui ont le sentiment d'être inutiles deviendront politiquement indifférentes, donc d'autant plus réceptives à des idéologies décrivant le monde par des lois cachées en terme de lutte et de survie. Tel est donc le terreau du totalitarisme. *Les masses* que voient naître les débuts du xx^e siècle partagent avec la foule qui les précédait une caractéristique : « *elles sont étrangères à toutes les ramifications sociales et à toute représentation politique normale* »¹⁹. Le concept de masse serait la pierre angulaire du totalitarisme. L'homme de masse peut être n'importe qui, un individu isolé qui fait l'expérience de la désolation, c'est-à-dire du déracinement social et culturel. Il trouve dans le totalitarisme une cohérence dont est dépourvue la réalité à laquelle il est confronté. Il s'identifie au chef du mouvement totalitaire. Comme un prophète, ce chef révèle la vérité dont l'avenir serait porteur. Les masses sont un rassemblement informe d'individus furieux, elles reposent après la première guerre mondiale sur une forme de solidarité négative entre des couches qui n'ont en commun que la haine du statu quo et de l'ordre établi. Les mouvements totalitaires ne peuvent exister sans une telle société atomisée : Hitler en avait hérité d'une ; Staline la fabriqua artificiellement pour transformer la dictature révolutionnaire de Lénine en un totalitarisme authentique. C'est donc, une fois ces présupposés acquis, que le totalitarisme peut prendre son vrai visage : celui qui le rend étranger aux formes de la tyrannie classique. S'il ne commence, selon Arendt, à user de la violence qu'au moment précis où toute opposition politique a été éradiquée, c'est qu'il ne se contente pas de gouverner à travers un appareil de violence mais s'emploie à développer un moyen de dominer les êtres humains « *de l'intérieur* »²⁰. De la même manière, l'État totalitaire épouse des traits informes bousculant les catégories familières du pouvoir. Lorsqu'il atteint son apogée, les massacres de masse échappent à tout ce qui pourrait ressembler à une utilité et la police peut agir sans critères établis : « *tout crime imaginé par les dirigeants sans se soucier de savoir s'il a été ou non commis* »²¹.

Pour Arendt, ce phénomène permet d'approcher le noyau de la domination totalitaire et sa spécificité radicale. Une fois les masse organisées, le mouvement se développe par la *propagande* qui s'articule sur une réalité fictive et se caractérise par son caractère prophétique.

Quand le mouvement contrôle les masses, il remplace la propagande par l'*endoctrinement*, et la violence se développe irrémédiablement pour réaliser les doctrines idéologiques et camoufler les mensonges politiques. Le caractère majeur du totalitarisme réside dans une certaine forme d'organisation. Le chef y a un rôle central, il incarne la double fonction qui caractérise toutes les couches du mouvement. Il agit comme défenseur magique du mouvement contre le monde extérieur et en même temps, il doit être le pont qui relie le mouvement à celui-ci. Arendt qualifie alors les mouvements totalitaires de « *sociétés secrètes au grand jour*. » Le système totalitaire est l'instrument par lequel l'idéologie totalitaire accélère le cours de la loi naturelle, c'est le nazisme ; ou historiquement, c'est le stalinisme. Tout ceci conduit tout droit au génocide juif.

VII.- DU TOTALITARISME AU GÉNOCIDE JUIF

Telle que l'a mentionné Claude Lefort, la démarche d'Arendt relative à l'antisémitisme consiste à introduire de la *discontinuité*, là où l'on a coutume de ne voir que la longue histoire d'un seul et même massacre : L'intelligibilité des persécutions du xx^e siècle ne se livre à nous qu'à la condition de détecter et d'analyser la grande mutation politique de l'époque, que marque l'avènement du totalitarisme. La question d'Arendt est donc de savoir comment l'antisémitisme est devenu un facteur de ghettoïsation par le nazisme. Elle introduit une démarcation entre l'*antisémitisme pré-totalitaire*, qui se divise en antisémitisme social ou politique, et l'*antisémitisme totalitaire*. Le point culminant de l'antisémitisme pré-totalitaire, dirigé contre l'État, est en France l'affaire Dreyfus. Dirigé lui aussi contre l'État, l'antisémitisme totalitaire présente la caractéristique de revendiquer une supra-nationalité. D'une façon générale, ce qui distingue ces deux temps de l'antisémitisme, c'est, qu'alors qu'on ne peut pas comprendre l'antisémitisme pré-totalitaire, sans analyser son lien avec la situation sociale et politique des juifs émancipés au sein des États-nations du xix^e siècle, l'antisémitisme totalitaire n'a plus rien à voir avec la situation des juifs dans le monde. Hannah Arendt accuse le caractère idéologique de l'antisémitisme totalitaire, c'est-à-dire son fonctionnement comme logique explicative de la totalité des phénomènes à partir d'un point de départ arbitraire : *la conspiration juive*.

