



**Chaire de Recherche du Canada
en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie**

<http://www.chaire-mcd.ca/>

DOCUMENT DE TRAVAIL DE LA CHAIRE MCD

—
numéro 2002-04

Les idées exprimées dans ce document n'engagent que l'auteur. Elles ne traduisent en aucune manière une position officielle de la Chaire de recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie.

**Chaire de Recherche du Canada
en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie**

Université du Québec à Montréal
CP 8888, succursale Centre-Ville
Montréal, Québec
CANADA H3C 3P8



DOCUMENT DE TRAVAIL DE LA CHAIRE MCD

**L'identité déculturée et la norme acculturante :
enjeux et conflits d'une civilisation déshumanisée¹**

**Par Gisèle Szczyglak,
Docteur en philosophie politique
Stagiaire postdoctoral à la Chaire de recherche du Canada en mondialisation,
citoyenneté et démocratie (UQAM)**

Juillet 2001

¹ Ce document de travail de la Chaire MCD est tiré d'une conférence prononcée par l'auteure dans le cadre du deuxième Congrès européen Sciences de l'Homme et Société, qui avait pour thème : *Différences dans la civilisation* et qui s'est tenu à Cannes (France) en juillet 2001.



La civilisation occidentale a rêvé d'être la source anthropogène d'une société hautement humanisante. Une telle garantie du niveau humaniste du contenu de sa conception de l'être humain, la civilisation occidentale la tenait en ce sens qu'elle avait considéré, dans ses sources mêmes, l'aspect politique du sujet comme une expression achevée et valide de sa nature. La pensée occidentale a formulé ainsi l'hypothèse d'un postulat essentiellement politique de la nature humaine, incarnant une potentialité incompressible.

Si ce n'est pas la plus élevée, du moins a-t-elle permis le rassemblement et l'organisation des êtres humains, leur visibilité autour de la création de ce que H. Arendt nomme « un monde commun »². Si nous pouvons affirmer « a rêvé », c'est dans la mesure où non seulement l'héritage philosophique et culturel, depuis les sources homériques de la civilisation occidentale, n'a eu de cesse de s'interroger sur la nature humaine, ou plus précisément sur les conditions possibles de cette nature humaine à travers l'observation et le postulat d'une nature humaine politique, ou du moins pré-politique ; mais encore observons-nous aujourd'hui que l'identité de l'individu occidental se trouve justement « décultivée » vis-à-vis de l'aspect politique de son identité, qui ne lui assure plus la garantie et le moyen de rendre visible sa propre identité.

Ce type spécifique de « déculture » correspond, dès lors, à une absence, une perte de la garantie phénoménologique que l'assise politique de l'identité assure à l'individu d'être visible et d'exister en tant qu'être humain, en tant que représentant du genre humain et non en tant que simple figurant de l'espèce. Le politique constituait la norme acculturante pour les Grecs, c'est-à-dire la norme validante du sujet assurant, de ce fait, la viabilité de la vie humaine et sa différence avec tout autre processus biologique ou zoologique.

Dès les sources homériques, l'expression, la manifestation possible de la nature humaine - dont on sait, avec le relativisme consécutif aux travaux de l'anthropologie moderne, qu'elle n'obéit pas à une unique condition possible dans ses manifestations phénoménologiques - a eu à faire avec le politique. L'éventail des civilisations le prouve avec son sillage kaléidoscopique de conceptions variées de l'identité humaine.

Aristote théorisa l'approche politique de la nature humaine en composant un concept à la fois philosophique et zoologique. Il s'agit de son fameux « zoon politikon » - l'homme est un

² H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 66.



animal politique. La nature de l'être humain est affirmée d'emblée comme une nature biologiquement orientée vers un mode politique d'expression, en d'autres termes vers une phénoménologie appliquée à la nature humaine dont on reconnaît, au cœur de ses manifestations diverses, la préséance de quelque chose de politique, une sorte de « je-ne-sais-quoi » selon la terminologie de Jankélévitch. Ce « quelque chose » oblige à accorder à la nature humaine la prévalence d'une structure principalement politique de son identité.

