



Université de Montréal

*Pensée, politique, totalitarisme : Lire Platon avec Hannah Arendt*

Par

Marie-Josée Lavallée

Département d'histoire

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des arts et des sciences  
en vue de l'obtention du grade de Ph.D. en Histoire

Août 2014

©Marie-Josée Lavallée, 2014

## **Résumé**

Cette étude, qui s'intéresse aux appropriations de l'Antiquité grecque au XX<sup>e</sup> siècle, se propose d'analyser les impacts de la lecture de Platon sur le développement de la pensée politique et éthique de Hannah Arendt. Notre approche du sujet est historique et philosophique. Premièrement, nous considérerons la toile de fond biographique, intellectuelle et historique de cette lecture. La relation intellectuelle entre Hannah Arendt et Martin Heidegger reçoit une attention particulière, puisque le Platon arendtien présente parfois des similarités avec celui de Heidegger. Nous considérerons également la réception de Platon en Allemagne entre la période de Weimar et l'après-guerre : les lectures idéologiques de l'époque nazie, et le débat autour du statut de Platon en tant qu'ancêtre du totalitarisme, clamé par Karl Popper, ont assombri la réputation philosophique de Platon jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Nous trouvons des échos de ce climat intellectuel particulier dans le traitement de Platon chez Arendt. Dans un deuxième temps, nous examinerons les thèmes et les motifs de la lecture arendtienne en observant minutieusement une sélection d'ouvrages, d'essais, d'ébauches d'Arendt, en plus des notes du *Journal de pensée (Denktagebuch)* et des extraits de dialogues de Platon sur lesquels s'appuie sa lecture. Arendt déconstruit, transforme, altère et utilise ces textes afin de démontrer que notre tradition de pensée politique s'est édifiée sur un mépris de la politique qui trouve sa source dans la pensée platonicienne. Ce mépris culmine dans la pensée de Marx et le totalitarisme. Mais les réflexions d'Arendt sur la pensée, le jugement et la conscience, et son traitement du cas Eichmann suggère qu'elle s'approprie par moments la pensée de Platon. Des comparaisons avec d'autres penseurs émigrés allemands, qui s'inspirent aussi de Platon et des Grecs pour édifier leur pensée politique, Leo Strauss et Eric Voegelin, vont nous permettre d'affiner notre compréhension du Platon d'Arendt.

## **Mots clés**

Arendt - Platon - Heidegger - tradition classique - Leo Strauss - Eric Voegelin - phénoménologie - Karl Popper - Weimar - Émigrés allemands - pensée américaine

## **Abstract**

This study, which concerns the appropriations of Greek Antiquity in the 20th century, proposes to analyze the impacts of the reading of Plato on the development of Hannah Arendt's political and ethical thought. Our approach of this subject is historical and philosophical. First, we will consider the biographical, intellectual and historical background of this reading. The intellectual relationship between Hannah Arendt and Martin Heidegger receive a special attention, since Arendt's Plato is sometimes similar to the heideggerian one. We also consider Platonic reception in Germany between the Weimar period and the postwar era : the ideological readings of the Nazi era, and the debate surrounding Plato's status as the forebearer of totalitarianism, as claimed by Karl Popper, darkened Plato's philosophical reputation until the end of 20th century. We find some echoes of this particular intellectual climax in Arendt's treatment of Plato. Second, we will examine the themes and motives of arendtian reading by scrutinizing a selection of Arendt's books, essays, drafts, and notes from the *Denktagebuch*, and excerpts from the Platonic dialogues that informs her reading. Arendt deconstructs, transforms, distorts and uses these texts in order to show that our tradition of political thought was founded on a contempt for politics that finds its source in Platonic thought. This contempt culminates in Marx's thought and totalitarianism. But Arendt's reflections on thinking, judgment and conscience, and her treatment of Eichmann's case suggests that she sometimes appropriates Plato. Some comparisons with other German Émigrés thinkers who also reads Plato and the Greeks to inform their political thought, Leo Strauss and Eric Voegelin, will enhance our understanding of Arendt's Plato.

## **Key words**

Arendt - Plato - Heidegger - classical tradition - Leo Strauss - Eric Voegelin - phenomenology - Karl Popper - Weimar - German Émigrés - American thought

*Pensée, politique, totalitarisme : Lire Platon avec Hannah Arendt*

Marie-Josée Lavallée

<b>Abréviations</b>	pp.v-vi
<b>Préface</b>	pp.1-19
<b>Section contextuelle</b>	
<b>Chapitre 1 - Hannah Arendt : biographie et œuvre</b>	pp.20-40
<b>Chapitre 2 - La lecture de Platon chez Hannah Arendt - Introduction</b>	pp.41-67
<b>Chapitre 3 - Le Platon de Heidegger et la lecture arendtienne</b>	pp.68-98
<b>Chapitre 4 - La Grèce antique et Platon : de Weimar à l'après-guerre</b>	pp.99-150
<b>Section thématique</b>	
<b>Chapitre 5 - La théorie des Idées : une lecture arendtienne</b>	pp.151-192
<b>Chapitre 6 - Du conflit entre philosophie et politique à l'antagonisme entre vérité et opinion</b>	pp.193-235
<b>Chapitre 7 - De la politique de l'action à la tyrannie platonicienne</b>	pp.236-316
<b>Chapitre 8 - Platon et la politique de la <i>poiesis</i></b>	pp.317-374
<b>Chapitre 9 - Platon : pensée et politique</b>	pp.375-425
<b>Conclusion</b>	pp.426-430
<b>Annexe A</b>	pp.431-434

**Annexe B**

pp.435-439

**Bibliographie**

pp.440-456

## Abréviations

Aftermath : «The Aftermath of Nazi rule»

Authority : «What is authority ?»

Concern : «Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought»

Disobedience : «On civil disobedience»

*EJ : Eichmann in Jerusalem*

Education : «The crisis in education»

Freedom : «What is freedom ?»

*HC : The Human Condition*

History : «The concept of history»

Introduction : «Introduction into politics»

*JP1 : Journal de pensée*, volume 1<sup>1</sup>

*JP2 : Journal de pensée*, volume 2

Karl Marx : «Karl Marx and the tradition of political thought»

Lectures : «Lectures on Kant's political philosophy»

*LM : The Life of the Mind*

Lying : «Lying in Politics»

Nature : «On the nature of totalitarianism»

*OR : On Revolution*

*OT : The Origins of totalitarianism*

Political thought : «The tradition of political thought»

PP : «Philosophy and Politics»

Questions : «Some questions of moral philosophy»

---

<sup>1</sup> Les références au *Journal de pensée* se présentent sous la forme suivante : *JP1*, I, 31, sept 1950 est la forme abrégée de *Journal de pensée*, volume 1, Cahier I, entrée 31, septembre 1950, pp.37-38.