La démarche d'Arendt consiste en un travail permanent de différenciation au sein de l'antisémitisme lui-même ainsi que de mises en évidence des points de passage entre les registres distingués. Cependant, ces points de passage ne sont pertinents qu'en ce qui concerne le totalitarisme pré-totalitaire qui fait partie de « la préhistoire

pour ainsi dire du totalitarisme ». L'antisémitisme totalitaire, lui, doit être analysé en rapport avec des phénomènes qui ne font pas partie de l'histoire du XIX^e siècle. Le monde où il vit le jour n'est plus celui de la Révolution française, mais celui qui émergea en 1918. Cependant, Hannah Arendt en est persuadée, les chambres à gaz ne sont pas un épisode supplémentaire d'une histoire millénaire de persécutions antisémites. Nous sommes en présence d'une originalité dans l'horreur qui brise tout schéma historique continuiste et, en premier lieu, le rapport que les juifs entretiennent avec leur propre histoire.

« Aux yeux des juifs qui pensent exclusivement en terme de leur propre histoire, la catastrophe qui s'est abattue sur eux au temps de Hitler, au cours de laquelle un tiers du peuple juif périt, apparaît non comme le plus récent de tous les crimes, celui de génocide, qui n'a aucun précédent, mais au contraire, le crime du monde le plus ancien...[Au procès de Jérusalem] nul dans l'assistance ne comprit clairement en quoi Auschwitz était horrible, en quoi l'horreur d'Auschwitz se distinguait de toutes les autres horreurs »²².

Il y a bien sûr des rapports entre antisémitisme et nazisme. La fonction de l'antisémitisme est de désigner les victimes mais l'explication par l'antisémitisme est insuffisante. En effet, seul le choix et non la nature du crime peut s'expliquer historiquement.

La notion d'*inédit* fait alors son apparition dans son analyse de l'oppression du peuple juif. Or, cette notion n'a pas la même signification selon les textes. Dans *Les Origines du totalitarisme*, le « sans précédent » recouvre les camps de concentration et d'extermination, alors que, dans *Eichmann à Jérusalem*, il s'agit beaucoup plus nettement du sort spécifique des juifs. Quoi qu'il en soit, les textes d'Arendt sur le génocide révèlent une compréhension étonnement lucide de cet événement contemporain, comme l'indique le texte suivant extrait d'une conférence de 1946, dans laquelle elle associe les chambres à gaz à la singularité du sort des juifs au sein de l'organisation nazie :

« Dans certains camps les juifs étaient rassemblés avec des prisonniers politiques de tous les autres pays européens... Mais, dans les camps, seuls les juifs allaient dans les chambres à gaz ; les autres travaillaient parfois jusqu'à la mort, c'est vrai mais ils avaient aussi le droit de mourir d'une mort soi disant naturelle. Ils étaient esclaves, seuls les juifs avec femmes et enfants, étaient condamnés à la mort a priori. [...] À cause d'un manque criminel d'imagination, nous n'avons pas fait la différence entre persécution et extermination. Les autres étaient persécutés, seuls les juifs étaient exterminés. »

Dans *Les Origines du totalitarisme*, le chapitre sur les chambres à gaz ne reçoit pas de statut particulier. Il intervient dans un cadre beaucoup plus général de laboratoire visant à l'extermination de l'humain, valable

à la fois pour les camps nazis et pour les camps soviétiques. Faut-il, dès lors, accuser Hannah Arendt d'occulter délibérément le génocide dans *Les Origines du totalitarisme*, par souci de construire un schéma du totalitarisme recouvrant à la fois le nazisme et le stalinisme ? C'est le procès Eichmann qui reste une étape décisive dans la prise en considération du génocide juif, en terme de différenciation dans le projet meurtrier lui-même. Hannah Arendt le reconnaît elle-même : Il semble que le monde ait eu besoin de vingt ans pour réaliser ce qui s'est effectivement passé dans ces quelques années.