L'assertion aristotélicienne a marqué la civilisation occidentale. Depuis, l'identité humaine se trouve majoritairement acculturée par le politique. Pourquoi « majoritairement » ? Aristote eût des doutes, et ces doutes se répercuteront, s'affirmeront bien après lui, c'est-à-dire avec la rupture instaurée par la modernité et ses philosophies politiques.

En effet, la question se posait pour Aristote de savoir si l'être humain n'était pas au fond « un animal solitaire-politique »³. Au sein même de l'animalité politique de l'individu, il y aurait eu dichotomie. C'est une bien étrange catégorie politique qu'a traduite, de la sorte, Jean-Louis Labarrière en étudiant Aristote.

A la fois appartenant à la catégorie des « animaux grégaires » et celle des « animaux solitaires », l'être humain figurait dans l'énigmatique catégorie des animaux « solitaires-politiques », dont il semblait n'être que l'unique exemplaire. Pour Jean-Louis Labarrière, l'être humain occupe une position « médiane » et pourrait de définir comme un « dualiseur »⁴. Ce n'est qu'à cette exclusive condition que la catégorie des animaux « solitaires-politiques » ne serait pas ce qu'il nomme « un monstre catégorique »⁵.

L'animalité politique de l'être humain relèverait à la fois d'une catégorie zoologique, mais aussi d'une catégorie extra-zoologique, c'est-à-dire extra-biologique, spécifiant une voie qui n'a été prise par aucun autre animal : la culture, l'écriture, le politique et le langage - ce fameux logos qui permettait, selon Aristote, de pouvoir distinguer le juste de l'injuste. Affirmer la nature politique de l'être humain revient à affirmer une capacité propre à la nature humaine qui, lorsqu'elle se conforme justement à la spécificité politique de sa nature, se différencie des autres espèces. Toutefois, affirmer uniquement le primat de la condition politique de la nature humaine conduit à une sorte de paradoxe puisqu'en voulant se conformer à cet aspect politique de sa

³ J. L. Labarrière, *Zôon politikon et Zôa politika : d'une prétendue métaphore chez Aristote*, p. 32.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.



nature, le sujet court le risque d'être l'objet de sa propre négation, c'est-à-dire d'annihiler l'autre partie, purement biologique. L'animalité politique rejoint alors la catégorie du monstrueux.

L'identité humaine, dans la tradition philosophique occidentale, serait donc aux prises avec le monstrueux, le trouble, l'excès. Seul dans la nature, l'animal humain expose une nature complexe, prise entre le biologique et l'extra-biologique, difficulté que la théorie ne canalise pas toujours. Aristote a souffert à faire de l'animalité humaine une catégorie politique à part entière, c'est-à-dire dont les éléments et le contenu seraient tous politisables.

Cela signifie-t-il pour autant qu'il faille reprendre le débat sartrien, concernant le primat de l'existence précédant l'essence, en se demandant si l'expression politique de la nature humaine précède l'essence de la nature humaine dans la mesure où elle exprimerait à travers la catégorie de l'animalité politique aristotélicienne qualitativement et quantitativement le plus l'humanité de l'individu ?

La source normative de la garantie de l'humanité de l'individu fut politique, du moins s'exprima-t-elle par l'observation d'une capacité politique - permise par la culture - qui a pour rôle de réguler et valider les conditions phénoménologiques des manifestations de la nature humaine. Car, qu'est-ce qui pouvait assurer l'existence même de l'identité humaine écartelée entre l'aspect biologique et extra-biologique de sa propre nature ? Cette ambiguïté, Aristote en avait saisi la complexité, lui qui ne parvenait à trancher entre concept purement zoologique et concept purement philosophique.