The End : «The End of tradition»

Thinking : «Thinking and moral considerations»

Trad : «Tradition and the modern Age»

Truth : «Truth and Politics»

Understanding : «Understanding and Politics»

Violence : «On Violence»



À mon père, Robert Lavallée

*Qui guide mes pas dans la lumière comme dans l'obscurité*

À mon mari, Dominic Gérard

*Mon autre moi, ma vie*

*Aux cinq trésors auxquels j'ai eu le privilège de donner la vie,*

*et qui combent d'amour mon existence*

Sarah-Maude Langlois

Mélyna Langlois

Karl-Iohann Gérard

Méridith Gérard

Constantin Gérard

Je tiens à remercier mon directeur de recherches, Pierre Bonnechere, pour m'avoir appris à penser de manière critique depuis les tous débuts de ma formation universitaire. Durant mes études de doctorat, il s'est révélé être non seulement un mentor précieux, dévoué, mais aussi être humain extraordinaire, sensible et compréhensif, qui m'a toujours appuyée inconditionnellement. J'aimerais lui exprimer ma plus profonde gratitude pour sa présence durant toutes ces années.

Je remercie également mon co-directeur de recherches, Till van Rahden, pour son précieux appui méthodologique et ses critiques constructives, qui m'ont aidée à préciser mes idées.

## Préface

Bien que la présente étude soit consacrée à une philosophe politique qui est aujourd'hui considérée comme un penseur incontournable du XX<sup>e</sup> siècle, Hannah Arendt (1906-1975), le questionnement qui en est à l'origine est proprement historique, et la démarche entreprise est conduite à la fois sous la forme d'une enquête historique et d'une analyse philosophique. Au départ, l'interrogation ne concernait guère Hannah Arendt, bien qu'elle ait fini par s'y soit fixer, et ses conclusions ne s'y limitent pas exclusivement : elles appellent, au contraire, à explorer ultérieurement d'autres avenues de recherches, d'autres domaines. Le corpus choisi a le statut d'une étude de cas, et, de ce fait, l'analyse présentée peut contribuer à renouveler les perspectives sur celui-ci, mais elle prétend pas, en premier lieu, rivaliser avec le champ déjà vaste des études arendtiennes. Nous étudierons plus particulièrement la relation de Hannah Arendt à la pensée de Platon.

À ses débuts, notre démarche visait d'abord à déterminer si la Grèce antique pouvait encore exercer un certain appel sur la vie scientifique, intellectuelle, politique, artistique ou philosophique dans le monde contemporain, celui du XX<sup>e</sup> siècle et des débuts du XXI<sup>e</sup> siècle, alors que la progression fulgurante de la technique, de la science et des technologies numériques nourrissent le culte du présent, ou tournent résolument le regard vers l'avenir. Le cas échéant, il s'agissait de déceler les formes et, dans la mesure du possible, les raisons de cette influence. Ainsi, le questionnement global qui sous-tend cette quête est de nature historiographique, puisqu'il s'intéresse aux modalités selon lesquelles le passé ressurgit périodiquement dans le présent, et peut être utilisé à certains moments de l'histoire en réponse à des conditions particulières.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, la montée des nationalismes a suscité une nouvelle course vers le passé pour plusieurs grandes nations européennes, course qui avait pour but de se découvrir les origines les plus glorieuses possibles, afin de faire contrepoids à ses voisins sur

l'échiquier politique<sup>1</sup>. Mais la situation a bien changé après les grandes guerres du XX<sup>e</sup> siècle, quand le passé, au contraire, apparaît plus que jamais suranné, inutile. L'enquête a débuté par un survol global, qui a couvert une diversité de domaines, et qui a permis de constater que la Grèce antique, en dépit des apparences, avait continué d'être influente : des avenues de recherche des plus diversifiées s'ouvrent à quiconque s'intéresse au sujet. Le choix de la pensée politique est certes question de préférence, mais les œuvres de certains penseurs contemporains du milieu du XX<sup>e</sup> siècle sont particulièrement fertiles en références antiques : ils étaient pourtant confrontés à des expériences que les anciens n'avaient jamais envisagées.

L'œuvre de Hannah Arendt a principalement attiré l'attention des philosophes et politologues, de certains sociologues, rarement des historiens<sup>2</sup>. Or, c'est dans une perspective historique, plus précisément historiographique que nous l'abordons. Parce qu'elle s'est largement inspirée de réflexions et d'expériences antiques pour édifier sa réflexion politique et éthique, le corpus arendtien s'offre comme un observatoire de choix pour appréhender certaines formes d'interactions avec le passé. L'approche historique envisage le rapport au texte comme indissociable des conditions historiques particulières

---

<sup>1</sup> Le sujet a fait l'objet de nombreuses publications. Nous ne citerons que quelques titres : pour une approche comparative, cf. Thiesse, A.-M., 1999. *La création des identités nationales. Europe XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris ; sur la France, Nicolet, C., 2003. *La fabrique d'une nation. La France entre les Romains et les Germains*, Paris ; Leonard, M., 2005. *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford - New York ; sur l'Angleterre, Sachs, J., 2010. *Romantic Antiquity: Rome in the British Imagination, 1789-1832*, Oxford ; McKinsey, M., 2010. *Hellenism and the postcolonial imagination*, Cranbury ; sur l'Allemagne, Gildenhard, I. et Ruehl, M. dirs., 2003. *Out of Arcadia : Classics and politics in Germany in the age of Buckhardt, Nietzsche and Wilamowitz, s.l.* ; Marchand, S.L., 1996. *Down from Olympus. Archaeology and philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton ; Chapoutot, J., 2008. *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris ; sur l'Italie fasciste, Painter, B.W Jr., 2007. *Mussolini's Rome : rebuilding the eternal city*, New York - Hampshire (Angl.) ; sur les impacts politiques du passé grec en Grèce, Hamilakis, Y., 2007. *The nation and its ruins. Antiquity, archeology, and national imagination in Greece*, Oxford - New York.