Le problème est maintenant de savoir comment sortir du génocide. Nous avons désespérément besoin, pour l'avenir, de l'histoire vraie de cet enfer construit par les nazis. Non seulement parce que ces faits ont changé et empoisonné l'air même que nous respirons, non seulement parce qu'ils peuplent nos cauchemars et imprègnent nos pensées jour et nuit, mais aussi parce qu'ils sont devenus l'expérience fondamentale de notre époque de détresse fondamentale.

VIII.- DE L'ACTION POLITIQUE

Arendt ne s'est pas contentée de diagnostiquer le mal en analysant les systèmes totalitaires. Dans ses travaux ultérieurs, et particulièrement dans *La Condition de l'homme moderne*, elle s'est interrogée sur les moyens par lesquels la société pourrait durablement se préserver contre la tentation totalitaire. Elle essaie d'y repenser les conditions réelles de possibilité de l'existence humaine, « *de reconsidérer la condition humaine du point de vue avantageux de nos expériences les plus neuves et de nos craintes les plus récentes* », bref, de penser ce que nous faisons. Dans sa préface à *La Condition de l'homme moderne*, Paul Ricoeur fait remarquer que « *le lien de filiation entre Les Origines du totalitarisme et La Condition de l'homme moderne échappe tout à fait si l'on néglige le caractère propre de la pensée politique qui s'y exprime, son tour essentiellement problématique, et la requête que celle-ci pose d'une solution radicalement autre à apporter aux criminelles présuppositions du système totalitaire* »²³. Nous avons vu que le totalitarisme se nourrit de l'effacement du politique, sans doute est-il urgent, de réhabiliter précisément *l'action politique*. Depuis que la *vita activa* a été supplantée par la *vita contemplativa* les catégories de l'action sont devenues obscures. Aussi Arendt se propose-t-elle de penser ce que nous faisons, en établissant une typologie de la *vita activa*.

Arendt énumère dans son examen de la *vita activa*, trois types d'activités humaines constitutives de la condition humaine : le travail, l'œuvre et l'action. Puis elle étudie la condition de l'existence humaine en reprenant la distinction de trois modes de vie opérée par Aristote : la vie de plaisir qui concerne le goût des hommes pour le beau, la vie politique qui est celle du citoyen grec qui s'occupe des affaires humaines au sein de la *polis* en débattant avec ses semblables, enfin, la vie contemplative qui est le propre du penseur, du philosophe, l'idéal de la vie théorique. Seul le second mode concerne ici directement mon propos. La vie politique (le *bios politikos* aristotélicien) est le fruit de l'action. Arendt retient essentiellement quatre points de l'interprétation aristotélicienne de la vie politique grecque. En premier lieu, elle remarque que la vie politique grecque dans la cité reposait sur la distinction radicale entre la vie privée (*idion*) et la vie publique (*koinon*). L'entretien de la vie s'effectuait par l'activité du travail qui produisait les biens essentiels et nécessaires pour assurer la survie vitale de l'organisme. De sorte que la condition humaine du travail c'était la vie. L'activité du travail était toujours à recommencer car l'entretien de la vie, devait bien sûr, se renouveler quotidiennement.

