

# La polis d'Hannah Arendt : un paradigme d'irréalité ?

Leonore BAZINEK  
ERAC (EA 4705; Université de Rouen)

## Résumé

Le livre d'Hannah Arendt, *The Human Condition*, publié pour la première fois en 1958, est devenu très vite un livre culte du vivre ensemble. L'effet de fascination que dégage cet ouvrage entrave l'interrogation de ses fondements théoriques. Le présent article entend entreprendre une telle investigation. Il défend que l'exposé arendtien de la *conditio humana* est finalement inspiré par Arthur Moeller van den Bruck. Il le démontre par l'examen des citations pertinentes qui révèlent l'utopie antihumaniste commune aux deux auteurs.

## Zusammenfassung

Hannah Arendts 1958 erstmals veröffentlichtes Buch *The Human Condition* wurde sehr schnell zu einem regelrechten Kultbuch des gemeinsamen Lebens. Die Faszination, die dieses Buch ausübt, erschwert den kritischen Zugang zu seinen theoretischen Grundlagen. Der vorliegende Artikel nimmt eine solche Untersuchung vor. Er vertritt die These, dass Arendts Darstellung der *conditio humana* letztlich von Artur Moeller van den Bruck inspiriert ist. Er dokumentiert vermittels einschlägiger Zitate die beide Autoren verbindende antihumanistische Utopie.

## Introduction. L'enjeu des études arendtiennes

Le national-socialisme établit l'hypothèse que "la science doit servir la vie ; toute la vie est sous la primauté du politique. La politique vient d'une croyance. Nous avons besoin de la science dans ce sens croyant et politique." [...] Le national-socialisme, dans la mesure où il s'exprime théoriquement, n'est pour autant pas sans problème, comme le montrent les brusques oppositions Carl Schmitt - Koellreutter<sup>1</sup> et Baeumler - Krieck<sup>2</sup> (= activisme contre romantisme organiciste renouvelé). [...] Par son principe, il est impossible que le national-socialisme admette le point de vue de la conscience subjective en politique. [...] Nous savons depuis Platon que le service de la vérité inclut le lien éthique le plus fort qui soit pensable. [...] Le monde intellectuel entier de l'Occident, depuis Socrate, Platon, Christ, Augustin, Luther, Kant, repose sur la conviction que les mesures éternelles sont puisées dans les profondeurs métaphysiques de la vie intérieure. Appeler cela tout simplement "libéralisme éthique", c'est le renvoyer à la contingence de l'histoire contemporaine ». <sup>3</sup> – Eduard Spranger

---

<sup>1</sup> Carl SCHMITT (1888-1985) et Otto KOELLREUTTER (1883-1972), juristes nationaux-socialistes.

<sup>2</sup> Alfred BAEUMLER (1887-1968) et Ernst KRIECK (1882-1947), pédagogues nationaux-socialistes.

<sup>3</sup> « *Der Nationalsozialismus stellt die These auf: "Wissenschaft hat dem Leben zu dienen; alles Leben steht unter dem Primat der Politik. Politik kommt aus Glauben. In diesem gläubig-politischen Sinn brauchen wir Wissenschaft." [...] Dass der Nationalsozialismus, soweit er sich theoretisch formuliert, trotzdem nicht problemlos ist, beweist der schroffe Gegensatz Carl Schmitt – Köllreuter, Bäumler – Krieck (beide = Aktivismus contra erneuerte organische Romantik [...] Der Nationalsozialismus kann seinem Prinzip nach für den Standpunkt des subjektiven Gewissens in der Politik keinen Raum haben [...]. Seit Plato wissen wir, dass der Dienst an der Wahrheit die stärkste ethische Bindung einschließt [...] Die gesamte geistige Welt des Abendlandes seit Sokrates, Plato, Christus, Augustin, Luther, Kant beruht auf der Überzeugung, dass aus metaphysischen Tiefen des Inneren die ewigen Masse gewonnenen werden. Nennt man das auch nur "ethischen Liberalismus", so wird es in die zeitgeschichtliche Zufälligkeit hinabgezogen* », cité selon [SCHOLDER, K. (éd.) 1982], 108 et 112]. - André DOREMUS (1924-2008) qui résume ce passage dans [SCHMITT C. (2003), 189], remarque que SPRANGER « n'était ni opportuniste conservateur, ni héros antifasciste » Il reprend le jugement de SCHOLDER, cf. [SCHOLDER, K. (éd.) (1982), 26sq]. Pour autant, cet exposé d'Eduard SPRANGER (1882-1963) est extrêmement ambigu, car il plaide en principe contre le libéralisme en insistant sur l'abandon au surindividuel (« *einem Überindividuellen* ») de ces penseurs et, finalement, pour une réelle recherche de « l'"Allemagne éternelle" » (« *das "ewige Deutschland"* ») [cf. *ibid.*, 113] ; cf. pour une étude approfondie de la vie et de l'œuvre de SPRANGER [ORTMEYER B. (2010)].

Lorsque j'ai commencé concrètement le présent travail<sup>4</sup>, je n'avais aucune idée que j'allais m'attaquer au cœur même de la doctrine de Hannah Arendt (1906-1975). Mon désintérêt général à l'égard de son œuvre venait du fait que j'avais rencontré dès les années 1970 de fervents défenseurs qui m'avaient donné l'impression d'être face à un gourou : leur habitude de répéter des phrases apprises par cœur dans une discussion, précédées par « oui, mais, tu sais, comme Hannah Arendt l'avait dit », suivies parfois par un « par exemple », pour montrer une marge d'ouverture, me rebutait et me rebute toujours. Je ne connaissais pas non plus les publications de son École. Mais la découverte du passage qui va nous préoccuper tout à l'heure, et qui est un résumé par Arendt de sa notion de « polis » a été l'occasion de revenir sur cette position d'indifférence. En effet, ce passage, constamment mis à contribution pour appuyer une implication démocratique-subversive dans la société, cautionne une conception ségrégationniste de la vie sociale, fondée sur la négation de la conscience individuelle. Cette découverte importante révèle la problématique du projet arendtien d'une condition humaine. On verra alors que mon diagnostic juvénile a été juste, mais il aurait fallu en tirer une toute autre conséquence que le simple désintérêt : le « cas Arendt » prouve que « les philosophes ne devraient rien analyser avec plus d'application que ce qui contredit leur propos »<sup>5</sup> [Blumenberg H. (2006), 56], comme le souligne Hans Blumenberg (1920-1996).

Il est intéressant de constater que Margaret Canovan a très bien vu quelque chose qui semble aller dans ce sens. Expliquant la notion arendtienne de « pluralité » dans la préface de son édition de la *Condition Humaine*, elle remarque que son auteure entreprend une « critique de la fausse interprétation de l'activité humaine par la philosophie politique traditionnelle »<sup>6</sup> [Canovan M. (1998), IX] disant que « c'est pourquoi l'un des objectifs principaux d'Arendt dans *La Condition Humaine* est de défier la tradition de la philosophie politique toute entière en reprenant et en mettant à jour ces capacités humaines négligées »<sup>7</sup> [*ibid.*, XII]. Pourtant, l'étude de l'ouvrage montre bien son inscription non pas dans un projet historique et critique, mais dans une prolongation, voire une version affinée du projet antihumaniste de Martin Heidegger (1889-1976) [*cf.* Faye E. (2016)].<sup>8</sup> Mais ses écrits sont difficilement intelligibles du fait qu'elle présente les résultats de son imagination comme s'il s'agissait d'un corpus doctrinaire. Comme elle est convaincue de la vérité de ce qu'elle imagine, l'exercice d'argumentation fait place à la simple assertion. Les rares citations et références sont le plus souvent réinterprétées pour rentrer dans un certain cadre et ne servent qu'occasionnellement à rendre ses propos plus intelligibles [*cf. infra*, « La dynamique de la formation d'une polis selon Fritz Schachermeyr »].

---

<sup>4</sup> La problématique de cet article a été exposée pour la première fois au séminaire « La conception arendtienne du politique et ses critiques » (semestre d'été 2015-16, Université de Rouen). Je remercie Emmanuel FAYE de m'avoir accordé cette possibilité ; je remercie également le groupe de recherche interdisciplinaire VITTEF (Valeurs Idées Identités Textes Textualités en Éducation et en Formation) sous l'égide de Marie-Louise MARTINEZ, un des rares lieux d'échange et de production théorique qui résiste à la désertification de l'université, pour le soutien et l'encouragement de persister dans cette recherche périlleuse.

<sup>5</sup> « *Nichts müssten Philosophen eifriger analysieren als den Widerspruch gegen ihre Sache.* »

<sup>6</sup> « *critique of traditional political philosophy's misinterpretation of human activity* »

<sup>7</sup> « *One of Arendt's main purposes in The Human Condition is therefore to challenge the entire tradition of political philosophy by recovering and bringing to light these neglected human capacities.* »

<sup>8</sup> Face à une relation si complexe, il serait fastidieux de détailler l'écho des textes heideggériens des citations et restitutions d'ARENDR qui vont suivre. Curieusement, l'évocation explicite de ces textes est plutôt rare.

Somme toute, on peut dire que le lecteur perçoit une certaine opacité, surtout s'il n'adhère pas à ce cadre préconçu, et pourrait alors rapidement se décourager. L'effort de l'analyse régressive à partir de ces références permet, finalement, de rentrer dans son discours, d'en élucider le fond et d'en découvrir les enjeux.

Or, on découvre assez vite en celle-ci une habile organisatrice de ses matériaux et du lieu où publier ses textes.<sup>9</sup> Ainsi, l'environnement éditorial de son allocution « Heidegger a quatre-vingts ans » est exemplaire pour comprendre sa stratégie de publication. Radiodiffusé, le texte écrit est publié en Allemagne dans la revue *Merkur. Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken* [cf. Arendt H. (1969)], qui est idéologiquement fortement marquée. Sa fondation<sup>10</sup> s'inscrit dans le contexte de cette atmosphère d'indignation, de colère, de « si mortel affront »<sup>11</sup> qui régnait alors après la chute du *Reich* hitlérien parmi ses partisans [cf. Ortmeier B. (2010)]. Ceux-ci œuvraient déjà pour préparer la suite, et pour cela, il a fallu trouver des arrangements. Tel un fil de la pensée, la ligne éditoriale de la revue *Merkur* correspond alors bien aux

connaissances et [...] vues (*Einsichten*) qui naissent seulement de longues recherches et expériences, et seulement à partir du noyau le plus intime des événements allemands, et ne pouvant être faites que par un catholique allemand c'est-à-dire par un Allemand qui avait la part légitime, la pleine *participatio*, sans s'identifier. [Schmitt C. (2003), 96]

Une publication dans cette revue avait donc la double légitimation des conservateurs bien pensants, et des nostalgiques du *Reich* nourrissant toujours le rêve d'une Europe selon l'ordre allemand. Tout en revêtant une allure de progressivité intellectuelle, on gardait la distance avec toutes les Gauches. Pour ce qui concerne l'année 1969, on s'aperçoit que Heidegger a été discuté tout au long de l'année, et de tous les côtés. L'hommage d'Arendt ne représente que l'un des points culminants de cette discussion générale.<sup>12</sup>

Pour terminer sur ce point, soulignons qu'aujourd'hui, l'accès à un grand nombre de ses textes est assez facile du fait de leur mise en ligne, soit par des organismes divers, soit par les *Hannah Arendt Papers* [cf. Arendt H. (HAP)]. Ainsi, on peut étudier par exemple une grande partie de sa correspondance et de ses livres annotés, ce qui apporte un bon éclairage sur la vie et l'œuvre. Et puisque l'on est face à une véritable école arendtienne quasiment omniprésente,

---

<sup>9</sup> Et cela dès sa thèse, soutenue en 1928 et publiée l'année suivante, *Le Concept d'amour chez Augustin* [cf. ARENDT H. (2006)]. Il est à peu près inconcevable qu'à vingt-deux ans, elle ait pu maîtriser suffisamment le corpus augustinien pour trouver toutes les références qu'elle donne. Certes, on a d'excellents index, mais le choix et l'articulation restent toujours à la charge du chercheur. Il paraît alors plus probable que ce texte ait été construit à partir de références déjà disponibles et qu'elle n'a fait que reprendre : une hypothèse à vérifier sur la base d'un travail philologique préalable, mettant en évidence ce dispositif de références. Son livre sur Rahel VARNHAGEN (1771-1833) est un autre exemple et un modèle de ce mode d'écriture. L'auteur associe une mise en scène quasi romanesque aux assertions, voire jugements apodictiques que seul un lecteur qui a vraiment étudié l'époque dont elle parle peut décortiquer [cf. ARENDT H. (1933)].

<sup>10</sup> Hans PAESCHKE (1911-1991) und Joachim MORAS (1902-1961).

<sup>11</sup> Pierre CORNEILLE (1606-1684), cité dans le dictionnaire Littré, [[http://littrereverso.net/dictionnaire-francais/citation/un\\_si\\_mortel\\_affront/106647](http://littrereverso.net/dictionnaire-francais/citation/un_si_mortel_affront/106647)].

<sup>12</sup> Je ne peux pas détailler ici cette micro-histoire si importante pour comprendre comment l'Histoire est construite. Retenons seulement qu'ARENDT s'est livrée à une joute, notamment avec Margret BOVERI (1900-1975). L'accès en ligne – pour la plupart des articles payants – à l'intégralité des numéros parus (dès 1947) est possible à l'adresse suivante : <https://www.klett-cotta.de/zeitschrift/MERKUR/7819>. En ce qui concerne l'implication des éditions Ernst Klett pour la survie du *Reich* pendant les temps démocratiques, cf. [MORAT D. (2007)].

les publications qui la concernent sont en général acquises par les bibliothèques. Nous disposons donc d'un matériel si abondant que nous sommes obligés de faire des choix serrés pour chaque investigation particulière.

### **L'orientation intellectuelle d'Arendt**

Arendt incarne d'une certaine manière<sup>13</sup> la conception qu'elle célèbre chez Heidegger dans son *Hommage* de 1969. Ce texte, comme par ailleurs *Condition Humaine* [cf. *infra*], fait partie de ses publications qui prétendent s'appuyer sur un diagnostic sociologique assuré. Il est composé d'affirmations et de témoignages, bouleversant ainsi les démarches de la philosophie traditionnelle, si bien qu'il en sort une image de la tradition philosophique comme un ensemble d'erreurs et d'absurdités, car excluant la vie. En dégagant les contradictions et l'arbitraire de sa démarche, on peut entreprendre une analyse critique qui aboutit à un constat surprenant : elle nous livre ici une esquisse d'autobiographie intellectuelle. Regardons cela brièvement de près.