L'être humain se trouve pris entre nature et culture. Et nature et culture coexistent en même temps. Le concept d'animalité politique réunit une dichotomie qui n'en est pas une. A l'absence préétablie de sens de la nature humaine, il substitue une capacité pour l'être humain de devenir visible, et ce, à travers la validité de l'identité humaine que le politique prête à la nature humaine. Ce concept de validité implique une conception majoritairement politique de la nature humaine.

Les êtres humains, au-delà de leur solitude, vivent ensemble. Ils s'apparaissent les uns aux autres. A cette seule condition, ils se reconnaissent, ne pouvant puiser ailleurs, dans un quelconque manuel, les axiomes préétablis concernant leur nature et ses conditions d'apparition dans l'espace visible de la société. Ils se trouvent donc dans l'obligation de s'en tenir à cette seule et simple reconnaissance des manifestations publiques d'une réalité coïncidant hypothétiquement



avec leur nature. L'existence humaine se révèle être, avant tout, publique. Elle ne peut faire l'économie de son apparition sur la scène politique de la société. Voilà l'importance de retenir majoritairement le « critère politique » concernant la nature humaine et sa capacité à être politisée. La présence d'autrui permet mon apparition et m'assure de mon existence qui est d'abord perçue comme une existence politique, c'est-à-dire comme une existence habitant le monde et se manifestant comme telle.

Ceci explique l'importance du primat du caractère politique qui prend une valeur axiomatique pour l'identification de la nature humaine. En dehors de leur apparition politique, les individus peuvent être ce qu'ils veulent mais ils ne pourront échapper au fait qu'ils soient perçus et que cette valeur phénoménologique de leur identité politique « fasse monde », crée un monde. Le monde est avant tout un espace politique à l'intérieur duquel les êtres humains s'apparaissent. L'espace politique dépend des êtres vivants qui l'habitent. « Le fait », explicite H. Arendt « que j'aie le sentiment de moi-même et puisse donc, dans un certain sens, m'apparaître à moi-même, ne suffirait jamais à garantir ma réalité »⁶. La seule garantie de l'existence subjective de l'individu en tant qu'être vivant individualisé, c'est l'existence d'un espace politique objectif qui fasse coïncider, alors, les deux aspects de l'animalité politique aristotélicienne : *solitaire-subjective* et *politique-objective*. Là prendrait sens toute la signification pour l'animal humain d'être cet animal particulier, ce « dualiseur ».

Le lien politique entre les hommes serait subséquemment le lien premier de la dépendance politique. « Aucune vie humaine, fût-ce la vie de l'ermite du désert, n'est possible sans un monde qui, directement ou indirectement témoigne de la présence des autres êtres humains. Toutes les activités humaines sont conditionnées par le fait que les hommes vivent en société »⁷.

Toutefois, la modernité, et c'est là une de ses problématiques essentielles, a ravivé le paradoxe d'une nature humaine qui serait à la fois « solitaire » et « politique ». Elle présuppose le fait que l'aspect politique de la nature humaine ne se déduit plus de sa nature propre comme la tradition philosophique l'avait montré. Myriam Revault d'Allonnes, dans son essai *Le dépérissement du politique : généalogie d'un lieu commun*, montre que c'est également une problématique de la société contemporaine. L'humanité de l'individu n'est plus garantie par sa

⁶ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 15.

⁷ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 59.



nature politique, pure convention désormais, reléguée à l'arrière-plan : « une humanité qui n'a d'autre appartenance qu'à la "nature humaine" est une humanité déshumanisée »⁸. Son objectivité phénoménologique s'est détachée de sa subjectivité. La norme acculturante est devenue déculturée au profit d'un individualisme flottant, détaché de son principe de visibilité objectif qui était le vecteur d'une reconnaissance de l'essence humaine de l'individu. Le contrepois à ce risque c'est de maintenir l'assise d'une reconnaissance politique de toute individualité.