En deuxième lieu, la vie politique grecque était fondée sur la *polis*. La vie publique des Grecs se déroulait toujours en dehors de l'*oikos*. L'action avait toujours lieu entre les Grecs, elle était parfaitement impossible dans l'isolement. La pluralité humaine était ainsi la condition *sine qua non* de l'agir grec. Chez les grecs, agir ou parler, cela signifiait nécessairement toujours commencer quelque chose de nouveau de façon concertée. L'exercice du pouvoir était toujours, en conséquence, fragile. Or, il est clair pour Arendt que ces caractéristiques grecques de l'action se retrouvent dans la théorie du théâtre chez Aristote : « *Le jeu dramatique n'est en fait, selon Aristote, qu'une imitation de l'action* »²⁴ Si le théâtre est « *l'art politique par excellence* », il ne fait aucun doute pour Arendt qu'Aristote reprend le caractère de fragilité et d'imprévisibilité qui définissent l'action grecque. Les Grecs trouvèrent, en fondant la *polis*, un remède à cette fragilité. Dans cet espace politique, l'*agora*, l'action était constituée de deux éléments, la *praxis* (l'agir) et la *lexis* (la parole). Or Arendt retrouve ces deux éléments dans la définition aristotélicienne du *bios politikos*, l'homme y étant défini comme un *zōon logon ekhon*. Pour Arendt, la *polis*, c'est donc « *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* »²⁵ La *polis* rendait donc non seulement permanente l'activité de la *praxis* et de la *lexis* au sein de l'*agora*, mais elle rendait aussi permanente l'histoire politique commune.

En troisième lieu la fondation de la *polis* marquait l'avènement d'un monde véritablement humain. En ce sens, les esclaves qui, s'ils travaillaient dans un monde d'humains ne pouvaient être vus et entendus par les autres parce que privés de l'espace d'apparence. La fondation de la cité marquait l'arrachement des grecs à la socialité naturelle à laquelle sont réduits les esclaves. Si le travail donnait un sens à la vie des esclaves celui-ci était précisément limité au monde du travail. C'est pourquoi Aristote nommait les esclaves *aneulogou*, ce qui signifie être « exclu d'un mode de vivre dans lequel le langage et le langage seul avait réellement un sens »²⁶. C'est par l'exercice de la *lexis* et de la *praxis* que l'humanité advenait chez les Grecs. L'humanité est née lorsque certains hommes se sont libérés du travail, de la nécessité, pour affronter par le débat leurs semblables dans un espace public.

En quatrième lieu, l'organisation politique des citoyens était le domaine de l'actualisation de la liberté chez les Grecs. La liberté grecque était strictement politique, la condition de l'expérience était pour reprendre le mot d'Aristote, la *philia*. Celle-ci conviait les Grecs à se réunir dans la *polis*, à discuter ensemble et à agir. Pour Aristote, être un citoyen grec libre, cela signifiait, d'une part ne pas être esclave, et d'autre part ne pas être chef, c'est-à-dire ne pas recevoir d'ordre d'autrui et ne pas diriger d'autres citoyens dans l'espace politique. La « vie bonne » est donc celle du citoyen athénien. C'est le rassemblement qui engendrait le surgissement de la *dynamis*, ce pouvoir était toujours une potentialité, une virtualité. L'action, la parole et le pouvoir coïncident, car ces activités humaines apparaissaient dès que les grecs se réunissaient dans un espace où ils étaient entendus et vus par les autres.

La prise de décision, toujours fondée sur la pluralité, était engendrée selon Aristote, par « la rhétorique, l'art de parler en public, c'est-à-dire l'art de persuader »²⁷. C'est la mise en commun des meilleurs arguments qui engendrait la *topique* – le lieu commun – chez les Grecs, le bon sens – *the commonsense* – dans le vocabulaire arendtien. C'est aussi la parole partagée et l'agir à plusieurs qui conférait le sens de la réalité. L'expérience de la liberté grecque, c'est également une expérience de l'ontologie de l'apparaître. Le but de l'action grecque n'était pas seulement de fonder une vie politique, mais aussi d'engendrer le sens commun, condition à l'apparition de l'être et donc de la vérité.

Séparation radicale de l'*idion* et du *koinon*, fondation de la vie politique dans la *polis*, ontologie de l'apparence et actualisation de la liberté dans l'*agora*, Arendt retrouve ces caractères de l'expérience de la liberté grecque dans la pensée politique d'Aristote. Elle reprend la lecture aristotélicienne de la Cité-État car la philosophe restitue le point de vue que partageaient tous les grecs de l'époque athénienne.