Si elle stipule que la fin de la métaphysique est survenue par un « devenir un de la raison et de la passion », « de l'esprit et de la vie »<sup>14</sup> [Arendt, H. (1969), 896], elle décrit précisément son vécu d'étudiante dans les années 1920 ; expérience renouvelée dès les années 1950. Et la conséquence en est très grave : « Ce que nous connaissons en général comme des qualités d'une personne, dont l'ensemble ordonné par la volonté façonne quelque chose comme le caractère, ne résiste pas à l'assaut des passions qui s'emparent de l'homme et de la personne et le prennent en quelque part en possession »<sup>15</sup> [*ibid.*, 897].

Cette véritable emprise, pour ne pas dire dépossession par le maître, est renforcée par son étude assidue d'autres auteurs ouvertement nationaux-socialistes [cf. *infra*]. Ainsi, elle n'a pas seulement baigné dans la littérature et dans le climat créés par les mentors de la doctrine *völkisch*, mais elle a continué à les introduire dans le discours scientifique au-delà de 1945. Pour autant, comme Arendt a croisé tout au long de sa vie des personnes qui ont stimulé son esprit critique, elle a été entièrement responsable de son attitude qui ne se laisse ni ramener à cette dépossession ni à un simple effet d'époque.

Par conséquent, la découverte que son discours si influent sur la *polis*, et qui se trouve au centre de *Condition Humaine*, convoque lui aussi un auteur ouvertement national-socialiste, n'a rien de surprenant. Mais cette découverte invite à approfondir l'investigation portant sur son rapport à la conception communautaire *völkisch*. Comme cette conception est exposée de façon magistrale par Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925) dans son manifeste *Le Troisième Reich*<sup>16</sup>, publié en 1923 et cité par Arendt dans d'autres contextes, une recherche comparative est inévitable. C'est ce que nous entendons amorcer maintenant.

---

<sup>13</sup> Cette affirmation s'appuie sur le paradigme que JAY a identifié comme « existentialisme politique » [cf. JAY M. (1986)] qui exige que toute proposition en parole soit couverte par l'expérience de l'auteur [cf. SCHMITT C. (2003)]. Par conséquent, on peut défendre l'idée que la description donnée par ARENDT du style de « pensée » heideggérien repose sur sa propre expérience.

<sup>14</sup> « *Einswerden* » - « *von Vernunft und Leidenschaft, von Geist und Leben* »

<sup>15</sup> « *was wir gemeinhin als die Eigenschaften der Person kennen, deren vom Willen geordnete Gesamtheit dann so etwas wie den Charakter ergibt, hält dem Ansturm der Leidenschaft, die den Menschen und die Person ergreift, und gewissermassen in Besitz nimmt, nicht stand* »

<sup>16</sup> *Das Dritte Reich*.

## La polis arendtienne : un espace sans lieu<sup>17</sup>

Nous nous concentrons sur un passage du livre *La Condition Humaine* lequel frappe par une rhétorique qui déréalise la vie politique tout en affirmant que l'on atteindrait ici le centre de la condition humaine :

La polis proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce 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. "Où que vous alliez, vous serez une polis" : cette phrase célèbre n'est pas seulement le mot d'ordre de la colonisation grecque, elle exprime la conviction que l'action et la parole créent entre les participants un espace qui peut trouver sa localisation juste presque n'importe quand et n'importe où. C'est l'espace du paraître au sens le plus large : l'espace où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition.

Cet espace n'existe pas toujours, et bien que tous les hommes soient capables d'agir et de parler, la plupart d'entre eux n'y vivent pas : tels sont dans l'antiquité l'esclave, l'étranger et le barbare ; le travailleur ou l'ouvrier avant les temps modernes ; l'employé et l'homme d'affaires dans notre monde. En outre nul ne peut y vivre constamment. En être privé signifie que l'on est privé de réalité, réalité qui, humainement et politiquement parlant, ne se distingue pas de l'apparence. » [Arendt, H. (1994), 258sq ; tr. m.].

Le tableau suivant résume les principaux points que ce passage invite à interroger :

Citation	Remarque
« n'est pas la cité en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple »	Arendt utilise visiblement le mot « polis » comme symbole : cette polis n'est ni un lieu ni un territoire. Le mot est redéployé pour désigner l'organisation de la population. Il recouvre une réalité politique.
« son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble »	Ce fragment redouble l'impression d'irréalité de cette polis bien qu'il soit cohérent dans le discours de l'auteur. Car, comme elle vient de déplacer la polis du territoire vers l'organisation, c'est maintenant le lieu même qui sera déplacé au niveau symbolique.
« "Où que vous alliez, vous serez une polis" [...] le mot d'ordre de la colonisation grecque »	Cette polis symbolique est pourtant réelle. Sa réalité est strictement identique avec sa population et complètement déliée de son terroir. Par ailleurs, cet énoncé a gagné à travers l'usage arendtien un énorme prestige. On supprime <sup>18</sup> ou pour le moins on ne commente pas que Arendt dit clairement que c'était le « mot d'ordre de la colonisation grecque », et bien que l'on répète qu'il s'agit d'un adage antique <sup>19</sup> , on indique le plus souvent

<sup>17</sup> Que ce soit clair dès le départ : il n'est pas question des espaces intelligibles, cf. pour cela [HERBERT J. F. (SW IV), 233-237. Par contre, il faut ici renvoyer au curieux article de Franz HAMPL (1910-2000), « *Poleis ohne Territorium* » (« Poleis sans territoire »), cf [HAMPL F. (1939)] qu'il convient de traiter plus en détail dans un autre cadre. Retenons seulement qu'il confirme nos observations que cette polis est une « réalité politique », un groupe à caractère expansif, animé par une volonté de colonisation.

<sup>18</sup> BIRMINGHAM les remplace par « *These words* », cf. [BIRMINGHAM P. (2006), 26].

<sup>19</sup> Cf. par exemple l'explication qu'en donne CAVARERO [cf. CAVARERO A. (2004), 73-76] ; MARTINON va reproduire la citation dans son ensemble [cf. MARTINON J.-P. (2013), 205] et l'on trouve même un blog qui propose des formations d'adultes sous cet adage, cf. [<https://sfpolis.com/category/hannah-arendt/>].

	ce passage de son livre comme seule source, confortant alors sa position d'autorité. <sup>20</sup>
« l'action et la parole créent entre les participants un espace »	L'espace de cette <i>polis</i> est donc une création de ses membres. <sup>21</sup> Nous avons alors une inversion complète de l'expérience ordinaire, à savoir que l'on se retrouve à plusieurs à un endroit donné et que l'on ouvre par ces rencontres la possibilité du dialogue et de la collaboration.
« l'espace du paraître »	Mais Arendt est consciente de cette opération. Le vocabulaire permet de supposer qu'elle veut faire passer ses propos comme description phénoménologique.
« Cet espace n'existe pas toujours »	Nous avons ici un de ces nombreux fragments qui déroutent littéralement tout lecteur qui essaie de comprendre ces textes. Reprenons : la <i>polis</i> est un espace créé par l'interaction de ses membres. Cette explication d'espace n'est certainement pas habituelle, mais elle obéit au programme conséquent que déploie ce livre. Et ici, du coup, on passe du descriptif au normatif ; un normatif qui, en plus, ne concerne pas le « comment » (de ces interactions par exemple), mais l'existence même de la <i>polis</i> .
« En être privé signifie que l'on est privé de réalité, réalité qui, humainement et politiquement parlant, ne se distingue pas de l'apparence. »	Cette espace remplit alors le rôle d'un principe de sélection. A condition que l'on accepte la supercherie arendtienne qui consiste en une identification de l'apparence avec la réalité.

Tableau 1

Elle termine ce paragraphe en justifiant l'imbrication phénoménologique de l'éthique et de l'ontologie par une citation d'Aristote (383/4 - 322 av. JC) :

La réalité du monde est garantie aux hommes par la présence d'autrui, par le fait qu'il apparait à tous ; "car ce qui apparait à tous, c'est ce que nous nommons l'Être"<sup>22</sup>, et tout ce qui manque de cette apparence passe comme un rêve, qui est intimement, exclusivement à nous, mais n'a point de réalité.<sup>23</sup> »<sup>24</sup> [Arendt, H. (1994), 259].

<sup>20</sup> Malgré tous les imprécisions qui caractérisent aussi ce livre, comme nous venons de voir, BIRMINGHAM est exacte ici et indique qu'il s'agit de « *Pericles' words* » [BIRMINGHAM P. (2006), 26].

<sup>21</sup> Comme le laisse aussi clairement entendre le mot de PERICLES (495 - 429 av. JC), une communauté de combat ; ARENDT peut sans problème rajouter « la parole », car elle avait déjà longuement discuté les théories de la communication de ses maîtres quelques années auparavant [cf. ARENDT H. (2000)].

<sup>22</sup> Note d'ARENDT : « *Ethique à Nicomaque*, 1172 b 36 sq. »

<sup>23</sup> Note d'ARENDT : « Le fragment d'Héraclite sur le monde un et commun a tous les éveillés, le dormeur se retournant vers son monde à lui (Diels, op. cit. B 89), a essentiellement le même sens que la phrase d'Aristote. »

<sup>24</sup> « *The polis, properly speaking, is not the city-state in its physical location ; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together and its true space lies between people living together for this purpose, no matter where they happen to be. "Wherever you go, you will be a polis": these famous words became not merely the watchword of Greek colonization, they expressed the conviction that action and speech create a space between the participants, which can find its proper location almost anytime, and anywhere. It is the space of appearance in the widest sense of the word, namely, the space where I appear to others, as others appear to me, where men exist not merely like other living or inanimate things but make their appearance explicitly. - This space does not always exist, and although all men are capable of deed and word, most of them – like the slave, the foreigner, and the barbarian in antiquity, like the laborer or craftsman prior to the modern age, the jobholder or businessman in our world – do not live in it. No man, moreover, can live in it all the time. To be deprived of it means to be deprived of reality, which, humanly and politically speaking, is the same as*

Cette longue phrase, qui conclut sur un développement essentiel de son livre, est certes très poétique. Toutefois, elle aurait dû irriter les lecteurs. Mais tout au contraire, cette réinterprétation d'une communauté de combat en termes d'une théorie de la communication, a été introduite dans la sphère publique comme l'axiome de base d'une convivialité adaptée aux temps qui courent [*cf. infra*, « Les implications de cette conception »].

Or, nous avons vu qu'Arendt opère un renversement de la relation entre l'espace et les hommes qui redéfinit entièrement les notions spatiales. Ce renversement attribue à l'espace la qualité du *discrimen*. Finalement, elle retient cet aspect en se servant du vocabulaire de la phénoménologie et en s'appuyant maintenant non plus sur un adage (dont elle ne donne pas la référence précise), mais sur une personnalité qui a compté pour des générations de savants comme le philosophe tout court : Aristote. Elle rajoute à cette référence une citation d'Héraclite (535-475 av. JC). Cependant, la traduction qu'elle propose est bien singulière. Même un Franz Dirlmeier (1904-1977), philologue toujours respecté malgré son engagement ouvertement national-socialiste, traduit : « Car nous maintenons : à une conviction qui est partagée par tout le monde correspond un véritable être »<sup>25</sup> [Dirlmeier F. (1957), 194]. Lui aussi maintient une relation entre « conviction » et « être », la seule similarité avec la traduction d'Arendt consiste en ce qu'il rend « être » aussi par un substantif, tandis que William David Ross (1877-1971) traduit simplement : « Car nous disons que ce que chacun pense est réellement ainsi »<sup>26</sup> [Aristote (350 av. JC)].

Prenons alors le contexte dont ce passage est extrait et qui n'a rien à voir avec le cadre construit ici par Arendt. Aristote engage une discussion minutieuse sur la possibilité de déterminer le bien. La phrase en question indique simplement la possibilité que, en général, on tient pour réel ce que tout le monde tient pour réel. Il s'agit bien des opinions, des entités intellectuelles et non pas de déterminations ontologiques. Mais en identifiant arbitrairement l'apparence et la réalité, Arendt n'a plus besoin de la distinction aristotélicienne. Son explication étonnante de la relation entre les individus, à savoir que ceux qui n'arrivent pas à s'insérer dans une *polis* se retrouvent réduits au non-être, n'est donc pas corroborée par la phrase d'Aristote qu'elle cite. En revanche, si on examine son livre, on s'aperçoit qu'Arendt défend cette position dès le « Prologue » [*cf. infra*, « Le «"Prologue" de *The Human Condition* : de la nature de l'homme à sa condition »]. Ce passage concentre donc véritablement l'argument central de l'ouvrage, ce qui a été bien remarqué et retenu. Cependant, la référence à Périclès de la citation-clé est occultée et son contexte n'est évoqué que de manière allusive ; la citation d'Aristote qui devait asseoir ce développement, repose sur une traduction faussée et sur une décontextualisation. Finalement, vouloir appuyer un propos par une référence à Héraclite est toujours très fragile du fait que nous n'avons plus aucune de ses œuvres en entier.

---

*appearance. To men the reality of the world is guaranteed by the presence of others, by its appearing to all ; "for what appears to all, this we call Being"[Aristotle, Nicomachean Ethics 1172 b 36ff.] and whatever lacks this appearance comes and passes away like a dream, intimately and exclusively our own but without reality [Heraclitus' statement that the world is one and common to those who are awake, but that everybody who is asleep turns away to his own (Diels, op. cit. B89), says essentially the same as Aristotle's remark just quoted]. »*  
- [Arendt, H. (1998), 198sq]

<sup>25</sup> « Denn daran halten wir fest : einer Überzeugung, die alle Menschen teilen, entspricht wirkliches Sein. »

<sup>26</sup> « For we say that that which everyone thinks really is so. »

## Le « Prologue »<sup>27</sup> de *The Human Condition* : de la nature de l'homme à sa condition

Pour Arendt, l'homme est à la recherche d'une libération véritable de son emprisonnement par la terre<sup>28</sup> ; libération que ni la philosophie par sa concentration sur l'individu, ni la science par ses exploits dans l'espace extraterrestre, ni la politique par l'introduction d'une égalité entre tous n'a réussi à introduire. Bien au contraire, l'homme se serait encore plus engouffré dans cette dépendance en misant sur le travail. L'égalité désirée aurait, de fait, rabaissé l'homme au niveau d'un *animal laborans* qui consacre une vie de labeur à subvenir à ses besoins matériels. Cette tendance serait renforcée par une science qui, asservie par le même but, a privé l'homme du langage. Arendt avoue que les problèmes générés par cette situation n'ont pas vraiment de réponse avant de préciser que « nous avons ici affaire aux problèmes pour lesquels il n'y a qu'une solution »<sup>29</sup> [Arendt H. (1998), 5].