Des analyses de M. Revault d'Allonnes, il en ressort que les institutions politiques contemporaines qui garantissent la mise en place d'un « monde commun », au sens arendtien du terme, ne sont plus à même d'édifier et de stabiliser un monde où un espace politique surgit, susceptible de développer les possibilités de la nature humaine. En d'autres termes, un monde où « la pluralité » est réellement possible. « Le politique », explicite H. Arendt, « repose sur un fait : la pluralité humaine »⁹.

Arion Kelkel dans une contribution intitulée : *la modernité et la mutation du politique* écrit à ce sujet : « entre l'antiquité et l'époque moderne, un clivage se produit qui est introduit d'un côté par la rupture que l'on a pu qualifier de machiavélienne et de l'autre du principe de la subjectivité »¹⁰. La vie sociale et politique devient une affaire de pure convenance, reposant sur une subjectivité absolue antérieure à son expression phénoménologique dans l'espace objectif du politique. Elle se désolidarise de ses conditions objectives d'apparition. Ainsi, pour l'identification de l'individu, l'importance du primat politique, préexistant à n'importe quel rapport social, politique ou culturel, diminue. Est-ce un bien ou un mal ? La question reste ouverte aujourd'hui plus qu'avant étant donné que la politique ne parvient plus à réguler les rapports économiques et les différences culturelles au sein de notre civilisation occidentalisée, consommatrice et technologique.

L'enjeu semble d'autant plus important que seule, une visibilité minimale politique de l'être humain - ce fut le sens de la *Déclaration des Droits de L'Homme et du Citoyen* de garantir un minimum d'abstraction au représentant du genre humain - reste le garde-fou des pulsions totalitaires et du morcellement du monde en territoires économiques s'autorégulant au-delà de toute considération plus humaine de l'individu. L'espace politique, conçu uniquement comme un

⁸ M. Revault d'Allonnes, *Le dépérissement du politique : généalogie d'un lieu commun*, p. 160.

⁹ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, p. 39.

¹⁰ A. Kelkel, *La modernité et la mutation du politique*, p. 303.



territoire de conventions, ne suffit pas à créer un monde à la hauteur des prétentions de la civilisation occidentale, pour laquelle la subjectivité humaine, en dehors de son assise politique, ne signifie rien ou si peu. « Le monde n'a rien vu de sacré dans l'abstraite nudité d'un être humain »¹¹. Telle est la leçon que l'on peut tirer selon M. Revault d'Allonnes des conséquences au XXème siècle du totalitarisme. Une humanité nue est une humanité ayant perdu toute signification politique et qui n'est plus protégée par la signification politique de son existence, puisque l'on sait, depuis la modernité, que la subjectivité sur laquelle repose la société est contingente et ne constitue pas une donnée sûre quant à l'établissement du monde commun, devenu pure convention.

Par conséquent, la communauté politique, détournée des finalités anthropogènes, gère des millions d'individus dont la subjectivité fait l'économie de son aspect phénoménologique, même si celui-ci s'est avéré contingent. La finalité aristotélicienne de « la vie bonne » ne préexiste plus à l'expression de la subjectivité. Le fait que les êtres humains vivent ensemble repose non plus sur la réalisation de leur nature profonde mais sur une nécessité aussi hasardeuse que contingente et l'aspect politique de l'identité humaine n'est plus là pour compenser le hasard, le fait que les êtres humains ne soient plus que des animaux politiques par accident et non plus par nature.

Pour les « anciens », explicite M. Revault d'Allonnes : « la première détermination de l'humain est donc politique »¹². Sans la politique, l'homme ne pouvait accéder à l'humanité, aux catégories essentielles de sa nature, à savoir une nature « solitaire-politique » où l'élément politique gardait le primat sur l'élément solitaire. Lui seul permettait l'expression d'un certain potentiel anthropogène, contenu dans la nature humaine et qui ne peut accéder à une visibilité que par le biais de l'existence de l'espace politique. L'élément « solitaire », quant à lui, se voyait relégué dans la sphère privée où pouvaient être contenus les éléments non politisables comme par exemple l'occupation des nécessités biologiques. Or, avec la rupture augurée par la modernité « la société politique ne pourra être conçue que comme un artefact propre à satisfaire les droits naturels de chacun »¹³, c'est-à-dire propre à affirmer le primat de l'individu solitaire sur la communauté.