<sup>2</sup> Une exception notable est l'ouvrage de Martin Jay (Jay, M., 1985. *Permanent exiles*, New York), spécialiste d'histoire intellectuelle. Mais l'auteur s'intéresse principalement à la trame historique de l'œuvre : il ne propose pas une analyse détaillée de son contenu. Ces deux dimensions sont toutefois réunies dans certains ouvrages généraux portant sur la pensée arendtienne, par exemple ceux de M. Canovan (1994. *Hannah Arendt : a reinterpretation of her political thought*, Cambridge) et S. Benhabib (1996. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lanham).

de l'époque de rédaction, dans la mesure où les questions posées, et considérées comme cruciales, puis les stratégies qui sont adoptées pour y répondre, sont liées à des développements sociaux, politiques, économiques et intellectuels très spécifiques. Une attention particulière a donc été accordée aux facteurs externes qui ont influencé la lecture de Platon chez Hannah Arendt, soit les éléments biographiques, certaines relations intellectuelles, puis les caractéristiques du contexte général de rédaction, qui sont étudiés dans la première grande section de la présente thèse (chapitres 1 à 4) : ces caractéristiques se reflètent dans les questions soulevées, les concepts employés, et le cadre interprétatif global déployé par Arendt.

Nous pouvons raisonnablement soupçonner, par exemple, qu'Arendt n'aurait pas réfléchi sur ce qu'elle appelle le «mal radical», voire sur la conscience, si le génocide juif n'avait pas eu lieu, ou du moins, qu'elle aurait abordé ces questions de manière bien différente : sa démarche philosophique prend tout son sens en regard de cet événement. Il en est de même de son entreprise de revaloriser la politique de la participation, qui s'effectue parfois aux dépens de la rigueur factuelle et théorique : la réflexion arendtienne s'édifie d'abord comme une réplique à la répression, aux violences et aux horreurs perpétrées par le régime nazi. Le parcours biographique d'Arendt montre combien son engagement politique, son écriture et sa pensée ont été infléchis, colorés par les événements auxquels elle a été confrontés, ou qui l'ont marquée : elle s'est sentie constamment interpellée en tant que Juive (cf. Chapitre 1). D'ailleurs, les approches que l'on adopte aujourd'hui face à ces questions ne sont pas les mêmes que lors de l'immédiat après-guerre, en raison, d'une part, du recul aujourd'hui possible face à cette période, des événements subséquents, mais aussi des changements survenus dans les approches théoriques des sciences sociales, dont les outils et les théories sont tout sauf statiques. Aborder l'œuvre philosophique et politique dans son cadre global, historique et intellectuel, ne signifie pas qu'on l'enferme dans celui-ci, mais plutôt que l'on s'autorise une prise de distance face à l'auteur, laquelle procède par un examen attentif des facteurs externes qui influencent le texte. Il s'agit, autant que possible, d'éviter de succomber au piège de l'argument, de l'apologie, ou à l'inverse, de la dénonciation : l'étude du contexte peut faire paraître une œuvre moins

originale, mais elle peut également mettre en évidence des parentés entre auteurs et courants de pensée, puis révéler sous quels aspects elle reflète l'«esprit du temps», plutôt qu'une prise de position particulière. L'éclairage supplémentaire que procure cette démarche à un corpus de textes donné peut certainement enrichir son interprétation. Ainsi, l'entreprise de «récupération» des Anciens de Hannah Arendt semble moins idiomatique lorsqu'elle est comparée à celles de Leo Strauss et Eric Voegelin. Le parallélisme de leurs démarches suggère l'émergence, dans la pensée politique américaine émigrée, d'un courant de pensée qui utilise les ressources intellectuelles de l'Antiquité pour réfléchir sur les problèmes propres au monde contemporain. Mais ce regard global ne saurait suffire : l'approche historique implique également de scruter minutieusement les textes, puis d'évaluer la crédibilité de l'auteur en retournant à ses sources. Ainsi, nous ouvrirons constamment le corpus platonicien afin de comprendre comment Hannah Arendt l'utilise. L'historien s'attache au contenu des textes plutôt qu'au sens que leur confère une théorie englobante, et aux éléments contextuels qui peuvent favoriser sa compréhension : c'est pourquoi nous procéderons à une critique textuelle, plutôt que de recourir aux théories et concepts courants en sciences politiques et en philosophie<sup>3</sup>. Notre objectif est d'explorer un lieu particulier de l'atelier de pensée de Hannah Arendt : le corpus platonicien, et, à travers cette démarche d'apporter une contribution, aussi modeste soit-elle, aux études qui s'intéressent à la réception de l'Antiquité depuis l'après-guerre.

Les courants d'interprétation des textes antiques ont été des plus nombreux au fil des siècles : l'idée selon laquelle il existe une lecture correcte d'un texte est mise à mal depuis longtemps. La réception est un domaine de recherche, mais elle désigne aussi un ensemble de théories littéraires qui s'appuient sur deux constats récurrents : d'abord, le sens d'un texte se réalise au point de réception ; ensuite, il y a toujours un écart entre le

---

<sup>3</sup> En note des chapitres thématiques (5 à 9), nous nous référons à certains travaux qui interprètent l'œuvre arendtienne à partir de modèles explicatifs. Nous avons constaté que dans la majorité des cas, l'approche adoptée confère à l'œuvre une fausse impression d'unité, laquelle conduit à négliger plusieurs nuances tout à fait cruciales pour son interprétation (cf., par exemple, les discussions sur l'action et la violence (Chapitre 7), puis le jugement (Chapitre 9)). Pourtant, Arendt insiste constamment sur la nécessité de réfléchir le «particulier», et d'ailleurs, elle a souvent condamné les sciences sociales pour leur tendance à la généralisation (cf. Chapitre 2) : c'est pourquoi la critique textuelle semble l'approche la plus adéquate.

texte et sa réception. Cet écart introduit une différence, et c'est dans celui-ci «que l'histoire opère». La *Rezeptionsästhetik* est un paradigme d'interprétation littéraire proposé par Hans Robert Jauss qui, tout en gardant en vue l'historicité des textes, porte une attention particulière à l'acte de lecture, lequel suscite une réponse esthétique chez le lecteur<sup>4</sup>. Hans-Georg Gadamer, pour sa part, envisage le rapport au texte comme une fusion des horizons entre le texte et le lecteur<sup>5</sup>. L'acte de réception ouvre une distinction entre présent et passé, et confine ce qui est reçu au passé<sup>6</sup>. Batstone décrit ainsi le rapport qui s'articule entre le lecteur et le texte :

Reading then is the complex act of hearing the words of another, which is the complex act of making them fit within the linguistic structure and context (that is, history and genetics) of our own consciousness - it brings new contexts and analogies that are understood by virtue of old contexts and figures. (...) The point of reception is the ephemeral surface of the text ; it occurs where the text and the reader meet and is simultaneously constitutive of both. At the point of reception the text comes alive as the consciousness of the reader<sup>7</sup>.