Nous reprenons ces notions, dont la claire distinction est une *conditio sine qua non* pour saisir notre critique, dans le tableau suivant. Selon Arendt, la situation se présente ainsi :

Chemins traditionnels empruntés par l'homme dans la recherche de sa libération de la terre	Conséquences	Solution
Science	- Destruction du langage. - Fuite de la terre vers l'espace.	Ne plus chercher la « nature » de l'homme, mais la nature des sociétés par une réorientation du questionnement fondamental.
Philosophie	- Destruction du lien social et par cela, de la pluralité humaine. - Involution des hommes, réduits à leur individualité, vers leur espace intérieur.	Établir un mode de communication qui réussit à créer cet espace qui seul saurait être réellement propice à la vie humaine.
Politique	- Destruction des hiérarchies entre les hommes. - Illusion d'une égalité entre tous. - Réduction de l'homme à la condition d'un <i>animal laborans</i> .	- Rétablissement des hiérarchies entre les hommes. <sup>30</sup> - Reconnaissance comme fait que la distinction en espèces ne sépare pas seulement les hommes des autres règnes vivants, mais traverse l'humanité en tant que telle. <sup>31</sup> - Rétablissement de la véritable vie humaine en tant que fondatrice de <i>polis</i> .

Tableau 2

Elle s'explique en ces termes :

<sup>27</sup> Cf. [ARENDT H. (1998), 1-6].

<sup>28</sup> On a ici la même constellation que MOELLER crée autour des Allemands qui ont besoin d'une guérison et un élargissement de leur terrain, jugé trop restreint, cf. [MOELLER VAN DEN BRUCK (1933)].

<sup>29</sup> « *we dealt here with problems for which only one solution is possible* » - CANOVAN discute bien ce passage, mais étrangement en subtilisant l'involution vers le moi, ne gardant que l'escapade vers l'espace, cf. [CANOVAN M. (1998), notamment XV].

<sup>30</sup> Ce qui va, comme on pouvait le montrer, jusqu'à la défense de l'esclavagisme.

<sup>31</sup> « *The distinction between man and animal runs right through the human species itself* » (« La distinction entre l'homme et l'animal recoupe le genre humain lui-même ») [ARENDT H. (1998/1994), 19/55].

Ce que je propose dans les pages qui suivent, c'est de reconsidérer la condition humaine du point de vue de nos expériences et de nos craintes les plus récentes. Il s'agit là évidemment, de réflexion et l'irréflexion (témérité insouciance, confusion sans espoir ou répétition complaisante de "vérités" devenues banales et vides) me paraît une des principales caractéristiques de notre temps. Ce que je propose est donc très simple : rien de plus que de penser ce que nous faisons. »<sup>32</sup> [Arendt H. (1994), 38]

Il ne faut pas traiter de la nature [cf. Arendt H. (1998), 10], mais de la condition humaine, et cela à partir de « nos » expériences et inquiétudes récentes. Ainsi, Arendt se propose de montrer l'issue de cette situation de confusion : « "Ce que nous faisons" : tel est bien le thème central de cet ouvrage. On n'y traite que des articulations les plus élémentaires de la condition humaine, des activités qui, traditionnellement comme selon les idées actuelles, sont à la portée de tous les êtres humains »<sup>33</sup> [Arendt H. (1994), 38].

Reprenons pas à pas ces énoncées foncièrement contradictoires, mais enchaînées par une rhétorique parfaite qui séduit le lecteur en lui proposant une issue à ses angoisses suscitées par des expériences récentes. La seule solution à ce problème qui, d'après son propre diagnostic, ne souffre pas de réponse, consiste alors à « penser » ce que nous faisons. Mais justement « pour cette raison et pour d'autres, l'activité la plus haute et peut-être la plus pure dont les hommes soient capables, celle de la pensée, restera en dehors des présentes considérations »<sup>34</sup> [Arendt H. (1994), 38]. Après la nature, c'est maintenant la pensée qui est écartée. Ni le plan biologique, ni le plan intellectuel de l'être humain ne sont pris en considération. Ainsi, toute critique venant du côté de la philosophie et des sciences de la nature est désamorcée. Pour autant, il semble que la sociologie du travail aurait encore un point d'appui pour évaluer cette entreprise, car « c'est pourquoi ce livre se limite de manière systématique, à une discussion du travail, de l'œuvre et de l'action »<sup>35</sup> [Arendt H. (1998), 5].

De même, comme ce dispositif est ensuite renforcé par l'esquisse d'une « analyse historique » qui distingue entre « l'âge moderne » qui s'étalerait entre le XVII<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup>, et « le monde moderne » qui aurait commencé « avec la première explosion d'une bombe atomique »<sup>36</sup> [cf. *ibid.*, 5sq], l'histoire aussi semble encore admise : « L'analyse historique [...] a pour but de rechercher l'origine de l'aliénation du monde moderne, de sa double

---

<sup>32</sup> « *What I propose in the following is the reconsideration of the human condition from the vantage point of our newest experiences and our most recent fears. This, obviously, is a matter of thought, and thoughtlessness – the heedless recklessness or hopeless confusion or complacent repetition of "truths" which have become trivial and empty – seems to me among the outstanding characteristics of our time. What I propose therefore is very simple : it is nothing more than to think what we are doing.* » [ARENDR H. (1998), 5]

<sup>33</sup> « *"What we are doing" is indeed the central theme of this book. It deals only with the most elementary articulations of the human condition, with those activities that traditionally, as well as according to current opinion, are within the range of every human being* » [ARENDR H. (1998), 5].

<sup>34</sup> « *for this and other reasons, the highest and perhaps purest activity of which men are capable, the activity of thinking, is left out of these present considerations* » [ARENDR H. (1998), 5].

<sup>35</sup> « *systematically, therefore, the book is limited to a discussion of labor, work, and action* » - Effectivement, comme l'avait relevé Avishag ZAFRANI lors d'une table ronde au Centre communautaire de Paris (24 janvier 2017), la référence à ARENDR sert à bon nombre de sociologues de travail pour expliciter le concept d'aliénation ; confusion qu'il convient de reprendre dans un autre cadre.

<sup>36</sup> « *historical analysis* » - « *the modern age* » - « *the modern world* » - « *with the first atomic explosion* »

retraite fuyant la Terre pour l'univers et le monde pour le Moi, afin d'arriver à comprendre la nature de la société »<sup>37</sup> [*ibid.*, 6].

Mais la distinction entre l'âge moderne et le monde moderne, structurante pour son œuvre dans l'ensemble, va aussi absorber ces deux possibilités, car à l'opposé de ce que l'on aurait pu attendre, ce n'est pas ce monde moderne, sa société comme terme d'un développement historique, qui sera l'objet de son livre, mais « l'analyse des facultés humaines générales qui naissent de la condition humaine et qui sont permanentes, c'est-à-dire ne peuvent se perdre sans retour tant que la condition humaine ne change pas elle-même »<sup>38</sup> [Arendt H. (1994), 39]. Sa solution s'inscrit donc dans une sorte d'ontologie sociale, explicitée comme recherche de la compréhension de la vraie nature de la société humaine.

L'homme en tant que tel est explicitement remplacé par des capacités qui le caractérisent aussi longtemps que la condition humaine ne change pas, et la nature en tant que telle est explicitement remplacée par la nature de la société. Le mouvement de déréalisation et l'usage sur-interprété des références historiques qui caractérisent le passage sur la *polis* s'inscrivent dans ce programme. Pour le consolider, elle va tout au long de l'ouvrage amener des exemples destinés à prouver « le fait que des hommes, non l'Homme, vivent sur terre et habitent dans le monde »<sup>39</sup> [Arendt, H. (1998), 7].

### Les implications de cette conception

Nous avons montré comment s'opère la déréalisation de la *polis* : la réalité effective de l'espace devient une création sociale [*cf. supra*, tableau 1]. Cette *polis* déréalisée, ce non-lieu qui est quand même un espace, est, en fin de compte, une communauté extrêmement soudée. Elle se crée et se maintient par la parole et par les actions. C'est pourquoi cette nouvelle entité, la *polis*, n'existe qu'entre ses membres et par eux.

S'il est encore possible d'approuver une telle position, bien qu'elle soit liberticide, elle devient carrément insupportable lorsque Arendt en conclut que ceux qui n'apparaissent pas dans une telle communication et action, sont dépourvus d'être. Ceux qui sont extérieurs sont réduits à leur propre rêve et, à rebours, ce diagnostic demande que, pour que l'entité puisse maintenir tout son pouvoir, elle doit activement exclure ces hommes qui, bien que présents, sont, selon ses critères, sans être.

Il y a deux implications majeures qu'il convient de relever. Premièrement, comme cette entité est régie entièrement par l'immense pouvoir qui découle d'une telle cohésion sociale<sup>40</sup>, elle n'a pas de place pour des véritables controverses, ce qui a des aboutissements fatals. Le point de départ de cette impasse est la distinction arendtienne entre « *violence* », « *strength* » et

---

<sup>37</sup> « *The purpose of the historical analysis [...] is to trace back modern world alienation, its twofold flight from the earth to the universe and from the world into the self, to its origins in order to arrive at an understanding of the nature of society.* » Voilà la fin de cette phrase qui est très énigmatique : « [...] *as it had developed and presented itself at the very moment when it was overcome by the advent of a new and yet unknown age* » [*cf. infra*, « Conclusion : Être *polis* partout où nous sommes ? »].

<sup>38</sup> « *an analysis of those general human capacities which grow out of the human condition and are permanent, that is which cannot be irretrievably lost so long as the human condition itself is not changed* » [Arendt H. (1998), 6].

<sup>39</sup> « *the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world* »

<sup>40</sup> On comprend alors l'amère ironie lorsque ARENDT déduit dans le paragraphe suivant « *power* » de l'allemand « *mögen* » [*cf. ARENDT H. (1998), 202*].

« *power* » qui fait partie des lignes directrices de ce livre. Cette distinction, loin de toute conceptualisation théorique, est réalisée par des enchaînements étymologiques. Si le statut épistémologique d'une étymologie est déjà bien faible, Arendt en surajoute en croisant les langues grecque, latine et allemande. Elle utilise cette véritable caricature des méthodologies scientifiques notamment dans la section v du livre, intitulé explicitement « *Action* » [cf. Arendt H. (1998), 175-247] et dans laquelle figure aussi le paragraphe sur la *polis*. Dès le premier paragraphe de cette section qui est le 24<sup>e</sup> de l'ensemble<sup>41</sup>, l'exclusion de la violence des rapports sociaux est problématisée. La langue, aussi efficace que la violence gratuite, doit maintenir l'action, et seule l'action a le même pouvoir que la violence [cf. *ibid.*, 179], tout spécialement l'action en commun. Ainsi, un réseau de relations peut se créer. Ce réseau est aussi réel que la réalité qui nous entoure [cf. *ibid.*, 183]. Pourtant, comme ce réseau préexiste, chaque nouvelle relation va l'innover. Par ailleurs, tout comme nous commémorons les faits historiques dans des monuments physiques, ces relations sont représentées par certains personnages qui, ainsi, seront alors les héros [cf. *ibid.*, 184-188]. Et comme l'insertion dans ce réseau préalable règle le début de la vie, on peut éviter la « perplexité mentale »<sup>42</sup> qui voit d'un côté l'homme agir et présuppose qu'il invente sa vie et, de l'autre, le voit confronté au processus historique qui semble le mener et doit alors introduire un auteur d'une histoire cachée aux vues humaines. La notion du « héros » désigne le Qui de chacun qui s'est inséré dans le processus social. Arendt l'explique, violant ses propres principes, par un exemple avec une épaisseur historique réelle : la différence entre Socrate et Aristote. Elle dit que l'on ne connaît guère l'œuvre, mais bien la vie de Socrate, son « enaction ». En conséquence, on pourrait à peu près savoir qui a été Socrate. A l'opposé, on ne connaît presque rien de la vie d'Aristote dont on connaît pourtant bien les théories. On ne saurait alors guère qui a été Aristote, mais plutôt ce qu'il a été.

Le titre du paragraphe 26, « *The frailty of Human Affairs* » [ibid., 188-192] intervient comme une petite onde de choc, car nous venons d'apprendre que chacun, en s'insérant par la parole dans le réseau social, devient un héros puissant dans la société et peut même atteindre cette position sans utiliser de violence ! Pourquoi alors les affaires humaines sont-elles fragiles ? Arendt reprend sa distinction entre l'action et la fabrication<sup>43</sup> que je résume dans le tableau suivant :

Action	Fabrication	Résultat
Impossible dans l'isolement.	<sup>44</sup>	Si isolement il y a, la capacité d'agir est détruite.
Environnement social et réseau de relations nécessaire.	Environnement naturel et existence d'un monde nécessaire.	Possibilité d'agir, de parler et de fabriquer.
Désespoir à l'égard de l'action.	Illusion que le politique, ou	- Invention imaginaire d'un héros

<sup>41</sup> Cf. pour l'articulation de l'ensemble de cet ouvrage la présentation documentée et argumentée d'Emmanuel FAYE, « *The Human Condition*, livre heideggérien » dans [FAYE E. (2016), 360-369].

<sup>42</sup> « *mental perplexity* »

<sup>43</sup> Le terme de fabrication désigne surtout une « action », dans laquelle pourtant la fin justifie les moyens [cf. ARENDT H. (1998), 153]. D'où sa mise en garde de ne pas confondre fabrication et action [cf. *ibid.*, 220-230 ; 322].

<sup>44</sup> L'auteur ne dit rien ici sur une éventuelle relation entre l'isolement et la fabrication.

	l'éducation, obéissent aux règles de la fabrication.	tout-puissant qui prendra en charge l'ensemble. - Réduction des hommes à un « matériel ». - Dévaluation complète des forces individuelles.
--	--	--

Tableau 3

Cette présentation semble à première vue forte juste. Suit une longue explication qui concerne l'évolution négative du sens des mots grecs *archein* et *prattein* qui serait à l'origine des interprétations faussées de l'action et du héros [cf. *infra*]. Finalement, on est arrivé à la figure du narrateur qui relate les faits qui comptent et fabrique ainsi l'action et, par conséquent, l'histoire.