¹¹ M. Revault D'Allonnes, Op. cit. , p. 276.

¹² Ibid, p. 36.

¹³ Ibid, p. 80.



Le concept d'humanité, privé de son acception politique et soumis à sa seule partie « solitaire » - ici la notion de genre se désolidarise de celle de l'espèce - ne peut désormais faire « rhizome », au sens deleuzien du terme, et encore moins construire le « schéma d'arborescence »¹⁴ constitutif de la norme. Selon Deleuze, l'arbre prenant racine constitue le schème de la norme. Entre les points principaux de l'arborescence normative se trouvent « des lignes de déterritorialisation »¹⁵ à travers lesquelles tout ce qui ne constitue pas la norme - et ici la liste est longue : « le noir », « la femme », « l'enfant », « le juif » - tente de faire « rhizome » à défaut de pouvoir faire monde. Seule, la norme a la possibilité de faire monde, ayant pris toute la potentialité des manifestations phénoménologiques de la nature humaine, c'est-à-dire ayant décidé que seul était visible un certain schéma de la norme.

Subséquentement, ce qui est « rhizomorphe », à défaut de faire monde au sens arendtien du terme, devient « nomade ». L'identité humaine est vouée, dès lors, à un certain nomadisme étant donné qu'elle ne peut prendre ni racine de façon secondaire entre les points de la norme ; ni devenir la norme puisque l'assise de son objectivité phénoménologique est devenue une pure contingence, initiant le mouvement aléatoire de sa construction culturalo-politique.

Ne pouvant prendre racine entre les éléments normatifs d'une société éclatée entre la contingence du politique et la nécessité de maintenir, au-delà de toutes les différences possibles, une visibilité minimale pour l'existence, l'identité humaine ne peut que devenir « superflue » au sens arendtien du terme, c'est-à-dire « dénudée » au sens de M. Revault d'Allonnes et « nomadique » en termes deleuziens. « Jamais, l'histoire », écrit Deleuze, « n'a compris le nomadisme ». Est-ce dire que jamais l'histoire n'a compris la possibilité, le danger pour l'identité humaine d'être nomade si elle n'est pas rattachée au lieux où elle se manifeste le plus et apparaît ? Et ces lieux sont le monde, et le monde est un espace purement politique dont la spécificité est de donner aux êtres humains la possibilité d'apparaître. Il semble, en outre que la visibilité de l'identité humaine est un droit inaliénable au-delà ou en deçà duquel l'existence « nue » et « nomade » ne signifie rien sur la scène internationale de l'histoire des peuples.

Le « monstre théorique » peut se cacher là. Il s'accomplit du côté de l'aspect nomadique, solitaire, superflu, nu de l'animal humain voué à un processus d'errance ou plus exactement de

¹⁴ G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, p. 359.

¹⁵ Ibid, p. 16.



« déterritorialisation » deleuzienne. Le « monstre théorique » vouerait l'animal humain à la contrainte du groupe, puisqu'il ne peut faire autrement, aujourd'hui bien plus qu'hier, que vivre à l'intérieur d'une société hiérarchisée, dont la contrainte ne revêt plus l'aspect anthropogène d'une nature à accomplir, mais à investir d'un point de vue individualiste, utilitaire et technicien.

Accomplir un aspect politique de la nature humaine signifierait bien plus réaliser la réalisation du fait incontournable suivant : vivre ensemble, plutôt que river la nature humaine à un horizon exclusivement politique au sens d'une pratique politique exercée par des spécialistes. Exprimer l'aspect politique de sa nature, sa capacité à vivre dans une communauté et à œuvrer à l'intérieur de cet espace, ne veut pas dire qu'il faille tous devenir des politiciens. C'est une chose différente. Cela signifie surtout que l'on ne peut faire comme si le monde n'existait pas puisque c'est dans ce monde-là que peut se réaliser « l'excellence humaine », et que l'on peut avoir de l'espace pour se rendre distinct et apparaître. Nonobstant, pour se rendre distinct et apparaître, encore faut-il qu'il y ait, de fait, un espace, un territoire. Le cas échéant, l'identité humaine flote, erre, se « déterritorialise » dans une perspective deleuzienne.