Ainsi, notre lecture change toujours le texte, et le texte nous change toujours : toute entreprise de compréhension est compréhension de soi<sup>8</sup>. La réception implique un rapport au passé distinct de la recherche traditionnelle. Celui-ci est plus libre, plus créatif et adapté au goût du jour et aux besoins du lecteur<sup>9</sup>. Le choix même du terme de réception, plutôt que tradition ou héritage, met en valeur ce rôle actif des récepteurs<sup>10</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. Martindale, C., 2006. «Introduction. Thinking through reception», in Martindale, C. et Thomas, R.F., édés., *Classics and the uses of reception*, Oxford, pp.1-3. Jauss a étudié auprès de Gadamer, lui-même ancien étudiant de Heidegger.

<sup>5</sup> Martindale, C., 2006, pp.3-4.

<sup>6</sup> Kennedy, D.F., 2006. «Afterword. The uses of «reception»», in Martindale, C. et Thomas, R.F., édés., *Classics and the uses of reception*, Oxford, p.288.

<sup>7</sup> Batstone, W.W., 2006. «The point of reception theory», in Martindale, C. et Thomas, R.F., édés., *Classics and the uses of reception*, Oxford, p.17.

<sup>8</sup> Batstone, W.W., 2006, p.18.

<sup>9</sup> Ainsi, chez Hannah Arendt, la «tradition» ne saurait se confondre avec l'histoire : elle est un récit «sélectif» sur le passé, qui a conservé certaines expériences au détriment d'autres (Cf. Chapitre 2).

<sup>10</sup> Martindale, C., 2006, p.11.

The text is «refashioned» in the act of reception, which is therefore an act of representation : the text, now from the «past», is made «present»<sup>11</sup>.

C'est cette dynamique que nous voyons à l'œuvre dans la lecture arendtienne de Platon, comme nous le démontrerons dans les Chapitres 5 à 9.

Parce que différents niveaux d'interprétation interviennent dans le rapport au texte, il sera peu éclairant de chercher à évaluer la «validité», ou l'«exactitude» d'une lecture moderne d'un texte ancien en la comparant systématiquement à l'original, afin de déceler des «erreurs et distorsions» dans la compréhension du texte antique en question. L'acte de lecture rend les disparités inévitables, à plus forte raison si l'interprète ne prétend pas à un travail philologique. Si nous nous proposons d'examiner minutieusement la lecture arendtienne en regard du texte platonicien, ce n'est pas pour en condamner les différences, et conclure qu'Arendt «n'a rien compris à Platon», constat qui s'imposerait à plus d'une reprise, comme nous le verrons dans les Chapitre 5 à 9. L'objectif de notre démarche est d'identifier les appropriations, oppositions, modifications, et changements de signification opérés par Arendt sur le texte de Platon, en tentant compte du contexte et des intentions particulières de celui-ci, pour tenter de comprendre comment elle le lit, pourquoi elle le lit ainsi, et quelle est le rôle de cette lecture dans sa propre réflexion. Si nous utilisons le terme de «lecture» plutôt qu'«usage» de Platon<sup>12</sup>, c'est afin de bien marquer notre intention de ne pas restreindre l'enquête à une évaluation de «l'exactitude» de l'approche arendtienne de Platon.

L'impulsion de la lecture arendtienne de Platon, et des autres grandes figures de notre tradition de pensée qu'elle aborde, est une volonté de mieux comprendre son propre

---

<sup>11</sup> Kennedy, D.F., 2006, p.289.

<sup>12</sup> Se référant à *The Human Condition*, Canovan précise qu'Arendt «utilise» le passé d'une manière hautement sélective, mais que cet usage s'articule de manière subtile. Il ne s'agit pas de tenter de raviver certaines expériences passées, mais de se remémorer celles-ci, en particulier celles que la tradition a fait glisser dans l'oubli, afin de mettre en lumière certaines qualités humaines fondamentales. Elles procurent des matériaux bruts dont peut s'inspirer la réflexion politique, et non des «réponses» aux problèmes du présent (Canovan, M., 1994, p.140). Cf. Chapitre 2.



temps, en dissipant les «préjugés» de la tradition, dont les origines se situent dans la pensée grecque, plus précisément chez Platon. Or, cette tradition colporterait, selon Arendt, une erreur fondamentale : celle d'avoir dévalorisé le politique, ce qui implique de brouiller le chemin vers la liberté et la possibilité pour les êtres humains de développer leur plein potentiel, qui réside dans l'activité politique. Elle propose donc «sa» version du passé occidental, en s'inspirant de Platon, et le façonne d'une manière qui puisse l'harmoniser à ses réflexions. Karl Jaspers, qui a dirigé la thèse de doctorat de Hannah Arendt, et qui la connaissait très bien personnellement, ne lui écrivait-t-il pas, en 1963, après la parution de *On Revolution* :

(...) si tu n'avais pas trouvé ta patrie chez les Grecs tu aurais peut-être eu du mal à trouver la forme pour t'exprimer, sans eux tu n'aurais pas trouvé la perspective qui t'a permis de percevoir la merveilleuse signification de la Constitution américaine et de ses origines<sup>13</sup>.

L'approche arendtienne des grandes figures de notre tradition de pensée se dérobe ainsi aux critères conventionnels de la recherche philosophique, mais aussi philologique, qui entend expliquer la pensée d'une manière qui soit la plus fidèle possible au texte. Arendt est attentive à celui-ci, mais sa lecture est d'abord conditionnée par ses besoins narratifs, le rôle qu'elle réserve au texte dans sa propre histoire et sa propre théorie. Les penseurs canoniques qu'elle invoque ne sont plus tout à fait eux-mêmes, leur plume suit la trajectoire des préoccupations d'Arendt et de ses points de vue sur l'homme et la politique<sup>14</sup>. Elle a en effet l'habitude de produire des lectures très sélectives : c'est le cas d'Aristote, de Kant, Marx, Hegel, et Heidegger<sup>15</sup>. Sur cet aspect, sa démarche pourrait

---

<sup>13</sup> Lettre 327, Karl Jaspers à Hannah Arendt, 16 mai 1963, p.675.

<sup>14</sup> Dossa, S., 1989. *The public realm and the public self. The political theory of Hannah Arendt*, Waterloo (Ontario), p.13. Cf. également Kohn, J., 2005. «Freedom : the priority of the political», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), p.114 ; Euben, J.P., 2005b. «Arendt and the ancients», dans le même volume, p.151. Cf. Chapitre 2.