Il existe selon, Hannah Arendt, trois sortes d'agir, trois activités humaines fondamentales : le *travail*, l'*œuvre* et l'*action*. Or, seule l'action, entendue comme agir politique, est capable de sauver le monde de la destruction. En s'engageant dans la vie de la cité, l'homme peut enfin prendre conscience de la pluralité, essence de la condition humaine : « *ce sont des hommes et non pas l'homme qui vivent sur terre et habitent le monde.* » L'action est par conséquent envisagée comme une mise en relation, comme la constitution d'un espace public au sein duquel les hommes peuvent dialoguer librement et agir d'un commun accord. La liberté d'action et la liberté de l'esprit deviennent ainsi la matrice par laquelle Arendt reconstruit la vie politique. Agir n'est pas se comporter : il faut détacher l'action de son socle comportemental qui risque de la réduire à un simple conformisme. Nous avons alors pour devoir de comprendre comment l'action politique s'échappe de l'inscription de nos activités dans le réseau déterminant des attitudes sociales, comme elle sait conquérir une liberté et une noblesse qui lui permettent de donner sens à l'existence d'une citoyenneté politique.

CONCLUSION

Popper radicalise l'*autonomie* prêtée à l'idéologie dans la genèse du totalitarisme. De la sorte, il existe, un *travail spécifique* de l'idéologie, une *rationalité interne* au totalitarisme qui, de manière indépendante des autres déterminations sociales, peut conduire en des temps et en des lieux extrêmement disparates, à des types homogènes d'organisation de la société. Cette interprétation *idéelle* du phénomène totalitaire va bien au-delà des exégèses contemporaines puisqu'elle n'établit pas de différence pertinente au sein du genre totalitaire entre ses *virtualités anciennes* et ses *expressions présentes*.

Alors que chez Hannah Arendt le totalitarisme est un phénomène absolument moderne (émanant de la déconstruction des États-Nations à l'avènement des systèmes totalitaires le peuple juif aura été malgré-lui une victime privilégiée), à contrario, Popper, prétend qu'il traverse l'histoire de l'Occident et puise son inspiration originelle dans l'œuvre de Platon. En clair, la seule différence qu'il admet entre le *totalitarisme ancien* et le *totalitarisme moderne* tient de la nature populaire et massive du second qui se révèle capable de mobiliser des peuples entiers autour de ses prophéties.

NOTES

- ¹- POPPER (K. R.).- *La quête inachevée. Autobiographie intellectuelle*, (Paris, Calmann-Levy, 1981), p. 165.
- ²- POPPER (K. R.).- *La société ouverte et ses ennemis*, t₁, p. 16.
- ³- *Idem*, p. 48.
- ⁴- *Idem*, p. 9.
- ⁵- POPPER (K. R.).- *La société ouverte et ses ennemis*, t₁, p. 35.
- ⁶- POPPER (K. R.).- *La société ouverte et ses ennemis*, t₁, p. 80.
- ⁷- *Ibidem*.
- ⁸- POPPER (K. R.).- *La société ouverte et ses ennemis*, t₁, p. 95.
- ⁹- POPPER (K. R.).- *La société ouverte et ses ennemis*, t₂, p. 40.
- ¹⁰- POPPER (K. R.).- *Conjectures et réfutations*, p. 48.
- ¹¹- *Idem*, p. 49.
- ¹²- POPPER (K. R.).- *Conjectures et réfutations*, p. 49.
- ¹³- JACOB (P.).- «Qu'est ce que l'autoritarisme épistémologique ? », in *l'âge de la science et de l'épistémologie*, (Paris, Ed. O. Jacob, 1989, p. 51).
- ¹⁴- POPPER (K. R.).- *La société ouverte et ses ennemis*, t₂, p. 35.
- ¹⁵- *Idem*, p. 37.
- ¹⁶- *Idem*, p. 40.
- ¹⁷- *Ibidem*.
- ¹⁸- ARENDT (Hannah).- *L'impérialisme*, (Paris, Gallimard, 2002), p. 537
- ¹⁹- ARENDT (Hannah).- *Les Origines du totalitarisme. Le totalitarisme*, (Paris, Gallimard, 2002), p. 622.
- ²⁰- ARENDT (Hannah).- *Les Origines du totalitarisme. Le totalitarisme*, p. 636.
- ²¹- *Idem*, p. 769.
- ²²- ARENDT (Hannah).- *Eichmann à Jerusalem*, (Paris, Gallimard, 2002), p. 1197.
- ²³- RICŒUR(Paul).- Préface à *La Condition de l'homme moderne*, (Paris, Pocket Agora, 1994, p. 9.
- ²⁴- ARENDT(Hannah).- *Condition de l'homme moderne*, p. 187.
- ²⁵- *Idem*, p.198.
- ²⁶- ARENDT (Hannah).- *Condition de l'homme moderne*, p.64.
- ²⁷- *Idem*, note 1 ; p. 26 note 9.