Les affaires humaines sont « fragiles » nous dit H. Arendt. Précisément, cette sphère contingente et fragile des affaires humaines a besoin d'une territorialité pour se développer et se construire, d'un espace normatif et pourvoyeur de valeurs.

Comment l'individu peut-il aujourd'hui dépasser le conflit culturel de sa propre contingence politique, eu égard au fait que sa nature n'est destinée à accomplir rien de particulier, pas même de vivre ensemble ? Tel est l'enjeu contemporain des sociétés occidentalisées.

L'individu au lieu d'être le référent d'une norme politique indispensable à la création d'un monde ni animal ni barbare, devient « anomal »¹⁶, c'est-à-dire selon Deleuze un « phénomène de bordure »¹⁷ au lieu d'être *l'épicentre du politique*. Il n'a plus que l'étrangeté du statut deleuzien de « l'outsider »¹⁸, destiné au phénomène constant d'une « déterritorialisation », c'est-à-dire d'une incapacité à donner sens à son apparence, aux manifestations phénoménologiques de son

¹⁶ Ibid, p. 298. Deleuze oppose le concept d'anormal à celui d'anomal : « a-normal, adjectif latin sans substantif, qualifie ce qui n'a pas de règle ou ce qui contredit la règle, tandis que « an-omalie », substantif grec qui a perdu son adjectif désigne l'inégal, le rugueux, l'aspérité, la pointe de territorialisation ». Il définit l'anomal comme « un phénomène de bordure » (ibid, p. 299).

¹⁷ Ibid, p. 36.

¹⁸ Ibid, p. 299.



humanité au cœur de la visibilité du monde et de faire sens en circonscrivant son lieu d'apparition.

Rien n'étant préétabli pour le contenu de la nature humaine, comment donner sens à ses diverses manifestations si elles se détachent du vecteur principal qui rendait visible son humanité et qui faisait de sa condition d'être vivant non plus une simple spéciation zoologique ?

L'importance de l'aspect phénoménologique du politique en tant qu'élément permettant à l'individu de dépasser sa propre contingence et l'aspect biologiquement hasardeux de sa vie est à reconsidérer dans notre monde contemporain.

Que reste-t-il, par conséquent, à l'individu contemporain pour pouvoir se référer à une source normative de sa propre humanité ? Comment peut-il analyser la civilisation dans laquelle il vit ? Dans quel espace se reconnaître comme humain à part entière, dans quel monde édifier l'horizon de sa propre humanité si celle-ci n'est plus naturellement politique, portée vers un développement social de ses capacités et attributs conférés, dès lors, à une nature humaine imaginaire ?

Aléatoire, contingente, subjective et difficilement objectivable, saisissable, l'identité contemporaine fait face à une « déculture » de ce qui l'avait fondée après l'échec des grandes causes politiques du XX^{ème} siècle, les totalitarismes et l'avènement d'une identité déterritorialisée en permanence. Sans éléments préétablis pour vérifier que ce qui apparaît dans le monde fait bien partie du monde humain, l'identité individuelle court le risque d'être réellement « superflue » et de ne pouvoir plus fonder les marques d'une modernité post-totalitaire.

Est-ce le fait tantôt de trop sous-estimer l'aspect phénoménologique du politique, sa capacité à rendre visible ce que les hommes ont en commun et qu'ils méconnaîtraient s'il n'y avait pas la possibilité de créer l'existence d'un espace politique pour le faire, ou bien de l'avoir trop surestimé jusqu'à lui prêter des valeurs transcendantes, qui voue l'identité du sujet au nomadisme anomal, en proie à une déculturation du *médium* qui avait permis ses conditions d'apparition objectives et validées en tant qu'humaines ?