### La dynamique de la formation d'une *polis* selon Fritz Schachermeyr

Rappelons qu'Arendt procède de façon extrêmement méthodique. En effet, la table des matières de son livre donne l'impression que l'on est face à une étude sociologique sérieuse qui ne s'intéresse certes pas à la nature [cf. Arendt H. (1998), 193], mais se concentre sur la condition humaine, déterminée en quelque sorte comme la nature de la société. Ce projet est résumé par le passage sur la *polis*, l'objet de la présente étude.

Nous avons déjà découvert le contexte dans lequel il s'inscrit : entre le § 26, « La fragilité des affaires humaines » et le § 28, « La puissance et l'espace de l'apparence »<sup>45</sup> [cf. *supra*]. Il s'agit maintenant de développer l'arrière-plan notamment de ces trois paragraphes tel qu'il se dévoile en suivant une indication de l'auteur même. Nous reprenons donc brièvement la présentation sous un angle légèrement déplacé avant de donner plus de détails sur la source textuelle, avouée par Arendt, de sa conception anthropologique. Cet exposé nous prépare pour l'étude conclusive d'un des livres fondateurs de ce discours, *Le Troisième Reich* de Moeller [cf. *infra*].

Dans le § 26, il est question de l'apparition d'un leader qui, malgré sa force supérieure, ne sait plus collaborer avec les autres. C'est à cette occasion qu'Arendt évoque le changement de signification des verbes grecs et latins pour « agir ». Elle distingue deux groupes :

1. Les verbes qui signalent un commencement : guider et régner, donc *archein* et *agere*.
2. Ceux qui signifient que l'on conduit quelque chose à son terme, donc *prattein* et *gerere*.

Arendt en conclut qu'un homme qui détient en lui-même le pouvoir d'agir est en fait très fragile, car il perd la capacité d'agir et de parler avec les autres. Ainsi, elle essaie de montrer que l'action s'inscrit, toute comme la parole, dans le relationnel. Si, alors, il n'y a qu'un homme fort, l'exercice du pouvoir s'identifie en fin de compte avec l'historiographie, car l'historien fait rentrer seulement cet homme fort dans l'immortalité. C'est ici où s'impose la *polis* grecque comme solution. Arendt se réfère à un article publié par Fritz Schachermeyr (1895-1987) en 1953, « La formation de la cité grecque » [cf. Arendt H. (1998), 195 ; Schachermeyr F. (1953)]. Elle ne donne au contraire aucune indication sur l'identité de cet

<sup>45</sup> « *The Frailty of Human Affairs* » - « *Power and the space of appearance* »

historien raciste qui, de fait, a propagé la vision du monde nationale-socialiste sous couvert d'une recherche sur la *polis*.<sup>46</sup> La solution grecque consisterait alors, selon Schachermeyr, en ce que la *polis* ne soit plus la ville comme construction, mais « les gens du territoire de la ville »<sup>47</sup> [Arendt, H. (1998), 195]. Arrivé au point où nous sommes, nous pouvons déjà retenir :

1. La distinction, ou présupposition, qu'elle énonce dès le début du livre entre « l'homme [...] comme organisme vivant » et « homme [...] *qua* homme »<sup>48</sup> [*ibid.*, 188, *cf. ibid.*, 10] est en fait le début du discours racial.
2. La restriction de l'agir aux citoyens s'inscrit dans le même ordre d'idées [*cf. ibid.*, 196].
3. L'insistance sur l'origine avant l'origine ; pour ici citons l'espace pour sécuriser la ville avant que l'homme ne puisse agir [*cf. Arendt H. (1998), 194sq.*]. Ce cadre est la condition pour que la *polis* en tant que tissu de relations [*cf. supra*] puisse s'établir. La fondation de cette *polis* est donc la « thérapeutique de cette fragilité (sc. humaine) par la Grèce préphilosophique »<sup>49</sup> [Arendt H. (1998), 196].

Nous retrouvons non seulement ces points, mais aussi leur explication, et l'explication de bien d'autres démarches d'Arendt dans son ensemble, dans le texte de Schachermeyr<sup>50</sup> auquel elle renvoie. Il convient alors de le restituer dans le cadre de notre étude.

Signalons en premier que la simple lecture de ce texte est décevante pour le lecteur qui attend un propos nazi martial. Le style très optimiste, presque enthousiaste, ne permet pas de reconnaître ici un auteur national-socialiste. Ce constat s'affirme au plan du contenu. Il souligne la liberté, le développement vers la liberté et dans la liberté dans l'Antiquité grecque en l'opposant à la culture barbare environnante.<sup>51</sup> Qui plus est, le lecteur de *Condition Humaine* s'étonne que Schachermeyr semble, à la différence d'Arendt, maintenir la

---

<sup>46</sup> Cf. [Nachlässe in Österreich]. - Comme Martina PESDITSCHKE l'a montré, le « cas Schachermeyr » (tout comme, notons-le au passage, le « cas Hampl », *cf. supra*), mérite autant d'attention que le « cas Heidegger », *cf.* [PESDITSCHKE M. (2007)].

<sup>47</sup> « *the people of the territory of the city* »

<sup>48</sup> « *man [...] as a living organism* » et « *man [...] qua man* »

<sup>49</sup> « *prephilosophic Greek remedy for this (sc. the human) frailty* »

<sup>50</sup> Notons au passage que SCHACHERMEYR est largement présent dans la thèse de Johann CHAPOUTOT, publiée en 2012 ; *cf.* le compte-rendu très bien instruit et soigné de PESDITSCHKE à l'occasion de sa traduction allemande qui conclut sans ambiguïté : « Si, chez Chapoutot, on suggère que l'ensemble de la science de l'antiquité en Allemagne depuis 1800 a été une pseudoscience, un Schachermeyr est de toute façon dédouané de plus belle manière. C'est pourquoi cette œuvre dont nous présentons ici le compte-rendu ne peut, proprement dit, que causer des dégâts dans l'espace germanophone ; on aurait dû éviter sa traduction en allemand et, qui plus est, dans cette traduction médiocre se sont perdues par-ci, par-là autant des nuances sémantiques que des informations de l'original. » (« *Wenn bei Chapoutot suggeriert wird, daß die ganze deutsche Altertumswissenschaft seit 1800 eine Pseudowissenschaft gewesen ist, so ist ein Schachermeyr so oder so auf das schönste exkulpiert. Das besprochene Werk kann daher im deutschen Sprachraum eigentlich nur Schaden anrichten; eine Übertragung ins Deutsche wäre besser ganz unterblieben, und in der vorliegenden mediokren Übersetzung sind bisweilen semantische Nuancen und Informationen des Originals verlorengegangen.* ») – [PESDITSCHKE M. (2014), 13]

<sup>51</sup> Un mot sur la revue qui se veut une « revue internationale des sciences de l'homme ». On constate que le choix des auteurs manque de perspective critique ; observation qu'il faut reprendre ailleurs. Il est intéressant à voir que les éditeurs ont, à partir du troisième numéro, rajouté des indications biographiques sur les auteurs, et cela en répondant à la demande des lecteurs. Ainsi, on trouve des brèves biographies des auteurs du numéro 1 et 2 dans le numéro 3, et dans le numéro quatre, des auteurs du numéro 3. Pour SCHACHERMEYR, il faut alors consulter le numéro 5.

territorialité des « villes-*polis* », comme il dit. Mais on lit aussi qu'il discerne ensuite entre « le principe personnel » et le « principe territorial » [cf. Schachermeyr F. (1953), 32]. Il faut revenir sur ce point essentiel. Pour l'instant, je retiens encore que l'on voit immédiatement qu'il traite au fond le développement d'un certain type d'homme. Dans le même ordre d'idées, on s'aperçoit rapidement qu'il adhère à cette « phénoménologie »<sup>52</sup> spécifique que l'on rencontre chez la quasi totalité des auteurs nationaux-socialistes [cf. Bazinek L. (2014b), 54 et 93]. Cette « phénoménologie » met l'accent sur la qualité de l'environnement, et sur un certain processus d'apprentissage par l'interaction visuelle avec cet environnement. En outre, on remarque aussi que sa tentative de se présenter comme un scientifique en gardant le vocabulaire consenti et en convoquant d'autres études, n'est pas réussie. Certes, il avoue que son entreprise est presque irréalisable du fait du peu de données dont on dispose. Mais il explique que l'on a, grâce aux recherches en « sociologie, ethnologie et préhistoire »<sup>53</sup> [*ibid.*, 24] quelques informations sur ces temps reculés qui permettent maintenant ses « déductions » [cf. *ibid.*, 24] – qui sont, en réalité, des assertions.

Du coup, il introduit un mot qui pourrait le trahir même face aux lecteurs moins avertis, mais il construit un contexte pour enlever le halo racial et il le transforme : « Les grecs immigrants descendent du groupe de ce qu'on appelle la famille des peuples indo-européens », rajoutant en note que « l'expression indo-germanique » est plus utilisée en Allemagne, en Suisse et en Autriche [*ibid.*, 30].

En conclusion, nous pouvons dire que cette déduction de l'identité de la *polis* et de sa population ne reflète pas immédiatement la doctrine nationale-socialiste. Afin de comprendre l'inscription de son propos dans ce discours, il faut prendre en compte qu'une vision du monde opère non pas par des propositions qui s'enchaînent de façon logique, mais par des développements à partir des présupposés. Il faut donc une très bonne connaissance des présupposés de la vision du monde qui soutient le national-socialisme : le cliché des « brutes blondes » ne suffit en aucun cas. Je viens de relever des points d'appui pour une telle analyse, auxquels on peut encore rajouter son usage du champ sémantique d'instabilité qui permet en plus de se rendre compte des pièges tendus par ce texte. De même, il y a deux passages qui procurent des indications précieuses sur sa conception de l'histoire. Je les cite ici en entier afin de donner un aperçu de son écriture :

Dans cette tendance si marquée au *personnel* que les Grecs apportèrent dans l'espace égéen, je vois enfin la troisième composante de la *polis* grecque, car c'est elle qui la première, ajoute à la culture urbaine et à la fluidité méditerranéenne cette souveraineté autonome qui, au cours de l'évolution ultérieure, passa tellement au premier plan. Seulement, il fallut plus d'un millénaire pour que ces trois composantes parviennent enfin à leur harmonie la plus parfaite. La période qui suivit l'immigration de l'an 2000 avant J.-C. et qui dura jusqu'en 1600 ne contribua en rien à cette harmonie plus complète. Il est vrai que nous ne savons que peu de choses de cette immigration. Sans doute, les colonies en forme de petite ville de l'époque pré-grecque furent conservées, mais c'est à peine si quelques maisons

---

<sup>52</sup> Ou « esthétique ».

<sup>53</sup> Curieuse remarque, car la préhistoire n'a pas de statut scientifique assurée. De même, l'ethnologie dépend par principe des apports des disciplines telles que la géographie, la biologie, l'histoire et se constitue au carrefour de ces apports. La sociologie, enfin, produit toujours un savoir factuel en lien précis avec une certaine situation sociale. Ces sciences ne fournissent pas de bases de déduction à l'instar des sciences qui traitent les principes de savoir, telles que les mathématiques, la physique, l'épistémologie, la logique par exemple. Mais SCHACHERMEYR a réussi à se faire remarquer par ces mélanges, jugés trop rapidement novateurs, cf. [CHRIST K. (2006), 66].

patriciennes se distinguent des demeures privées ; de même les fouilles démontrent très généralement un milieu culturel beaucoup plus simple et rural d'apparence. L'éclat des palais minoens si voisins a peut-être paralysé le développement de ce premier hellénisme. De plus, la liberté de la mer n'existait pas encore, la mer étant encore contrôlée par la Crète. [*Ibid.*, 33]

La deuxième en est encore plus parlante :

Lorsque, plus tard, par la suite de la chute des Pisistratides, la conception de Solon l'eut enfin définitivement emporté sur les tyrans, la nouvelle démocratie, encore très modérée, reprit de la tyrannie le noble but de la *polis* représentative, protectrice de la culture et encline au mécénat. Mais, par là, se trouva enfin réalisé le *kairos* d'une harmonie aussi parfaite que possible de composantes qui existaient depuis longtemps déjà. L'évolution de la *polis* était enfin parvenue à son terme. [*Ibid.*, 37sq ; cf. *infra*]

Que donne alors une analyse détaillée de ces développements ?

Schachermeyr préconise que le sens de l'histoire serait l'établissement d'une harmonie complète par le jeu d'occasions plus ou moins favorables à la réalisation des caractéristiques de cette harmonie présentes dans le temps. Petit à petit, on voit aussi comment s'explique le style de son ouverture enthousiaste sur la magnificence des « villes-*polis* » grecques, louant ses prouesses politiques et spirituelles. Pour retracer le développement vers cette *polis*, Schachermeyr pose en premier qu'il y avait surtout deux manières d'exister, l'agriculture ou le nomadisme, tous les deux dépourvus de la répartition du travail dans l'urbain. Même les quelques villes qui existaient déjà ont été marquées par des fortes traditions, dépourvues de la dynamique propre à la *polis*. En même temps, Rome, qui s'approchait en bien de choses de l'Antiquité grecque, était étrangère à l'imprégnation spirituelle spécifique de la *polis*. Mais Schachermeyr affirme que le caractère si exceptionnel de cette *polis* demande que l'on s'y intéresse. Il relève deux problèmes :

1. Comment le facteur urbain est devenu décisif dans l'espace égéen.
2. Comment les villes égéennes ont adopté cette mentalité qui les a transformées en de « véritables *polis* » [cf. *ibid.*, 24].

Si, donc, Schachermeyr insiste au début de son article sur le territoire de ces villes, il introduit déjà ici, après deux pages seulement, le critère de mentalité comme décisif pour déterminer le caractère d'une ville.

Afin d'asseoir que le développement de l'agriculture sédentaire a pris son essor vers 3500 av. J.- C., il se réfère surtout à ses propres études. Des vagues d'immigrés affluaient en Grèce continentale. Ainsi, depuis la Mésopotamie, cette culture s'étendit ensuite dans l'espace égéen et produisit assez vite la grande ville d'Athènes avec le culte de sa déesse. Schachermeyr abonde en louanges sur ce développement et mentionne spécialement que bon nombre de mots de cette époque se maintiennent. Une dynamique urbaine a pris ici son essor qui donnait à Athènes deux mille ans<sup>54</sup> d'avance par rapport aux autres villes de cette époque.