<sup>15</sup> McCarthy remarque que la «généalogie» de la pensée politique par Arendt est hautement sélective, et polémique. Dans plusieurs livres et essais, elle gravite autour de mêmes thèmes, et des mêmes critiques. Par exemple, elle répète que la réflexion philosophique a dénaturé l'action et la parole en déformant leur nature et leur but, que les philosophes ont dénigré les activités politiques en niant la grandeur inhérente aux affaires humaines, que le domaine public a été envahi par les préoccupations biologiques, ce qui a conduit à la victoire de l'économie sur la politique

s'apparenter — bien qu'Arendt ait refusé l'appellation de philosophe — à l'entreprise que R. Piercey nomme «faire de la philosophie historiquement», laquelle décrit l'approche de Heidegger, dont la profonde influence sur Hannah Arendt sera considérée au Chapitre 3, puis rappelée à maintes reprises dans la présente étude. Traditionnellement, la philosophie se scinde en deux avenues distinctes, l'histoire de la philosophie, qui s'intéresse à la compréhension des penseurs du passé, puis l'analyse philosophique, dirigée vers la résolution de problèmes contemporains. Faire de la philosophie historiquement s'ouvre comme une troisième voie : ceci implique de recruter les sages

---

(McCarthy, M.H., 2012. *The political humanism of Hannah Arendt*, Lanham, p.118). Sur la lecture de Hegel et Marx chez Arendt, cf. Forti, S., 1994. «The Guilt of tradition. Arendt's critique of Hegel and Marx», Hausheer, R., trad., pp.100-103 ; 107-108. (article tiré de l'ouvrage *Vita della Mente e Tempo Della polis*, Milan (1994)). Forti note que Hegel perd «de nombreux traits caractéristiques de son identité» (p.100). Alors qu'Arendt aurait aisément pu prononcer une «dénonciation de l'État métaphysique» de Hegel, elle ne porte aucune attention à ses écrits politiques, laissant ainsi en plan une matière qu'elle aurait pu exploiter pour sa critique. Elle s'attache exclusivement à identifier les thèmes qui l'ont conduit à élaborer sa philosophie de l'histoire. C'est ainsi qu'elle peut lui attribuer, de manière erronée, un «enthousiasme débordant» pour la Révolution française, laquelle l'aurait conduit à reconnaître «l'incarnation de l'Idée dans l'histoire». C'est avec cette lecture qu'elle peut attribuer à Hegel une véritable révolution dans la pensée (en dépit de ses critiques), car elle pointe vers la fin de la dualité platonicienne entre le sensible et l'intelligible : la philosophie se réalise dans les événements politiques. Elle reconnaît le mérite de ce changement, mais la pensée arendtienne du politique est une condamnation en règle de cette irruption de la philosophie, des universaux, dans le domaine politique. La révolution de Hegel ne parvient pas réellement à s'affranchir du cadre traditionnel pour Arendt. Les autres lectures sélectives d'Arendt seront évoquées dans les chapitres qui analysent la lecture arendtienne de Platon : nous restreindrons ici à quelques titres. Sur l'usage particulier d'Aristote, cf. McCarthy, M.H., 2012 ; Villa, D.R.a, 2008. *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, David, C. et Munnich, D., trads., Paris ; sur Kant, cf. Kateb, G., 2001. «The judgment of Arendt», in *Judgment, imagination, and politics : themes from Kant and Arendt*, Beiner, R. et Nedelsky, J., eds., Lanham, pp.121-136, qui précise qu'Arendt recrute Kant dans son projet de réflexion sur le jugement, qui est pourtant non-kantien, voire anti-kantien (p.121) ; Beiner, R., 1992. «Hannah Arendt on judging», in Arendt, H., *Lectures on Kant's political philosophy*, Beiner, R., éd., Chicago pp.89-156 ; sur Marx, voir note infra; sur Heidegger, cf. Chapitre 3 de la présente thèse. Ajoutons au nombre de ces «dialogues» conduits par Arendt, Alexis de Tocqueville : Lloyd, M., 1995. «In Tocqueville's shadow : Hannah Arendt's liberal republicanism», in *Review of Politics*, 57, 1, pp. 31 sq. ; Reinhardt, M., 1997. *The Art of Being Free: Taking Liberties With Tocqueville, Marx, and Arendt, s.l.* Citons aussi l'ouvrage d'ensemble de Courtine-Denamy, S., 1999. *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains : Adorno, Buber, Celan, Heidegger, Horkheimer, Jaspers, Jonas, Klemperer, Levi, Levinas, Steiner, Stern-Anders, Strauss, Voegelin*, Paris.

du passé afin de résoudre des questions philosophiques actuelles. Cette démarche confère une «illumination» particulière à la réflexion<sup>16</sup>.

Précisons que nous nous garderons de nous engager de plein pied dans les vifs débats qui entourent l'interprétation de la pensée d'Arendt depuis les années 1980. Les publications qui s'y consacrent sont déjà beaucoup trop nombreuses, au point d'être redondantes, et ce type de travail n'a guère d'intérêt. Nous ne prétendons pas proposer une «nouvelle lecture» de l'œuvre d'Arendt, mais la mise en évidence d'un fil de pensée peut avoir pour conséquence d'infléchir, ou confirmer, certaines interprétations globales. Nous n'avons pas davantage l'intention de prétendre que «tout» chez Arendt, nous reconduit à Platon, qui n'est que l'une des avenues de pensée qu'elle a choisi d'emprunter. Envisagée à l'échelle de l'œuvre arendtienne, la lecture de Platon se profile comme un chemin étroit, peu éclairé, difficilement visible : c'est peut-être l'une des raisons qui explique l'absence,