BIBLIOGRAPHIE

- POPPER (K. R.).- *La Logique de la découverte scientifique*, traduit de l'anglais par N. Thyssen-Rutten et PH. Devaux, préface de J. MONOD, (Paris, Payot, 1973), 480 p.
- POPPER (K. R.).- *Conjecture et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, traduit de l'anglais par M-I et M -B de Launay, (Paris, Payot, 1985), 610 p.
- POPPER (K. R.).- *Misère de l'historisme*, traduit de l'anglais par H. ROUSSEAU, révisée et augmentée par R. Bouveresse à la demande de Karl Popper, (Paris, Plon, 1988), 214 p.
- POPPER (K. R.).- *La leçon de ce siècle*, traduit de l'Italien par J. HENRY et C. ORSONI, (Paris Editions Anatolia 1993). 145 p.
- POPPER (K. R.).- *La société ouverte et ses ennemis, l'ascendant de Platon* traduit de l'anglais par J. BERNARD et PH. MONOD, (Paris, Éditions du Seuil, 1979), tome 1, 262 p.
- POPPER (K. R.).- *La société ouverte ses ennemis, Hegel et Marx*, traduit de l'anglais par J.

- BERNARD et PH. MONOD, (Paris, Éditions du Seuil, 1979), tome 2, 256 p.
- POPPER (K. R.).- « *Clés pour une vraie démocratie* » traduit de l'anglais par Maud Sissung, *Jeune Afrique*, (n° 1441- 1442, 17 / 24 Août 1988), p. 86-91.
- POPPER (K. R.).- *La quête inachevée. Autobiographie intellectuelle*, traduit de l'anglais par R. Bouveresse, avec la collaboration de M. BOUIN-NAULIN, traduction révisée et augmentée R. Bouveresse, (Paris, Calmann-Lévy, 1981), 350 p.
- POPPER (K. R.).- *Un univers de propensions, deux études sur la causalité et l'évolution*, tiré à part, (Paris, Editions éclat, 1991), 92 p.
- POPPER (K. R.).- *Le réalisme et la science*, traduit de l'anglais par A. BOYER of D. ANDLER, (Paris, Hermann, 1990), 427 p.
- ARENDT (Hannah).- *L'Impérialisme*, (Paris, Gallimard, 2002), 350 p.
- ARENDT (Hannah).- *Les Origines du totalitarisme. Le totalitarisme*, (Paris, Gallimard, 2002), 622 p.
- ARENDT (Hannah).- *Le système totalitaire*, trad. Jean-Loup BOURGET, Robert DAVREU et Patrick LEVY, (Paris, Éditions du Seuil, 1972), 313 p.
- ARENDT (Hannah).- *La nature du totalitarisme*, trad. Michelle-Irène B de LAUNAY (Paris Payot, 1990), 182 p.
- ARENDT (Hannah).- *La condition de l'homme moderne*, trad. de l'américain par Georges Fradier (Paris Calmann-Lévy, 1961), 360 p.
- ARENDT (Hannah).- *Eichmann à Jerusalem*, (Paris, Gallimard, 2002).
- ARENDT (Hannah).- Lettre du 29-01-1946, Hannah ARENDT-Karl JASPERS, *Correspondance*, (Paris, Payot, 1996).
- LEFORT (Claude).- *Hannah Arendt et le totalitarisme. L'Allemagne nazie et le génocide juif*, (Paris, Gallimard, 1985).
- ARENDT (Hannah).- *Discussion Hofstra College, 18-12-1964*, États-Unis, Library of Congress.
- ARENDT (Hannah).- *Seule demeure la langue maternelle. La tradition cachée*, (Paris, Christian Bourgeois, 1987), 241 p.
- RICŒUR (Paul).- *Préface à La Condition de l'homme moderne*, (Paris, Pocket Agora, 1994).