---

<sup>54</sup> Ce passage léger d'un siècle à l'autre est caractéristique pour cette vision du monde qui « pense » à partir d'un « autre vivant » [cf. *infra*, « Arthur Moeller van den Bruck : Guérir l'Allemagne par une Troisième voie »].

Il est difficile de qualifier de scientifique une telle démarche.<sup>55</sup> Retenons les éléments structurants avant de poursuivre :

Mentalité – cohérence spirituelle – langage – paysage et sa perception – dynamisme à l’opposition du nomadisme.

Par rapport à sa deuxième question, Schachermeyr souligne tout spécialement le caractère de la nature méditerranéenne qui entraînait la floraison de cette culture. Il mentionne qu’il est peut-être en train d’émettre « des vérités de La Palice » en insistant sur le facteur paysage [*ibid.*, 28]. Ce paysage est composé d’un grand nombre de petites îles bien délimitées. Ici, la culture des immigrés a été accueillie dans un air libre et pouvait déployer une dynamique libre, tandis que l’espace compact asiatique devait être « plus subtil », notion sur laquelle il ne s’explique pas. Mais il soutient fermement que l’insulaire est l’opposé de l’impérialisme, qu’il protège même de l’impérialisme. On retrouve ici les stéréotypes de l’esthétique national-socialiste aménagée pour le temps de l’après-*Reich*. Je cite à titre d’exemple :

« Cependant, l’homme égéen n’a pas dû à la nature de son paysage seulement sa manière d’être plus libre, mais aussi – dans la même mesure – une toute particulière capacité de percevoir les phénomènes visuels. La diversité des images fournies par le paysage, sa richesse en beautés toujours nouvelles, telle qu’elle entourait tout naturellement ces gens, les a transformés en êtres vivants par les yeux. » [*Ibid.*]

Schachermeyr explicite ce propos par la différence entre l’espace égéen et la Crète. Il affirme qu’en Crète régnaient des systèmes impérialistes avec des empereurs tenant une position élevée et spécifique. De ce fait, ils dictaient les critères de l’art. Schachermeyr retrouve ce modèle aussi dans les régions à l’Est. Seulement dans l’espace égéen, l’art est devenu possible par la perception du paysage qui provenait d’un « lyrisme humain » [*cf. ibid.*, 28sq].

Pour autant, cette évolution ne suffit pas encore pour former une culture du « type de la polis » [*ibid.*, 29]. Schachermeyr répète que la polis s’oppose au palais, le critère de cette opposition étant une conception différente des « rapports spirituels ». Mais au lieu de s’expliquer davantage, il revient brièvement à la chronologie, avant de préciser ce critère : la famille des peuples indo-européenne [*cf. Schachermeyr F. (1953), 30sq*]. Les colons indo-européens se distinguent par leur système d’élevage de bétail. Ils le nourrissent jusqu’à épuisement du sol et déplacent en fonction de ces épuisements leur habitation. Ainsi, ce peuple n’a jamais développée une véritable pensée d’État. Leur vie a été réglée par les relations personnelles et les associations. A la suite de ce constat, Schachermeyr défend que

---

<sup>55</sup> En effet, il s’agit du paradigme fondateur de l’État total, comme le montre clairement Hans Reinhold HARTMANN (1888-1976) : « dans la forme spartiate de l’État national et racial ou plutôt dans la forme athénienne d’un État culturel (« *in der spartanischen Form des nationalen und rassischen Staates oder mehr in der athenischen des Kulturstaates* »), l’État grec est un « État total » (« *totaler Staat* »). L’explication suivante est essentielle, car elle permet de rectifier le cliché simplificateur et d’en percevoir le danger réel et d’une certaine manière réellement séductrice qui émane de cette conception. HARTMANN écrit en effet : « et de cette façon, on peut dire qu’il vaut pour l’image origininaire des États totaux d’aujourd’hui, dans sa tendance d’englober la vie toute entière de ses citoyens et – pour le moins en ce qui concerne Athènes – garantir la liberté du créatif » (« *und zwar so, dass er wegen seiner Tendenz, das ganze Leben seiner Bürger zu erfassen und – wenigstens in Athen – doch die Freiheit des Schöpferischen sicherzustellen, als Urbild der heutigen totalen Staaten gelten darf.* ») [HARTMANN H. (1934), 8sq].

cette vie, d'une certaine manière quand même nomadique, prépare la mentalité du peuple pour la *polis*.

Nous voyons alors clairement que, dès sa formation, cette *polis* n'a pas besoin de lieu géographique. Elle commence dans la mentalité. Et ce commencement est garanti par une interaction entre l'ensemble d'un paysage et la perception visuelle du peuple. Cette hypothèse d'interaction entre une perception du paysage et la formation d'une mentalité permet à Schachermeyr d'affirmer qu'un mode de vie semi-sédentaire peut forger une communauté. Il souligne tout spécialement que cette communauté peut intégrer des étrangers, tout comme elle peut exclure des membres, et qu'elle ne connaît pas de « sujets » car tous ont les mêmes droits à échelle différent. Ce « système relationnel » fait aussi en sorte que l'on n'a pas besoin de militaire ni, par conséquent, des « sujets », car même les régents sont des « *primus inter pares* » [cf. *ibid.*, 30sq].

Cette évolution n'avait pas lieu chez les Bédouins asiatiques.<sup>56</sup> Quand ils sont devenus sédentaires, ils ont presque toujours formé des États, car chez eux, le principe territorial est prédominant. Dans l'espace égéen, par contre, a régné le principe propre à l'indo-européen, celui de la relation et de l'association personnelles. Seule l'opinion publique pouvait se maintenir à côté de ce tissu :

C'est pourquoi aussi à Rome, le *populus romanus*, est d'accord avec les Quirites, le soutien de l'État ; c'est pourquoi existe en Italie la *civitas civium* : c'est pourquoi nous trouvons là aussi les Auronces, les Volsques, etc. De même, en Grèce, la prédominance des *noms ethniques* tels que *Athéniens*, *Corinthiens* etc., qui en leur qualité de dénomination des soutiens *personnels* de l'État sont absolument seuls à incarner cet État, tandis que *Attique*, *Corinthe*, etc. représentent uniquement des paysages qui n'ont jamais eu le moindre rapport avec ce qui représente l'État. [*Ibid.*, 32]

Nous avons ici la base de cette conception : l'État, séparé du territoire<sup>57</sup> est relégué dans les relations entre les membres du peuple. Schachermeyr insiste que la *politeia*, la *civitas*, est dans cette communauté. Dans l'Orient, on avait alors des dénominations compliquées comme « "les gens (*amélouti*) du territoire (*matou*) de la ville (*atou*) de Babylone" » [*ibid.*, 33 ; cf. Arendt H. (1998), 195] au lieu du simple « babyloniens ».

On arrive à un moment difficile. Schachermeyr commence à expliciter le troisième élément de la *polis*, mais il s'arrête en disant que ce développement va à l'encontre du développement de la *polis*. Il s'agit de la formation de la caste des chevaliers. Indéniablement structurée de façon hiérarchique, on peut en conclure que la formation de cette caste intervenait comme un facteur perturbateur dans le processus de la formation de la *polis*.

Ces questions ne se posent que quand on perd de vue le but ultime qu'est cette harmonisation.<sup>58</sup> D'où la nécessité de faire de temps à autre des détours pour décrire des

---

<sup>56</sup> Nous trouvons des développements similaires dans le traité de HARTMANN (1888-1976), cf. [HARTMANN H. (1934)].

<sup>57</sup> L'utilisation de « paysage » et de « territoire » par SCHACHERMEYR permet de comprendre cette esthétisation énigmatique du politique par le national-socialisme, cf. [BAZINEK L. (2014b), 55-68] : il ne s'agit pas de l'« esthétisation » d'une politique donnée, mais il s'agit de la création d'un corps social par l'*aisthesis*. Ce qui fait partie des bases de cette déréalisation, de cet effet d'irréalité.

<sup>58</sup> On comprend ainsi comment François FEDIER peut traduire « *Gleichschaltung* » par « harmonisation », traduction révoltante en dehors du cadre de cette vision du monde [cf. FAYE E. (2005), 108 ; BAZINEK L. (2014b), 114].

éléments apparemment hétérogènes afin de les intégrer ensuite dans le processus de l'homogénéisation. Ce moment est central, comme nous allons le voir chez Moeller. C'est le premier moment à ne pas oublier pour l'interprétation de ce texte. Deuxièmement, il s'agit d'un élément qui sert à adapter les exigences du national-socialisme aux temps de l'après-*Reich* hitlérien. Ainsi, le ton martial a complètement disparu ; reste alors la réintégration des paradoxes sur un plan purement théorique, là où, dans le *Reich*, la mise en pratique a immédiatement servi à rendre les choses compréhensibles. Nous apprenons par exemple de Hanns-Jochen Gamm (1925-2011), que la jeunesse hitlérienne a été dirigée par un autoritarisme de pairs. Gamm indique que l'absence d'une vraie autorité adulte, remplacée par des jeunes auxquels on a donné le pouvoir a contribué à asseoir le pouvoir du *Reich* en ce que cela a contribué à empêcher la maturation individuelle [cf. Gamm H. J. (1964)]. Le moment égalitaire en éducation peut donc avoir des conséquences très néfastes, et son utilisation stratégique peut contribuer non pas au développement d'une individualité libre et mûre, mais mener à la dépendance totale à l'égard des pouvoirs.

Schachermeyr poursuit avec les principes de la formation communautaire dans cette caste. Les chevaliers se sont levés au-dessus des États, ils ont développé une opinion publique différente et ont institué un super-roi dans la personne d'Agamemnon, qui a été leur *primus inter pares* et dont la position a été très précaire. Ce système culminait dans la foi en une hiérarchie des dieux avec Zeus à la tête. On y trouvait aussi une charte des valeurs précises.

Le monde mycénien a été assailli par des vagues d'immigrés qui remplaçaient les palais par des temples. Les chevaliers s'installaient dans les villes. C'est à ce moment que, selon Schachermeyr, la vie urbaine qui met tous en harmonie, a commencé.

Parvenu à ce point, on peut affiner les observations concernant son style. Il maîtrise à la perfection ce glissement caractéristique de plusieurs auteurs nationaux-socialistes, qui maintiennent le lecteur par des oppositions fictives, par un jeu de stéréotypes, sous tension. La structuration chronologique remplit une fonction systématique, ce qui est nécessaire déjà par le manque du savoir assuré. Mais tout comme Arendt, il ne se gêne pas de traiter des hypothèses vagues et particulières comme des données assurées, ce qui ne l'empêche pas de continuer ses « déductions ». Ainsi, on est arrivé à un pas crucial dans le développement de la *polis*. C'est la fusion des deux processus. Les différentes lignées des chevaliers perdaient petit à petit leurs privilèges, et s'immisçaient dans la couche de l'aristocratie ordinaire. C'est ainsi que se formait, au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la république. Schachermeyr se réfère pour cette restitution à l'*Odyssée*.

Dans toutes ces tribulations se déployait la force attractive de la *polis*. Pour Schachermeyr, comme nous l'avons déjà constaté, le temps est quelque chose d'essentiel. Dans la perspective de cette vision du monde, le futur est, et fait advenir, l'histoire. Les différents principes d'association personnelle et, par la suite, les différents groupes sociaux déjà organisés se soumettent lentement à l'État formé par le peuple : « Déjà existait une *politeia* au sens de *civitas* et son existence était déterminée par le fait que les membres d'un État se fixaient eux-mêmes leur frontières personnelles en tant qu'Athéniens ou Corinthiens » [*ibid.*, 36]. Et même ceux qui n'avaient rien, pouvaient être Athéniens ou Corinthiens. Ils avaient moins ou d'autres droits, mais ils avaient très probablement, comme le souligne Schachermeyr, le droit de vote.

Le patriotisme devenait pour la première fois la vertu suprême, ce que Schachermeyr justifie avec des renvois aux législateurs comme Solon (ca. 640- 558 av. J.-C.) et Pittacos (ca. 640-568 av. J.-C.). Dans cette *politeia* régnait par conséquent l'*eunomia*. Mais il fallait encore intégrer une autre évolution parallèle, celle de la tyrannie. Nous sommes ici face à des réflexions qui permettent d'envisager le totalitarisme comme forme d'État.<sup>59</sup> Les tyrans, affirme Schachermeyr, avaient développé une sorte de république représentative dans laquelle l'art exerçait la fonction de médiation de la formation de la communauté. Certains éléments de cette république pouvaient se maintenir, notamment « le noble but de la *polis* représentative, protectrice de la culture et encline au mécénat ». Ainsi « se trouvait enfin réalisé le *kairos* d'une harmonie aussi parfaite que possible des composantes qui existaient depuis longtemps déjà. L'évolution de la *polis* était enfin parvenue à son terme » [*ibid.*, 37sq]. Schachermeyr en vient à sa conclusion. Couronnée par l'intégration de l'art médiatrice de la communauté du peuple, la *polis* pouvait enfin remplir sa « haute mission aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles » [*ibid.*, 38sq]. L'assignation de son essence s'articulait enfin au principe de gouvernance.

Pour autant, remarque Schachermeyr, cette *polis* ne pouvait pas encore former une religion qui aurait pu remplacer la religion détruite par la rationalisation. Autant Platon qu'Aristote avaient échoué précisément sur ce plan.

### **Arthur Moeller van den Bruck : Guérir l'Allemagne par une Troisième voie**

C'est ainsi que nous avons l'État, élevé au rang d'absolu, et le *Reich*, séparé de l'État, comme deux attitudes humaines, opposition que nous retrouvons partout dans la vie quotidienne. D'où la portée immédiatement pédagogique du discours sur le *Reich* politique. Nous désignons par cette expression non seulement le *Reich* d'Adolf Hitler comme une réalité de l'histoire allemande, mais en même temps l'attitude de cet homme à travers lequel ce *Reich* est formé et qui se tient également éloigné de l'enthousiasme et de l'accomplissement abstrait d'un devoir. C'est l'attitude de cet homme qui, partant d'un autre vivant, sent, pense et agit. Nous appelons ce centre qui est perçu avec clarté et sûreté, mais qui ne peut jamais se comprendre de façon purement intellectuelle, peuple, communauté, vision du monde, *Reich*. Et nous vérifions auprès de ceux qui se réclament du *Reich* le regard qu'ils portent à ses relations positives avec l'État. Il faut faire attention au plus haut point à l'égard de ceux qui parlent du *Reich* sans avoir donné auparavant à l'État ce qui appartient à l'État et qui prétendent agir, à partir de l'attitude du *Reich* sans remplir les exigences que l'État a envers eux. Le *Reich* est plus que l'État, mais il ne s'oppose pas à l'État. Il est le but final de ce que le sens de l'État signifie. C'est pourquoi nous l'appelons le *Reich* politique.<sup>60</sup> - Alfred Baeumler

---

<sup>59</sup> Ce qui est très explicite dans le traité déjà évoqué de HARTMANN, cf. [HARTMANN H. (1934), 4sq].