En effet, le politique ne peut constituer qu'un espace situé entre les hommes « inter homines esse »¹⁹, dicit Hanna Arendt, qui se manifeste comme « un espace intermédiaire »

¹⁹ H. Arendt, *Conditions de l'homme moderne*, p. 42.



indispensable pour accueillir la liberté humaine :« il n’y a de liberté que dans l’espace propre à la politique »²⁰.

L’espace étant nulle part et partout - il n’y a plus de territoire qui ne soit pas habité, aussi les scientifiques imaginent-ils la colonisation de la planète Mars-, il n’existe plus de lieu propre en dehors d’un monde dépolitisé pour une identité acculturée à la déculture de sa phénoménologie.

Où les hommes peuvent-ils apparaître ? Au sein de la culture, en amont du politique ? Est-ce que la culture protège l’individu du monde et de ses agressions ? Le monde est essentiellement régulé par les politiques. « Il est impossible », explicite M. Revault d’Allonnes, « d’habiter le monde en cherchant sans cesse à se protéger contre ses atteintes »²¹. La culture peut-elle servir de ferment à une individualité hypertrophiée expérimentant toute sorte de construction identitaire avec ses possibles territorialisations ?

Selon l’hypothèse développée par Jean-Louis Harouel, dans son essai *Culture et contre-cultures*, la culture a été rendue « inutile » par un monde trop « technicien » obsédé par la consommation immédiate dont le haut niveau de vie matériel n’oriente plus les individus vers l’effort de distanciation minimal exigé par la culture. Pas plus que le politique, la culture ne constitue « un espace intermédiaire » propice à une réalisation identitaire quelconque. Selon lui, et il le déplore, le haut niveau de vie des sociétés occidentalisées, qui se mesure dans la jouissance et la consommation immédiate des biens et des produits, suffirait maintenant à l’individu. Il n’aurait plus besoin des exigences traditionnelles de la culture pour accéder au fameux « bien-vivre » aristotélicien.

Ni le politique, ni la culture ne se tiennent à l’horizon du « bien vivre ». L’individu post-totalitaire lui a substitué d’autres valeurs faisant du « monde commun » essentiellement un monde individuel dépourvu de sa capacité à donner une valeur à la contingence, à la faillibilité de la nature humaine privée de cet espace de liberté indispensable qu’est l’espace politique. L’identité consommatrice et technicienne est recluse, elle ne fait plus monde. « Seuls importent désormais les savoirs techniques et spécialisés »²² explicite J. L. Harouel. Il ajoute qu’il n’existe

²⁰ H. Arendt, *Qu’est-ce que la politique*, p.43.

²¹ M. Revault D’Allonnes, Op. cit. , p. 312.

²² J. L. Harouel, *Culture et contre-cultures*, p. 280.



plus « d'incitation sociale à s'élever par la culture puisque la culture n'apparaît plus comme socialement supérieure. On revendiquera une augmentation de salaire, un avancement [...] mais la culture ne paraît plus en soi chose désirable »²³. Est-ce parce que l'espace social, selon H. Arendt, se définit par le travail, l'occupation des nécessités vitales, la consommation et qu'il ne désigne pas l'espace de liberté incarné par l'espace politique ? L'espace social ne ferait plus monde, ni culture.

J. L. Harouel se demande, à juste titre, si ce qu'il observe ne ferait pas partie d'une étape importante de l'évolution des sociétés occidentalisées. Pour lui, la technique et la consommation, mais surtout la technologie, ont remplacé la culture dans son rôle traditionnel comme moyen de s'adapter à l'environnement social et politique, bref comme moyen extra-biologique d'adaptation au monde. En effet, le monde occidental n'aurait plus besoin d'individus cultivés mais plutôt d'individus possédant un savoir exclusivement technologique. La culture deviendrait « armwelt », c'est-à-dire pauvre en monde. C'est de cette façon que Hegel définit les animaux. L'espace politique lui-même devient « armwelt », pauvre en monde. Seules, la technique et la consommation feraient monde.