---

<sup>16</sup> Piercey, R., 2009. *The uses of the past from Heidegger to Rorty. Doing philosophy historically*, New York - Cambridge, pp.1-2. L'auteur emploie l'expression «doing philosophy historically». L'ouvrage est entièrement consacré à la définition de cette approche, de ses méthodes et de ses objectifs, de manière théorique, mais il propose aussi des études de cas de penseurs qui «font de la philosophie historiquement», Martin Heidegger, Alasdair MacIntyre et Paul Ricoeur, dont les démarches demeurent néanmoins distinctives. Dans ses grandes lignes, cette approche implique d'étudier un objet philosophique en utilisant une «méthode génétique», de le considérer à la manière de la croissance d'une plante, ou de l'évolution d'une société, en ayant en vue un modèle spécifique de développement, qui tient compte de son passé afin d'anticiper ce qu'elle peut devenir. Cette approche dépasse l'immobilisme des théories et des arguments particuliers, qui sont statiques (pp.18-20). Ainsi, ceux qui font de la philosophie historiquement ne font pas que développer des théories et des arguments : ils édifient des «portraits de la réalité» qui «évoluent», sous l'effet de différents facteurs historiques (pp.21-23). Nous pourrions, par exemple, observer l'évolution du portrait platonicien de la réalité à travers le temps : les changements intervenus indiqueront les forces et ses faiblesses du canevas platonicien, mais aussi ses «possibilités» (pp.23-24). À ce point, Piercey prend pour exemple Heidegger, qui s'est tourné vers le passé pour montrer que certains portraits de la réalité, notamment le platonisme, ont influencé les théories philosophiques occidentales, et les ont rendues aveugles à certaines choses. Comme Derrida, ses lectures du texte ancien sont minutieuses, mais elles cherchent l'occurrence de conceptions globales de ce type (p.24 ; cf. pp.25 sq. pour les critiques dont a fait l'objet la notion de portrait philosophique). Heidegger fait de la philosophie historiquement à la faveur d'une approche «diagnostique», qui implique que les portraits philosophiques peuvent être déficients (p.127 ; cf. Chapitre 5 sur cette question). En ce qui concerne Arendt, notons que celle-ci condamne les «grands systèmes explicatifs», les schémas d'ensemble qui conditionnent le regard que nous posons sur l'expérience. Pourtant, elle en édifie elle-même sans en être consciente : son récit du «déclin du politique dans la tradition», inauguré par Platon et parachevé par Marx, n'en est qu'un exemple.

à ce jour d'une étude d'ensemble sur cette référence à Platon, lacune que la présente étude se propose de pallier<sup>17</sup>. Certains ouvrages récents ont étudié le rôle de la tradition dans la pensée arendtienne<sup>18</sup>. Nous démontrerons qu'en dépit de cette discrétion apparente, la réflexion autour de Platon a été fondamentale : elle s'inscrit en filigrane de certaines articulations majeures du projet arendtien de repenser le politique sur de nouvelles bases, et teinte le regard qu'Arendt pose sur le présent et le passé récent. Un corpus de notes de travail, échelonnées entre les années 1950 et 1975, le *Journal de pensée*<sup>19</sup> — encore largement négligé par les interprètes d'Arendt<sup>20</sup> —, puis certains textes non publiés du vivant d'Arendt, confirment cette intuition : il regorge de références à Platon. Elle a beaucoup «dialogué», avec Platon, tout comme Martin Heidegger, mais elle ne nous présente que des bribes que ce dialogue dans ses écrits principaux. Nous examinerons les textes arendtiens publiés entre *The Origins of totalitarianism* et *The Life of the Mind*, son dernier ouvrage, appuyés des notes de travail, puis d'ébauches de livres et de textes issus de conférences.

Dans un premier temps, nous esquisserons la toile de fond de la lecture arendtienne de Platon, en progressant de ses éléments les plus particuliers vers ses données les plus générales. Par la suite, nous caractériserons cette lecture en analysant minutieusement

---

<sup>17</sup> Villa et Taminiaux effleurent par moments cette relation dans leurs travaux, mais sans l'approfondir, ou l'envisager dans son ensemble : relevons Villa, D.R., 2008a ; Taminiaux, J., 1992. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris. Afin de ne pas alourdir les notes, nous renvoyons le lecteur à la bibliographie pour les autres travaux de ces auteurs. Vallée, qui traite essentiellement de la figure de Socrate, nous conduit au Platon arendtien, sans produire une vision d'ensemble : Vallée, C., 1999. *Hannah Arendt, Socrate, et la question du totalitarisme*, Paris. Mentionnons deux contributions récentes : un article d'Abensour, M., 2007. «Against the sovereignty of philosophy over politics : Arendt's reading of the cave allegory», in *Social research*, 74, 4, Breaugh, M., trad., pp.955-981 ; un chapitre d'un livre de Sallis, J., 2004. *Platonic legacies*, Albany.

<sup>18</sup> Citons McCarthy, M.H., 2012 ; Buckler S., 2011a. *Hannah Arendt and political theory : challenging the tradition*, Edinburgh, et Mewes, H., 2009. *Hannah Arendt's political humanism*, Frankfurt am Main.

<sup>19</sup> Arendt, H., 1950-1975. *Journal de pensée*, Ludz, U. et Nordmann, I. éd., Courtine-Denamy, trad., Paris (2005), 2 volumes. Version originale : Arendt, H., 1950-1973. *Denktagebuch*, Ludz, U. et Nordmann, I, éd., Munich (2002), 2 volumes.

<sup>20</sup> Certains travaux commencent à paraître : Chacon, R., 2012. «Arendt's *Denktagebuch*, 1950-1973 : An unwritten ethics for *The Human Condition* ?», in *History of European Ideas*, 39, 4, pp.561-582 ; du côté français, Bouretz, P., 2006. *Qu'appelle-t-on philosophe ?*, Paris.

chacun des cinq thèmes que nous avons définis, à partir des écrits arendtiens et des textes platoniciens pertinents. Nous débiterons par un bref survol biographique (Chapitre 1), puis nous définirons les principaux paramètres de la relation d'Arendt à la pensée grecque, et plus spécifiquement, à Platon (Chapitre 2). Nous envisagerons par la suite une source d'inspiration particulièrement importante pour la lecture arendtienne de Platon, les analyses de la pensée platonicienne proposées par Martin Heidegger (Chapitre 3). Nous élargirons davantage l'horizon d'interprétation en considérant le contexte général de la réception de Platon entre l'époque de Weimar et l'après-guerre, lequel, nous le verrons, est tout à fait singulier (Chapitre 4) : nous rencontrons chez Arendt un écho de certaines idées, voire de certains préjugés, issus des débats de l'époque autour de la pensée platonicienne. Ce regard panoramique cèdera la place à un examen à la loupe de chacun des thèmes qu'Arendt a réfléchis autour de Platon, qui tirera profit des acquis antérieurs. Nous débiterons par l'analyse du thème le plus crucial de la lecture arendtienne de Platon, dans la mesure où il constitue le pivot autour duquel s'articulent tous les autres : la théorie des Idées (Chapitre 5). Selon Arendt, l'oubli du politique dans notre tradition de pensée est la conséquence d'un événement bien spécifique : le procès, puis la mort de Socrate, qui donne le coup d'envoi au conflit entre la philosophie et la politique que l'on rencontre chez Platon. Mais ce conflit se traduit aussi par l'antagonisme entre la vérité et l'opinion et, sous cette forme, il a perduré jusqu'à notre temps (Chapitre 6). Platon réagit à ces événements en élaborant une théorie politique qui évacue entièrement le rôle de l'action libre, laquelle peut conduire aux pires conséquences. Pour ce faire, il induit la séparation entre la pensée et l'action, articule le politique selon les relations propres à la sphère privée, de type hiérarchique, et il fonde la domination du dirigeant, qui est le philosophe, sur les Idées (Chapitre 7). Arendt a tendance à critiquer sévèrement la réflexion politique platonicienne telle qu'elle l'envisage, mais cette dénonciation a trouvé une formulation positive dans le concept de «pensée de la fabrication» (Chapitre 8). C'est à l'aide d'un tel schème de pensée que Platon aurait ruiné la politique de l'action. Le rapport d'Arendt à la pensée platonicienne tel qu'esquissé jusqu'à ce point semble pouvoir se résumer à la réfutation. C'est un tout autre portrait que nous offrent les réflexions arendtiennes sur la pensée, la conscience et le jugement (Chapitre 9) : nous voyons alors