<sup>60</sup> « So stehen sich der verabsolutierte "Staat" und das vom Staatlichen losgelöste "Reich" wie zwei menschliche Haltungen gegenüber, die wir im Leben des Alltags überall wiederfinden. Es hat daher eine unmittelbare pädagogische Bedeutung, wenn wir vom politischen Reich reden. Wir bezeichnen damit nicht nur das Reich Adolf Hitlers als eine Wirklichkeit der deutschen Geschichte, sondern zugleich die Haltung des Menschen, durch den dieses Reich gestaltet wird und die gleich weit entfernt ist von Schwärmgeisterei wie von blosser abstrakter Pflichterfüllung. Es ist die Haltung des Menschen, der aus einer lebendigen Mitte fühlt, denkt und handelt. Wir nennen diese Mitte, die mit Klarheit und Sicherheit empfunden, aber niemals bloss intellektuell verstanden werden kann, Volk, Gemeinschaft, Weltanschauung, Reich. Und wir prüfen diejenigen, die "Reich" sagen, daran, ob sie es in einer positiven Beziehung zu der Nüchternheit des Staates sehen oder nicht. Es ist höchste Vorsicht geboten gegenüber denen, die vom Reiche reden, ohne zuvor dem Staate gegeben zu haben, was ihm gebührt, und die vorgeben, aus der Haltung des Reiches zu handeln, ohne die Forderungen zu erfüllen, die der Staat an sie stellt. Das Reich ist mehr als der Staat, aber es steht nicht im Gegensatz zum Staate, sondern ist die Erfüllung dessen, was der Staat seinem Sinne nach meint. Darum nennen wir es das politische Reich. » [BAEUMLER A. (1943), 15 ; cf. BAZINEK L. (2014a), 16]

L'effort pour comprendre le national-socialisme peut se heurter à certains obstacles théoriques. Un des obstacles majeurs consiste en ce que l'homme se refuse de tirer des conclusions quand il s'agit de quelque chose de nouveau. Comme le relève très bien Walter Laqueur, cette difficulté a empêché les autorités politiques non fascistes de réagir de façon adéquate et à temps lors de l'apparition des premières informations sur les camps et les actions d'extermination [cf. Laqueur W. (2010)].

Johann Friedrich Herbart (1776-1842), dans une annotation de son *Manuel de l'introduction à la philosophie*, rappelle que la logique avait longtemps opéré avec une définition de l'homme qui intègre comme fait qu'il ne sait pas voler – mais avec l'invention des ballons à air chaud, cette donnée, pourtant évidente, a changé. Désormais, l'homme sait voler [cf. Herbart J. F. (sw 4), 82], ce qui ne change rien aux principes de la logique, mais montre que les données et les conclusions ne sont pas sans lien avec la réalité effective. Par conséquent, en 1942 encore, on ne pouvait pas s'imaginer qu'un peuple aussi cultivé que l'Allemagne puisse s'adonner à de telles atrocités pourtant rapportées par les victimes et témoins, parfois même par des acteurs ayant déserté [cf. Laqueur W. (2010)].

Un autre obstacle réside dans la fiction d'une « révolution *conservatrice* », notion qui a été redéployée en 1922 par le philosophe et sociologue Paul Landsberg (1901-1944) dans le but de rappeler les valeurs traditionnelles occidentales [cf. Bazinek L. (2014b), 127]. Vu de l'extérieur, il est peut-être possible de l'appliquer à certains auteurs qui ne se sont pas affichés comme des hitlériens tout en adhérant à la critique de la culture et à la doctrine raciale. Mais placé à l'intérieur même de ce mouvement, l'emploi de cette notion a pour but de détruire la perception de son unité principale. On aurait alors deux courants ultraconservateurs et nationalistes qui se sont fait concurrence avant, pendant et même après le *Reich* hitlérien. Ce dispositif sert en premier à dédouaner une large partie des soi-disant « intellectuels » du national-socialisme [cf. Faye E. (2005), 477sq]. Cependant, quand on regarde de plus près, on voit que l'on retrouve partout les mêmes noms, comme par exemple celui d'Alfred Baeumler qui indéniablement fait partie des deux – soit en différents moments de sa vie, si on maintient l'hypothèse de deux courants distincts, soit comme exemple que cette distinction est de fait factice. Sa position a mis en évidence leur profonde jonction.

Regardons maintenant comment les choses se présentent chez Moeller que l'on rattache en général à la révolution conservatrice. Nous découvrons que cette expression est, dans sa perspective, un oxymore. L'attitude révolutionnaire et l'attitude conservatrice s'excluent mutuellement [cf. *infra*]. Non seulement l'invention d'une scission entre national-socialisme et révolution conservatrice est de fait fautive, mais elle n'est même pas possible si on prend en compte l'échafaudage théorique du *Reich*. Il n'est donc pas étonnant de découvrir dans le pamphlet *Le Troisième Reich* le même racisme et la même défense du principe *völkisch* que l'on rencontre chez les nationaux-socialistes hitlériens. De ce fait, il est indispensable de prendre très au sérieux les traces de cette œuvre là où on peut les découvrir. Et tel est bien le cas pour Arendt,<sup>61</sup> constat qui nous permet d'évoquer encore un troisième obstacle : l'idée que le livre de Moeller serait prophétique.

---

<sup>61</sup> Je renvoie ici tout spécialement à « *Polis, communauté, peuple et puissance : Arendt et l'existentialisme politique* » dans [FAYE E. (2016), 400-408].

Le livre de Moeller est une réinterprétation soigneuse du marxisme. C'est un manuel, à visée doctrinaire et stratégique dont l'enseignement s'adresse autant à ses contemporains qu'aux générations futures : « Le Troisième Reich sera quand nous le voudrons. Toutefois, il ne pourra vivre que s'il n'est pas seulement une copie mais une nouvelle création »<sup>62</sup> [Moeller van den Bruck A. (1933), 271 ; cf. *infra*] ; et qui s'arroge le droit de proposer une pénétration des générations du passé [cf. *infra*].

Prenons maintenant un axiome d'Arendt qui démontre l'hypothèse d'une convergence entre *Le Troisième Reich* et *La Condition Humaine* :

Avant que les hommes se missent à agir, il fallait un espace défini et une structure où pussent avoir lieu toutes les actions subséquentes, l'espace étant le domaine public de la polis et sa structure la loi ; le législateur et l'architecte appartenaient à la même catégorie. Mais ces entités concrètes elles-mêmes ne formaient pas le contenu de la politique (la polis n'était pas Athènes, mais les Athéniens)<sup>63</sup> [...]. – [Arendt H. (1994), 254]

Certes, Arendt se sert d'un autre vocabulaire et écrit dans un style bien plus fluide que Moeller ou encore Baeumler. Néanmoins, en rattachant son œuvre à ses véritables sources<sup>64</sup>, on enlève la dimension énigmatique qu'elle a construite par des affirmations jamais développées. Par le biais de la restitution du véritable cadre théorique, on le rend intelligible et, par conséquent, on ouvre la discussion critique. Ainsi, on obtient cette convergence d'un des centres du propos d'Arendt avec le fondement même de la doctrine nationale-socialiste telle qu'il a été exposé par Moeller et résumé par Baeumler :

Moeller	Baeumler	Arendt
<i>Reich.</i>	<i>Reich</i> politique, identique à peuple, communauté, vision du monde.	<i>Polis.</i>
Le peuple allemand.	Ceux qui partent d'un autre vivant.	« Vous. »

Tableau 4

Pour en arriver là, le lecteur est exposé à une rhétorique dont la tension ne se relâche jamais. Moeller maîtrise si bien la langue allemande que même ses nombreux néologismes ne choquent pas. Forgés selon les règles de la langue, ils servent l'auteur à des moments spécifiques dans son développement. Les titres et les directives des différents chapitres amènent au dernier chapitre qui explique plus précisément de quoi il s'agit quand il est

<sup>62</sup> «Das dritte Reich wird sein, wann wir wollen. Aber es wird nur leben können, wenn es nicht Abschrift ist, sondern Neuschöpfung.»

<sup>63</sup> Suit le renvoi à l'article de SCHACHERMEYR. – « Before men began to act, a definite space had to be secured and a structure built where all subsequent actions could take place ; the space being the public realm of the polis and its structure the law ; legislator and architect belonged in the same category But these tangible entities themselves were not the content of politics (not Athens, but the Athenians, were the polis » [ARENDR H. (1998), 194sq].

<sup>64</sup> Nous avons déjà rappelé la grande proximité entre ARENDT et SCHMITT [cf. *supra*].

question de ce *Reich* : trouver une troisième voie, ni libérale, ni communiste, et aussi ni réactionnaire, ni révolutionnaire, pour guérir l'État allemand gravement ébranlé par la guerre. Au fil des pages, il introduit encore d'autres couples pour lesquels il propose une troisième voie. Notons au passage que Margareth Canovan fait l'éloge de la perspicacité d'Arendt qui non seulement aurait déniché des problèmes négligés, mais aussi développé un mode de présentation qui lui est propre : « Souvent, elle éclairait des coins négligés de l'expérience en faisant des nouvelles distinctions dont plusieurs avaient trois volets, comme si les dichotomies conventionnelles étaient trop restrictives pour son imagination intellectuelle »<sup>65</sup> [Canovan M. (1998), VII]. Laissons de côté la question troublante de l'intention de Canovan et disons seulement que son observation est juste et son interprétation de cette observation est fautive. Arendt n'avait pas besoin de déployer son imagination. Elle applique une méthodologie qu'elle a apprise, et cette méthodologie a été mise au point dans l'ouvrage de Moeller. Dans le dernier chapitre, sa construction est comme engloutie par le résultat de cette mise en œuvre des couples : obtenir la preuve que la forme étatique est secondaire par rapport à la pureté du type de sa population. Cette véritable visée de son ouvrage survient tôt, pourtant couvert par un vocable très général. Il s'agirait de guérir l'Allemagne de la « surpopulation » : « le problème [...] dont la solution conditionne toute vie de la terre habitée, la vie de tous les peuples qui sont en train de se prolétarianiser, et la vie du peuple allemand au premier rang – le problème de la surpopulation »<sup>66</sup> [Moeller van den Bruck A. (1933), 78 ; cf. notamment 83]. Introduit par une lettre dédicace à son ami Heinrich von Gleichen (1882-1959) [cf. *ibid.*, (1933), 2-7]<sup>67</sup> ce message est réparti en huit chapitres non numérotés. Les sept premiers chapitres ont pour intitulé un seul mot, et le dernier porte le titre *Le Troisième Reich*. Chaque chapitre est placé sous, et ponctué par, une directive qui, par ailleurs, revient parfois dans les autres parties, souvent légèrement reformulée. Ce style fluctuant correspond parfaitement à son époque que l'auteur combat pourtant par son message. De ce fait et bien qu'il propose des développements sur l'histoire et la société qui sont quasiment intemporels et semblent décrire la réalité humaine de façon juste, on pourrait être tenté de dire que les passages ouvertement racistes, antisémites et antihumanistes ne sont qu'un effet de son époque. Somme toute, ce livre peut paraître comme une production typique de cet esthétisme de la violence qui a marqué les années 1920, mais ce serait se tromper lourdement. Moeller veut le *Reich* ; il est entièrement convaincu par la nécessité transhistorique de sa mise en place. Cette conviction est partagée par de vastes cercles plus ou moins ésotériques. Moeller indique que ce *Reich* avait déjà presque existé, que sa forme est donc présente dans l'histoire. Cette structure correspond à ce que Schachermeyr décrit sous le titre de « la formation de la *polis* » qui, finalement, naît du futur [cf. *supra*]. Par conséquent, il ne dépend que de la volonté de le réaliser, comme nous l'avons vu : « Le Troisième *Reich* sera quand nous le voulons. Toutefois, il ne pourra vivre que s'il n'est pas seulement une copie, mais une nouvelle

<sup>65</sup> « Often the way she sheds light into neglected corners of experience is by making new distinctions, many of them threefold, as if conventional dichotomies were too constricting for her intellectual imagination. »

<sup>66</sup> « dem Probleme [...], von dessen Lösung alles Lebens auf der bewohnten Erde, das Leben aller von Proletarisierung erfassten Völker, und das Leben des deutschen Volkes in der vordersten Reihe, abhing - dem Überbevölkerungsprobleme »

<sup>67</sup> Hans SCHWARZ (1890-1967), qui a été dès 1921 l'ami de MOELLER, et son curateur de succession, a rajouté une préface à son édition posthume de 1933 [cf. *ibid.*, 7-15].

création »<sup>68</sup> [*ibid.*, 271 ; *cf. supra*]. Cette phrase est l'aboutissement des longues explications sur l'héritage et les combats des Allemands.

Regardons donc à présent les différentes étapes. La première est le « révolutionnaire » que Moeller explique ainsi : « "Nous voulons gagner la révolution !" »<sup>69</sup> [*cf. ibid.*, 15-45]. Le succès d'une action est lié à la provenance d'une naissance qui est la capacité des acteurs de marquer un nouveau commencement [*cf. ibid.*, 23-25]. Pour que ce soit possible, il est indispensable de respecter la vie des peuples [*cf. ibid.*, 45]. Il critique durement la révolution allemande, car elle a échoué sur ce point décisif :

Nos affaires ne procèdent plus de la naissance. Nos décisions ne dérivent pas d'une ligne qui se désenveloppe d'elle-même. Nos événements ne découlent pas d'une succession libre de vie homologuée. Nos affaires sont réglées comme au travers et si nous voulons en ajuster une, elle se brise sous nos mains.<sup>70</sup> [*Ibid.*, 23]

Mais il constate qu'elle a réussi à conduire le peuple vers une plus grande conscience des liens qui l'unissent. Ce mécanisme sera aussi souligné par Schachermeyr. Pour Moeller, toute véritable action politique vient de la naissance, et d'une manière ou d'une autre, Arendt a pleinement repris cet élément et en est devenu un protagoniste célèbre.