« Nous sommes du monde », écrivait H. Arendt, « et pas seulement au monde »²⁴. Cette disparition du lien politique et culturel avec le monde, qui repose désormais sur l'acquisition matérielle d'un niveau de vie et d'un savoir technologique, est, selon A. Kelkel, « un symptôme flagrant de la déshumanisation de la vie sociale et politique »²⁵. Comment les individus contemporains et les Etats peuvent-ils s'affirmer comme les créateurs du « monde commun » selon la terminologie arendtienne ? Comment assumer dans ces conditions la responsabilité du monde ?

Il existe pour M. Revault d'Allonnes un impératif : « c'est le concept d'humanité qui est à repenser politiquement »²⁶. Là se situe l'enjeu principal pour nous contemporains. C'est vers les sources aristotéliennes de la définition de l'être humain, tout en tenant compte des apports de la modernité, qu'il faut peut-être se tourner afin de pouvoir essayer de surmonter la potentielle superfluité de l'identité du sujet contemporain, voué à un certain nomadisme, afin qu'il puisse

²³ Ibid, p. 281.

²⁴ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 34.

²⁵ A. Kelkel, Op. cit, p. 314.

²⁶ M. Revault d'Allonnes, Op. cit. , p. 260.



être relié à un monde, certes, purement phénoménologique et accidentel mais qui, nonobstant, est le seul à pouvoir lui garantir une visibilité pour sa vie afin que celle-ci fasse sens. Ceci constitue un défi pour la pensée contemporaine qui doit justement penser l'être humain à grande échelle, à l'ère de la mondialisation. Mais ce type de défi a sa nécessité, celle de faire avancer les chemins de la pensée.

Le monde est forcément phénoménal et, seul, l'espace politique permet l'apparition objective des êtres humains, ainsi que la reconnaissance par la société de leur existence. Le concept d'animalité politique, même si la modernité l'a radicalement remis en cause, reste donc le concept clé déclinant en ses débuts du XXIème siècle les possibilités pour l'humanité occidentale de retrouver une liberté susceptible de proposer aux générations à venir un monde véritable. « C'est précisément là qu'est toute la difficulté », précise H. Arendt, « l'homme est a politique. La politique prend naissance dans *l'espace-qui-est-entre-les-hommes* extérieur, donc dans quelque chose *extérieur à l'homme*. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire, elle se constitue comme relation²⁷. A-politique et politique, que sera l'individu de demain et pour quel monde ?

²⁷ H. Arendt, *Qu'est ce que la politique*, p. 42.



Bibliographie

Arendt, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy, 1961. 406 p. (Agora, 24)

——— *Le système totalitaire : les origines du totalitarisme*. Paris : Seuil, 1972. 313 p. (Essais, 307)

——— *Qu'est-ce que la politique ?* Paris : Seuil, 1995. 195 p. (Essais, 445)

——— *La vie de l'esprit, I, La Pensée*, Paris, PUF, 1981

Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris : Les éditions de Minuit, 1980. 645 p. (Critique)

Harouel, Jean-Louis. *Culture et contre-cultures*. Paris : Presses Universitaires de France, 1998. 313 p. (Quadrige, 260)

Kelkel, Arion. La modernité et la mutation du politique, p. 295-325 in *La modernité en question* sous la direction de Françoise Gaillard, Jacques Poulain et Richard Schusterman. Paris : Les éditions du Cerf, 1998. 450 p. (Passages)

Labarrière, Jean-Louis. Zôon politikon et Zôa politika : d'une prétendue métaphore chez Aristote in *L'animal politique*. Grenoble : Million, 1996, p. 11-33. EPOKHE, 6).

Revault d'Allonnes, Myriam. *Le dépérissement de la politique : généalogie d'un lieu commun*. Paris : Aubier, 1999. 318 p.