Arendt s'approprié, surtout de manière inconsciente, des concepts et un raisonnement platoniciens.

Tout au long de cette analyse détaillée, nous garderons un œil attentif sur les dialogues auxquels elle se réfère, car ce n'est qu'ainsi que nous serons en mesure de comprendre comment elle lit et transforme les fragments de pensée qu'elle découvre chez Platon, et à quelles fins. La comparaison entre le contexte original du texte lu et le contexte de réception est essentiel pour comprendre la teneur des opérations que le second effectue sur le premier. Or, cette pratique est loin d'être généralisée chez les interprètes de l'œuvre arendtienne, qui ne retournent pas souvent aux œuvres grecques<sup>21</sup>. En marge de cette confrontation au corpus platonicien, nous effectuerons, ponctuellement, des parallélismes avec des lectures de Platon contemporaines à celle d'Arendt, notamment celles de Leo Strauss et Eric Voegelin, ou particulièrement influentes sur celle-ci, avec, au premier chef, celles de Heidegger, et, en deuxième lieu, de Karl Popper (cf. Chapitre 4) : les contrastes, ou les similitudes qui en émergent permettent de raffiner les contours du Platon arendtien. Les interprétations de la pensée platonicienne proposées par Voegelin, Strauss et Popper portent aussi l'empreinte des débats d'après-guerre : pourtant le portrait qui se dégage chez les deux premiers est souvent aux antipodes de celui que l'on rencontre chez Arendt, et surtout, chez Popper.

---

<sup>21</sup> Peu de commentateurs, en effet, se réfèrent directement aux textes qu'utilise Arendt. Récemment, J. Sallis, philosophe, a confronté, la présentation arendtienne de la *poiesis* au Livre X de Platon (Sallis, J., 2004 ; cf. Chapitre 8), et M.H. McCarthy a également appuyé son interprétation sur les textes classiques (McCarthy, M.H., 2012) et c'est aussi le cas de F.M. Dolan (2005), mais sans confrontation systématique aux passages cités par Arendt. La tentative de J. Beatty, à notre sens, est malheureuse. Le rapprochement entre le texte arendtien et les dialogues le conduit à accuser Arendt d'avoir déformé le texte. Or, cela n'est pas difficile à prouver, mais de notre point de vue, condamner unilatéralement ne contribue pas à comprendre cette lecture (cf. Beatty, J., 1994. «Thinking and moral considerations : Socrates and Arendt's Eichmann», in Hinchman, L. P. et Hinchman, S. K., *Hannah Arendt. Critique essays*, New York, pp. 57-78). Le philologue Paul Demont, dans un excellent essai (2001. «Hannah Arendt et la philosophie politique classique», in *Tradition classique et modernité*, Actes du 12<sup>e</sup> colloque de la Villa Kérylos, Beaulieu-sur-Mer, 19-20 octobre 2001, pp.21-41), se réfère avec profit à certains textes grecs lus par Arendt. Il remarque le traitement particulier dont ils font l'objet, sans tomber dans la dénonciation. Mais beaucoup de commentateurs se refusent à une comparaison, peut-être par souci de ne pas mettre au grand jour des incohérences et des superficialités dans les raisonnements de Hannah Arendt, que beaucoup hésitent à critiquer.

## Hannah Arendt dans la littérature critique

L'œuvre de Hannah Arendt a suscité des centaines de publications depuis son décès, qu'il serait inutile de répertorier de manière exhaustive. Elle a intéressé les politologue dès les années 1980, qui s'ouvrent avec la publication de la biographie monumentale de Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For love of the world*<sup>22</sup>. La qualité de son contenu factuel n'a jamais été dépassé par les dizaines de biographies qui l'ont suivie, à la différence que celles-ci ont pu s'appuyer sur des correspondances auxquelles Young-Bruehl n'avait pas eu accès dans leur totalité, notamment le corpus de lettres d'Arendt à Heidegger, publiées durant la décennie suivante<sup>23</sup>. La biographe, en revanche, a pu lire entièrement (dans les archives) les lettres échangées avec Karl Jaspers, qui apportent l'éclairage extérieur le plus vif sur les idées, les intentions et les écrits d'Arendt<sup>24</sup>. Comme c'est le cas de ses échanges épistolaires avec son mari, Heinrich Blücher<sup>25</sup>, puis avec Mary McCarthy<sup>26</sup>, la correspondance Arendt - Jaspers n'a été publiée que vers la fin des années 1990. La parution des lettres échangées avec Gershom Scholem est toute récente : celles-ci sont essentielles pour aborder les réflexions d'Arendt sur la question juive<sup>27</sup>.

Le champ de la pensée politique arendtienne a d'abord été défriché par Georges Kateb, qui lui consacre un ouvrage d'ensemble en 1984, *Hannah Arendt : politics, conscience, evil*<sup>28</sup>, lequel est encore une référence incontournable dans les travaux récents. Kateb, qui ne comptait pas alors dans les rangs des interprètes les plus sympathiques d'Arendt,

---

<sup>22</sup> Young-Bruehl, E., 2004. *Hannah Arendt. For love of the world*, New Haven - Londres, 2<sup>e</sup> édition (1980).

<sup>23</sup> Arendt, H. et Heidegger, M., 1925-1975. *Letters*, Ludz, U. éd., Shields, A., trad., Orlando (2004). Très peu de lettres de Heidegger adressées à Arendt ont été conservées : ce sont principalement celles d'Arendt qui ont été conservées. Pour une discussion entourant la mise au jour de ces lettres et ses conséquences, cf. Chapitre 3.

<sup>24</sup> Arendt, H. et Jaspers, K., 1926-1969. *Correspondance*, Kaufholz-Messmer, E., trad., Paris (1996).