Moeller continue avec la détermination du « Socialiste » qu'il voit ainsi : « "Chaque peuple a son propre socialisme" »<sup>71</sup> [*cf. ibid.*, 45-98]. Sur cette base, il règle de façon extrêmement dure ses comptes avec Marx et le marxisme. Il construit dans ce chapitre une interprétation de l'histoire qui exclut les juifs de l'Europe. Cet antisémitisme impitoyable est lié à un racisme implacable qui est bien résumé par la maxime. Par ailleurs, sa conviction que le problème de surpopulation doit servir d'ultime critère à la politique, le conduit finalement à un terrible antihumanisme. Dès cette deuxième section, on comprend que le combat des races est le souci principal de son message.

On retrouve cette structure chez Arendt ; l'antisémitisme et le racisme sont le plus souvent remplacés par un élitisme qui admet d'une certaine façon l'esclavage, et l'antihumanisme prend la forme d'une ségrégation entre ceux qui apparaissent dans la *polis* et vivent alors comme des hommes, et ceux qui, malgré une vie peut-être individuellement riche, n'arrivent pas à échapper de la sphère privée ou restent liés aux nécessités vitales [*cf. supra*]. Elle utilise pourtant des expressions importantes de Moeller : le « vivre ensemble » [*ibid.*, 81 ; *cf. surtout* 324] ; les « hommes que nous avons en surnombre », [*ibid.*, 83 ; *cf. aussi* 88, 181, 208]<sup>72</sup>.

La troisième notion désigne ce qui sera finalement son ennemi irréductible. C'est le « libéral », et l'auteur explique que « "les peuples périssent par le libéralisme" »<sup>73</sup> [*ibid.*, 98-151]. Le libéral est donc l'ennemi absolu de Moeller. C'est l'individualisme, le Je – et par

---

<sup>68</sup> « *Das dritte Reich wird sein, wann wir wollen. Aber es wird nur leben können, wenn es nicht Abschrift ist, sondern Neuschöpfung.* »

<sup>69</sup> « *Revolutionär : "Wir wollen die Revolution gewinnen!"* »

<sup>70</sup> « *Unsere Dinge kommen nicht <mehr>aus der Geburt. Unsere Entscheidungen fallen nicht in einer sich selbst entrollenden Linie. Unsere Geschehnisse ergeben sich nicht in einem freien Ablaufe zusammenstimmenden Lebens. Unsere Dinge sind irgendwie schief eingestellt, und wenn wir eines zurechtrücken wollen, dann zerbricht es unter unseren Händen.* »

<sup>71</sup> « *Sozialistisch : "Jedes Volk hat seinen eigenen Sozialismus".* »

<sup>72</sup> « *◦Zusammenleben◦* » ; « *Menschen, die wir im Überflusse haben* ».

<sup>73</sup> « *Liberal : "An Liberalismus gehen die Völker zu Grunde".* »

cela, le juif. Il dit bien que chacun a la pulsion d'être un individu, mais pour lui, cette pulsion est la conséquence du manque de conscience communautaire [cf. *ibid.*, 119]<sup>74</sup>.

On a aussi, dans ce chapitre, l'amorce de son déchaînement contre la plèbe, élément qu'Arendt redéploie régulièrement, notamment dans *Eichmann à Jérusalem*, appliqué à la distinction entre les juifs orientaux et les émigrants allemands<sup>75</sup>.

Le chapitre suivant, « Démocratique : "La démocratie est la participation du peuple à son destin" »<sup>76</sup> [Moeller van den Bruck A. (1933), 152-179], est probablement le chapitre le plus démagogique. Moeller construit avec une virtuosité inouïe une conception raciste et fataliste de la démocratie après l'avoir vidée de son sens. Cette démocratie *völkisch* conçoit l'État de façon organique et elle parvient à enrayer le surgissement catastrophique de la plèbe.

L'auteur poursuit de façon conséquente avec le « prolétaire », stipulant que « "prolétaire est celui qui veut être prolétaire" »<sup>77</sup> [*ibid.*, 179-241]. Les prolétaires allemands peuvent s'insérer dans l'histoire allemande. Le conservatisme qu'il défend leur accorde la capacité de trouver un nouveau commencement qui permet cette insertion. Mais avant d'y arriver, il y a encore le « Réactionnaire » qui ne reconnaît pas que l'« "on peut annuler la politique, mais l'histoire est irréversible" »<sup>78</sup> [*ibid.*, 241-271]. L'attitude réactionnaire est pour Moeller une espèce de caricature du conservateur qu'il définit ainsi : « La pensée conservatrice est la connaissance, la découverte de soi, l'introspection du fait fondamental conservateur sur lequel repose le monde – et la force d'agir à partir de cette connaissance »<sup>79</sup> [*ibid.*, 269].

Ainsi, on arrive au vrai « conservateur » qui, pour Moeller, « "a l'éternité de son côté" »<sup>80</sup> [*ibid.*, 271-332]. Ce conservatisme s'étend dans l'espace et le temps. Il a une très grande force d'homogénéisation et réussit à réintégrer tous les autres éléments, à part le libéralisme. C'est lui, *in fine*, qui prend la place de l'universalisme des Lumières. Moeller se donne la peine de présenter un long développement, uniquement pour aboutir au constat que l'homme doit comprendre que sa vie est conservée par son peuple et qu'il doit, donc, à rebours, s'appliquer à conserver la vie de son peuple :

---

<sup>74</sup> L'essai « *What is liberty ?* » [cf. ARENDT H. (1961), 143-171] permet de continuer la recherche, car il est un des textes d'ARENDT les plus agressivement antimarxistes et antichrétiens. Elle entreprend une réduction de la vie humaine à une certaine notion de l'action politique. En effet, ARENDT traite de la liberté comme « liberté inhérente à l'action » (« *freedom as inherent in action* ») [*ibid.*, 153], ce qui est une reprise de la problématique qu'elle aborde dans les paragraphes de *Condition humaine* que nous avons étudiés plus haut. De même, on retrouve la structure qu'elle applique à la *polis*. Elle nie la base pour, ensuite, ériger un bâtiment qui n'est donc plus possible, car pour que l'homme puisse reconnaître ses conditions sociales et politiques, il a besoin d'une conscience libre, d'une conscience de sa liberté et de ses possibilités. Mais ARENDT se dresse violemment contre toute conception de l'intériorité, de la conscience, sans pour autant indiquer d'où elle prend les critères de cette liberté qu'elle prône. Comme, en réalité, la liberté de l'action est toujours une application de la principale liberté humaine, nous retrouvons donc la même déréalisation qu'elle impose au concept de *polis*, fondée, dans cet essai également, sur le « *power* » [cf. *ibid.*, 148].

<sup>75</sup> Je ne peux bien évidemment pas traiter de cette question si sensible dans le cadre de cet article, mais cf. la mise au point récente dans [FAYE E. (2016), 404].

<sup>76</sup> « *Demokratisch : "Demokratie ist Anteilnahme eines Volkes an seinem Schicksal".* »

<sup>77</sup> « *Proletarisch : "Proletarisch ist, wer Proletarier sein will".* » - Dans ce chapitre, MOELLER s'exprime sur sa conception du « centre ».

<sup>78</sup> « *Reaktionär : "Politik lässt sich rückgängig machen, Geschichte nicht".* »

<sup>79</sup> « *Das konservative Denken ist die Selbsterkenntnis der konservativen Grundtatsache, auf der die Welt beruht - und die Kraft, aus ihr zu handeln.* »

<sup>80</sup> « *Konservativ : "Konservativismus hat die Ewigkeit für sich".* »

Le conservatisme a l'éternité de son côté. Par la manière dont il repose sur les axes des légalités, le cosmos lui-même n'est pas un phénomène révolutionnaire, mais il a un soubassement conservateur. La nature est conservatrice, car elle repose sur une inébranlable constance des phénomènes. Cette constance se rétablit régulièrement après chaque perturbation passagère. Les phénomènes de destruction violents ne comptent que peu face au pouvoir d'engendrement, qui recommence toujours de nouveau et engendre ainsi, année après année, millénaire après millénaire, les mêmes phénomènes de vie. Seulement la surface se transforme, mais ces transformations de surface ne comptent pas, parce que ce qui est grandement commun aux espèces, et qui reste inchangé, sera toujours plus important que les déviations qui surviennent dans le temps et disparaissent avec le temps, s'ils ne s'intègrent pas.

On retrouve ce soubassement conservateur dans la vie politique dans laquelle aussi la régularité dans l'enchaînement des événements, la permanence des institutions, des habitudes, des mœurs, l'essentiel du caractère d'une race ou d'un peuple, mais aussi le typique d'une certaine façon de l'humain, peut avoir bien plus de pouvoir que ne le peuvent avoir les paroles instables avancées au cours du temps - et qui périssent, comme ces courants mêmes. L'homme conservateur ne pense pas en termes d'individus, comme le fait l'homme libéral dont l'image du monde commence et finit par son Je. Il ne pense pas non plus dans des humanités indifférenciées, comme le fait l'homme révolutionnaire, car il sait seulement ainsi river sa pensée de classe. L'homme conservateur ne peut pas associer au concept d'une "humanité" une représentation évidente et perceptible : il n'a encore jamais vu cette humanité unie et réunie, si ce n'est dans le monde imaginé par l'homme révolutionnaire qui adhère, en Allemagne, avec un amour fervent et très spécifique à la pensée de l'humanité - et les autres peuples ne le suivent pas, au grand regret pour son propre peuple. L'homme conservateur reconnaît plutôt que la vie des hommes se conserve dans des nations. Par conséquent, il cherche à conserver la vie de cette nation à laquelle il appartient. »<sup>81</sup> [Moeller A. (1933), 305sq]

## Conclusion : Etre *polis* partout où nous sommes ?

« Continuité et conservation se complètent mutuellement. Ce sont les flancs d'un même concept inclusif au fond de tout événement. Le communisme peut revendiquer à peine 75 ans de préparation du combat des classes par lequel le prolétariat doit gagner le monde. Mais bien au-delà, ces 75 ans ont la somme des millénaires contre eux. C'est la nature cosmique de cet astre, et la nature biologique de ses êtres. Même la plus grande, la plus intime révolution qui a agi psychiquement de manière la plus profonde, à savoir l'apparition de Jésus, n'a pas réussi à supprimer et à transformer cette nature. Ils ont contre eux les caractères héréditaires des races, les effets culturels, les lois de la politique de l'espace qui survivent à tout

---

<sup>81</sup> « *Der Konservatismus hat die Ewigkeit für sich. Der Kosmos selbst ist in der Art, wie er auf den Achsen der Gesetzmäßigkeiten beruht, kein revolutionäres Phänomen, sondern von konservativer Statik. Die Natur ist konservativ, weil sie auf einer nicht zu erschütternden Konstanz der Erscheinungen beruht, die sich auch dann, wenn sie vorübergehend gestört wird, immer wieder herstellt. Die gewaltsamsten Zerstörungserscheinungen zählen gering vor der Macht der Zeugung, die immer wieder einsetzt und so Jahr für Jahr, wie Jahrtausend für Jahrtausend die gleichen Lebenserscheinungen hervorbringt. Nur die Oberfläche verändert sich, aber auch die Oberflächenveränderungen zählen nicht, weil das große Gemeinsame der Arten, das unverändert bleibt, immer wichtiger ist, als die Abweichungen, die sich mit der Zeit einstellen und wie diese wieder verschwinden, oder aber sich einfügen. – Diese konservative Statik kehrt im politischen Leben wieder. Auch hier ist die Stetigkeit im Ablauf der Geschehnisse, das Überdauernde von Einrichtungen, Gewohnheiten, Sitten, das Unabänderliche im Charakter einer Rasse oder eines Volkes, aber auch das Typische eines bestimmten Menschlichen sehr viel mächtiger, als die wechselnden Parolen sein können, die von den Zeitläufen jeweilig ausgegeben werden – und die vergehen, wie diese. Der konservative Mensch denkt nicht in Individuen, wie der liberale Mensch, dessen Weltbild bei seinem Ich anfängt und endet. Er denkt auch nicht in unterschiedlosen Menschlichkeiten, wie der revolutionäre Mensch dies tut, weil er nur so seinen Klassengedanken zu unterbauen vermag. Der konservative Mensch kann mit dem Begriffe einer "Menschheit" keine augenscheinliche und sinnfällige Vorstellung verbinden: er hat diese Menschheit noch niemals einig und versammelt gesehen, es sei denn in der eingebildeten Welt des revolutionären Menschen, der in Deutschland mit einer ganz besonderen Inbrunst dem Menschheitsgedanken anhängt – wobei ihm nur zum Schaden des eigenen Volkes die anderen Völker nicht folgen. Der konservative Mensch erkennt vielmehr, dass das Leben der Menschen sich in Nationen erhält. Also sucht er das Leben derjenigen Nation zu erhalten, der er angehört. »*

changement de scène historique, aux hommes et aux pouvoirs. Le Christ et le christianisme y sont également soumis, depuis les répercussions de l'influence méditerranéenne par l'homme antique jusqu'aux transformations totales des formes de l'Occident par l'homme nordique. Pour l'homme révolutionnaire, l'histoire commence avec lui-même. Dans ce sens, Marx a parlé du mouvement prolétaire comme d'un "mouvement autonome de la majorité immense". Mais il a confondu mouvement avec auto-mouvement et n'a pas vu que tout ce qui se meut aujourd'hui dans l'année contingente et à la journée contingente ne se "meut", en vérité, pas par lui-même, mais est mû par les millénaires qui affluent derrière. »<sup>82</sup> [Moeller van den Bruck A. (1933), 320]

Je m'en tiens, d'une part, à l'analyse des facultés humaines générales qui naissent de la condition humaine et qui sont permanentes, c'est à-dire ne peuvent se perdre sans retour tant que la condition humaine ne change pas elle-même. L'analyse historique, d'autre part, a pour but de rechercher l'origine de l'aliénation du monde moderne, de sa double retraite fuyant la Terre pour l'univers et le monde pour le Moi, afin d'arriver à comprendre la nature de la société telle qu'elle avait évolué et se présentait au moment de succomber à l'avènement d'une époque nouvelle et encore inconnue.<sup>83</sup> – [Arendt H. (1994), 39]

Moeller emploie un vocabulaire d'une vulgarité affirmée, tandis qu'Arendt maintient la plupart du temps un style littéraire. De même, Moeller opère ouvertement avec les stéréotypes qu'Arendt cache souvent sous des formules d'allure interrogative, innovatrice. Mais nous avons vu que l'on peut démontrer la convergence du contenu. Tous les deux poursuivent « une fin spirituelle qui inclut quand même une tâche politique »<sup>84</sup> [Moeller van den Bruck (1933), 353] dont il convient maintenant, à la fin de notre parcours, de consolider les principaux thèmes de convergence. Je m'appuie sur le dernier chapitre, « Le Troisième Reich », que Moeller explicite ainsi : « Nous devons avoir la force de vivre dans des contradictions »<sup>85</sup> [*ibid.*, 332]. L'auteur passe tacitement en revue l'ensemble des thèmes développés sur les pages précédentes. Il en résulte un curieux mélange entre des renvois explicites à certains événements de l'histoire et des développements quasi théoriques. Ainsi, il imbrique de façon indissoluble la réalité, donc le passé et le présent, et l'idéalité, donc le futur, de l'Allemagne, mettant l'accent sur les valeurs qui font en sorte qu'un peuple puisse

---

<sup>82</sup> « *Kontinuität und Konservativität ergänzen einander und sind Seiten desselben Inbegriffes, der allem Geschehen zu Grunde liegt. Der Kommunismus hat im besten Falle die fünfundsiebzig Jahre für sich, während deren das Proletariat auf die Welt, die es zu gewinnen habe, klassenkämpferisch vorbereitet wurde. Aber darüber hinaus haben diese fünfundsiebzig Jahre die Summe der Jahrtausende gegen sich, die kosmische Natur dieses Sternes und die biologische Natur seiner Wesen, dieselbe Natur, die auch die größte, die innerste, die seelisch am tiefsten greifende Revolution, die Erscheinung von Jesus und die Einführung des Christentums, nicht zu unterdrücken und umzuändern vermocht hat. Sie haben die Rassenveranlagungen, die Kulturauswirkungen, die raumpolitischen Gesetze gegen sich, die jeden Wechsel des geschichtlichen Schauplatzes und der ihn betretenden Menschen und Mächte überdauern und denen sogar Christus und das Christentum unterworfen gewesen sind, von den nachwirkenden Einflüssen am Mittelmeer an, die noch der antike Mensch ausübte, bis zu den völligen Gestaltveränderungen im Abendlande, die der nordische Mensch vornahm. Für den revolutionären Menschen beginnt die Geschichte mit ihm selbst. In diesem Sinne sprach Marx von der proletarischen Bewegung als der "selbständigen Bewegung der ungeheuren Mehrzahl". Aber er verwechselte Bewegung mit Selbstbewegung und sah nicht, dass alles das, was sich heute bewegt, in dem zufälligen Jahre und an dem zufälligen Tage, die wir gerade schreiben, sich in Wahrheit gar nicht selbst "bewegt", sondern von den Jahrtausenden "bewegt" wird, die dahinter andrängen. »*

<sup>83</sup> « *I confine myself, on the one hand, to an analysis of these general human capacities which grow out of the human condition and are permanent, that is which cannot be irretrievably lost so long as the human condition itself is not changed. The purpose of the historical analysis, on the other hand, is to trace back modern world alienation, its twofold flight from the earth into the universe and from the world into the self, to its origins, in order to arrive at an understanding of the nature of society as it had developed and presented itself at the very moment when it was overcome by the advent of a new and yet unknown age. »* [Arendt H. (1998, 6; cf. 5; 10; 17; 24; 6; 75sq; 96; 16; 118sq; 168; 222; 251; 254-258; 265; 272sq; 286; 293, 319sq]

<sup>84</sup> « *ein geistiges Ziel und schliesst gleichwohl eine politische Aufgabe ein »*

<sup>85</sup> « *Das dritte Reich : "Wir müssen die Kraft haben, in Gegensätzen zu leben". »*

survivre<sup>86</sup>. Ces valeurs dépendent de la noblesse d'un peuple, du maintien du mystère, soit de la royauté, soit du patriotisme, pour empêcher de sombrer dans la vie privée banale. Ainsi se crée la communauté des valeurs, fondée sur une conscience commune des valeurs communes en tant qu'élément le plus authentique que possède une nation [cf. Moeller van den Bruck (1933), 338-340]. On retrouve ce thème dans la réfutation de la vie privée à laquelle procède Arendt dans le chapitre « Le domaine public et le domaine privé »<sup>87</sup> [cf. Arendt H. (1994), 59-121].

Ce Troisième *Reich* s'annonce par une façon de ressentir et d'avoir conscience que l'on a déjà intégré les facteurs régionaux dans le grand ensemble de l'être-là allemand [cf. Moeller van den Bruck (1933), 344-346]<sup>88</sup>. Nous avons vu que le facteur décisif pour la construction de la *polis* chez Arendt est une cohésion sociale qui absorbe tout isolement<sup>89</sup>. Arendt semble se situer sur un terrain de théorie sociologique, tandis que Moeller dit ouvertement qu'il faut trouver l'unité des différents Allemands. La visée commune est la formation d'une communauté homogène capable d'occuper ensuite les différents terroirs. C'est un projet purement politique qui s'abrite derrière une phraséologie sentant l'attachement aux valeurs certaines, à la grandeur spirituelle et à une eschatologie, mais qui se termine trivialement sur une mise en garde contre l'« animal dans l'homme », identifié chez Moeller à l'Afrique, chez Arendt à la figure énigmatique de l'*animal laborans*.

Si nous prenons en compte les éléments discutés dans la présente étude, nous pouvons en conclure que Hannah Arendt, vénérée par certains comme chantre d'une liberté humaine renouvelée, s'inscrit de fait dans la droite ligne du projet national-socialiste de domination totale de l'être humain. Ainsi s'explique cette nécessité de déréaliser les données concrètes, car le but dernier est, de fait, une dépossession de l'individu de toutes ses capacités autonomes, processus qui produit cette nouvelle élite destinée à fonder partout ses *polis*. L'homme véritablement libre, souverain et par conséquent fort doit faire place aux « hommes » d'un système aux traits ségrégationnistes.

Nous pouvons retenir que l'étude de l'ouvrage singulier, si peu académique de Arthur Moeller van den Bruck permet effectivement de mieux comprendre les écrits des auteurs nationaux-socialistes académiques tels que Schmitt et Heidegger et leurs Écoles dont l'œuvre d'Arendt effectue en quelque sorte la synthèse. Du fait qu'il a rassemblé et organisé l'ensemble des stéréotypes politico-philosophiques pour les replacer dans le cadre de cette nouvelle vision du monde, issue de la doctrine raciale et promulguée ensuite par Alfred Baeumler en première ligne [cf. Bazinek L. (2014a)], ce livre est une porte d'entrée par excellence dans ce corpus, dans lequel il faut insérer les élucubrations de tous ceux qui un jour ou l'autre, et quelle qu'en soit la forme et le degré, ont fait allégeance au *Führer*.

## Références<sup>90</sup>

ARISTOTE (350 av. JC), *Nicomachean Ethics*, translated by W. D. ROSS

<sup>86</sup> Il semble défendre la nécessité de la mort des peuples, soit parce qu'on les tue, soit parce qu'ils commettent le suicide [cf. MOELLER VAN DEN BRUCK A. (1933), 334].

<sup>87</sup> « *The Public and the Private Realm* » [ARENDR H. (1998), 22-78].

<sup>88</sup> « *Empfindungsweise und Bewusstseinsart* » ; « *deutsches Dasein* ».

<sup>89</sup> Cf. *supra*, « Les implications de cette conception ».

<sup>90</sup> Liste des références principales ; voir dans les notes de bas de page pour les indications occasionnelles.

[<http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.10.x.html>]  
 ARENDT Hannah (HAP), Hannah Arendt Papers  
 [<https://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>]  
 - (2006), *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Hildesheim, Olms, XLVI.90.\*59p.<sup>91</sup>  
 - (2000), « L'intérêt pour la politique dans la pensée philosophique européenne d'aujourd'hui » (1954), dans : *La philosophie de l'existence et d'autres essais*, Paris, Payot, 221-264.  
 - (1998), *The Human Condition* (1958), London, University of Chicago Press, xx.349p.<sup>92</sup>  
 [[http://sduk.us/afterwork/arendt\\_the\\_human\\_condition.pdf](http://sduk.us/afterwork/arendt_the_human_condition.pdf)]  
 - (1969), « Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt », dans : *Merkur. Deutsche Zeitschrift für Europäisches Denken* 23, H. 258, 893-902.<sup>93</sup>  
 - (1961), *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, VIII.2246p.<sup>94</sup>  
 - (1933), Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutsche Jüdin, München, Piper, 172013, 363p.<sup>95</sup>  
 - / HEIDEGGER Martin (1998), *Briefe 1925-1975*, Frankfurt/M., Vittorio Klostermann, 435p.<sup>96</sup>  
 BAEUMLER, Alfred (1943), *Bildung und Gemeinschaft* (1941), 279p.  
 BAZINEK, Leonore (2014a), « À la découverte du sens historique. Alfred Baeumler et la Nouvelle vision du monde », dans : *texto !*, Volume XIX - n°1 (2014). Coordonné par Régis Missire [[http://www.revue-texto.net/docannexe/file/3437/texto\\_bazinek.pdf](http://www.revue-texto.net/docannexe/file/3437/texto_bazinek.pdf)]  
 - (2014b) *Les sciences de l'éducation au défi de l'irrationalité. La question de la conscience individuelle dans les sciences de l'éducation de 1800 à l'ère contemporaine*, 273 p. [[http://docfx.free.fr/L\\_B/](http://docfx.free.fr/L_B/)]  
 BIRMINGHAM, Peg (2006), *Hannah Arendt and Human Rights : the Predicament of Common Responsibility*, Bloomington, Indiana University Press, XIII.161p.  
 BLUMENBERG, Hans (2006), *Arbeit am Mythos* (1984), Francfort/M, suhrkamp, 699p.  
 CANOVAN, Margareth (1998), « Introduction », dans : ARENDT, Hannah (1998), VII-XX.  
 CASSIRER, Ernst (ECW 25), *The Myth of the State* (1945), Hamburg, Meiner 2007, 327p.<sup>97</sup>  
 DIRLMEIER, Franz (éd.), (1957), *Nikomachische Ethik* ((350 av. JC), Frankfurt/M., Fischer, 226p.  
 CAVARERO, Adriano (2004), « Politicising Theory », dans : WHITE, Stephen K. / MOON, Donald J. (éd.), *What is Political Theory ?*, London, Sage, 54-79.  
 CHRIST, Karl (2006), *Klios Wandlungen. Die deutsche Althistorie vom Neuhumanismus bis zur Gegenwart*, Munich, C. H. Beck, 288p.  
 FAYE, Emmanuel (2016), *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*, Paris, Albin Michel, 558p.  
 - (2005), *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 573p.  
 GAMM, Hanns Jochen (1964), *Führung und Verführung. Pädagogik des Nationalsozialismus*, Munich, List, 499p.  
 HAMPL, F. (1939), « Poleis ohne Territorium », dans : *Klio* 32, 1-60.  
 HARTMANN, H. (1934), *Der ideale Staat*, Berlin, C. Heymann, 43p.  
 HERBART, Johann Friedrich (sw), *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, éd. Karl KEHRBACH et Otto FLÜGEL (1907), repr. Aalen:Scientia 1989, 19 t.  
 JAY, Martin (1986), « The Political Existentialism of Hannah Arendt » (1978), dans : *Permanent Exiles*, New York, Columbia University Press, 237-256.  
 LAQUEUR, Walter (2010), *Le terrifiant secret. La « solution finale » et l'information étouffée* (1980), Paris, Gallimard (1981), 287p.  
 MARTINON, Jean-Paul (2013), *The Curational. A Philosophy of Curating*, London, Bloomsbury, XIX.255 p.  
 MOELLER VAN DEN BRUCK, Arthur (1933), *Das Dritte Reich* (1923),<sup>98</sup> version utilisée :  
 [[https://archive.org/stream/Bruck-Arthur-Moeller-van-den-Das-dritte-Reich/BruckArthurMoellerVanDen-DasDritteReich1933190S.Text\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/Bruck-Arthur-Moeller-van-den-Das-dritte-Reich/BruckArthurMoellerVanDen-DasDritteReich1933190S.Text_djvu.txt)]  
 MORAT, Daniel (2007), *Von der Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger*, Göttingen, Wallstein, 592p.  
 NACHLÄSSE IN ÖSTERREICH – Personenlexikon,  
[http://data.onb.ac.at/nlv\\_lex/perslex/Sch/Schachermeyr\\_Fritz.htm](http://data.onb.ac.at/nlv_lex/perslex/Sch/Schachermeyr_Fritz.htm)

<sup>91</sup> Traduction française Paris, Payot & Rivages, 1999.

<sup>92</sup> Traduction française utilisée Paris, Calmann Lévy Pocket, 1994.

<sup>93</sup> Traduction française dans *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, 307-320.

<sup>94</sup> Traduction française Paris, Gallimard, 1972.

<sup>95</sup> Traduction française Paris, Payot & Rivages 2016.

<sup>96</sup> Traduction française Paris, Gallimard, 2001.

<sup>97</sup> Traduction française Paris, Gallimard 1993.

<sup>98</sup> Traduction française Paris, Sorlot, 1981.

PESDITSCHKEK, Martina (2014), « *Der Nationalsozialismus und die Antike* / Johann Chapoutot. Aus dem Französischen von Walther Fekl. - Darmstadt : von Zabern, 2014. - 500 S. : Ill. ; 25 cm. », <http://ifb.bsz-bw.de/http://ifb.bsz-bw.de/bsz402042824rez-1.pdf>

(2007), « Die Karriere des Althistorikers Fritz Schachermeyr im Dritten Reich und in der Zweiten Republik », dans : *Mensch, Wissenschaft, Magie. Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte* 25 [2008], 41-71.

POLIS, <https://sfpolis.com/category/hannah-arendt/>

ORTMEYER, Benjamin (2010), *Mythos und Pathos statt Logos und Ethos: zu den Publikationen führender Erziehungswissenschaftler in der NS-Zeit : Eduard Spranger, Herman Nohl, Erich Weniger und Peter Petersen*, Weinheim, Beltz, 656p.

SCHACHERMEYR, Fritz (1953) « La formation de la cité Grecque », *Diogène* n° 4, 22-39.

SCHMITT C. (2003), *Ex Captivitate Salus. Expériences des années 1945-1947*. Présentation et traduction par André DOREMUS, Paris, Vrin, 396p.