<sup>25</sup> Arendt, H. et Blücher, H., 1936-1968. *Within four walls*, Kohler, L., éd., Constantine, P., trad., New York (2000).

<sup>26</sup> Arendt, H. et McCarthy, M., 1949-1975. *Between friends*, Brightman, C., éd., New York (1995).

<sup>27</sup> Arendt, H. et Scholem, G. 1939-1964. *Der Briefwechsel*, Verlag (2010).

<sup>28</sup> Kateb, G., 1984. *Hannah Arendt : politics, conscience, evil*, Totowa (N.J.), Il publie à la même époque, (1983) «Arendt and representative democracy», in *Salmagundi*, 60, pp.20-59.

notamment en raison des réticences qu'elle a exprimées à l'égard de la démocratie représentative, s'est rallié aux réserves de celles-ci au cours des dernières années<sup>29</sup>. Au début des années 1980 également, Sheldon S. Wolin entreprend d'analyser les rapports d'Arendt à la démocratie<sup>30</sup>, tandis que Martin Jay aborde le corpus sous l'angle de l'histoire intellectuelle<sup>31</sup>.

Connue principalement aux États-Unis et en Allemagne, l'œuvre d'Arendt connaît une diffusion plus large au cours des années 1990, favorisée par les bouleversements politiques de cette période. Arendt s'est toujours tenue en retrait des polarisations idéologiques de son temps, et méfiée des allégeances politiques. Ainsi, sur la toile de fond de la chute du communisme, qui suscite la généralisation du modèle libéral, elle apparaît comme un penseur indépendant, inspirant. Tout un chacun allait découvrir, dans l'œuvre arendtienne, matière à réflexion, voire à appropriation, fut-ce pour appréhender la résurgence du nationalisme, ou les crises des démocraties représentatives. Le corpus arendtien fait aussi son chemin dans le discours féministe, et on s'appuie sur celui-ci pour aborder des questions telles que les droits humains, ou les identités<sup>32</sup>. À cette époque, paraît un livre collectif dont le titre témoigne de cette popularité, *Hannah Arendt : twenty years later*<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> L'essai récent suivant en est un exemple : Kateb, G., 2010. «Fiction as poison», in Berkowitz, R., Katz, J., Keenan, T., eds. 2010. *Thinking in dark times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, pp.29-41. Voir la bibliographie.

<sup>30</sup> Wolin, S., 1983. «Hannah Arendt. Democracy and the political», in *Salmagundi*, 60, pp.3-19.

<sup>31</sup> Jay, M., 1985. *Permanent exiles*, New York. Il situe Arendt au nombre des «existentialistes politiques» des années 1920, conjointement à Carl Schmitt, Ernst Jünger et Alfred Bäumler (bien que la plupart se soient compromis avec le nazisme, et d'ailleurs, elle était en désaccord avec plusieurs aspects de leurs pensées respectives, souligne Jay). Il estime que c'est cette parenté contextuelle qui explique que sa position théorique est difficile à établir : elle s'inscrit dans un mouvement qui proclame la primauté du domaine politique face à la société, la culture, l'économie, la religion, comme lieu de la réalisation de la plus haute possibilité humaine, celle de la liberté (pp.193-194).

<sup>32</sup> Sanchez Munos, C., 2002. «Hannah Arendt : Jerusalem of America ? The foundation of political community», pp.7-8 ; Bernstein, R., 1997. «Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger», in *Constellations*, 4, 2, p.157.

<sup>33</sup> May, L. et Kohn, J., eds., 1996. *Hannah Arendt. Twenty years later*, Cambridge.



Les études se multiplient durant cette même décennie, qui voit la publication de plusieurs ouvrages majeurs sur la pensée arendtienne. Parmi les études d'ensemble, citons l'ouvrage de Seyla Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, puis l'étude de Margaret Canovan, *Hannah Arendt : a reinterpretation of her political thought* : les deux auteurs alignent l'œuvre arendtienne dans le sillon de *The Origins of Totalitarianism*. Beaucoup de travaux antérieurs, au contraire, envisageaient le corpus principalement à partir de *The Human Condition*, dans lequel la pensée grecque tient une place essentielle. Mais Benhabib ne s'affranchit pas pour autant de l'impression que les écrits arendtiens présentent une forte teinte «anti-moderniste»<sup>34</sup>. Passerin-d'Entrèves propose un livre important sur la pensée politique d'Arendt<sup>35</sup>, tandis que Beiner<sup>36</sup> explore la dimension éthique du corpus avec ses études sur le jugement. Les excellents travaux de Dana R. Villa et Jacques Taminiaux<sup>37</sup>, qui sont encore des références de choix, nous conduisent en plein cœur du rapport arendtien à la pensée grecque (Chapitre 2)<sup>38</sup>, puis de sa parenté avec la démarche de Martin Heidegger (Chapitre 3).

Suite à la parution de ces études, l'interprétation des écrits arendtiens est édifiée en terrain sûr, soigneusement circonscrit, mais inlassablement sillonné par d'autres interprètes qui espèrent parvenir à déconstruire l'édifice pour le reconstruire sur de nouvelles bases. Au mieux, des hypothèses contradictoires sur un aspect ou l'autre de sa pensée s'affrontent<sup>39</sup>, et ce terrain est fertile, car les contradictions et les imprécisions théoriques sont monnaie courante chez Arendt<sup>40</sup>. Pour les uns, elle est l'un des penseurs les plus originaux et

---

<sup>34</sup> Cf. la discussion du Chapitre 2.

<sup>35</sup> Passerin-d'Entrèves, M., 1994. *The political philosophy of Hannah Arendt*, New York.

<sup>36</sup> Beiner, R., 1992. «Hannah Arendt on judging», in Arendt, H., *Lectures on Kant's political philosophy*, Beiner, R., éd., Chicago pp.89-156. Plus récemment : Beiner, R. et Nedelsky, J., eds., 2001. *Judgment, imagination, and politics : themes from Kant and Arendt*, Lanham.

<sup>37</sup> Villa, D.R., 2008a ; Taminiaux, J., 1992. Voir la bibliographie pour les autres titres.

<sup>38</sup> Les travaux pertinents seront indiqués dans ces chapitres.

<sup>39</sup> Par exemple, Buckler prend acte du fait que les thèmes majeurs de la pensée arendtienne ont été bien étudiés : il a choisi, pour sa part, d'envisager sa «méthodologie» (Buckler S., 2011a, p.2).

<sup>40</sup> Par exemple, les ambiguïtés du concept d'action sont suffisantes pour être le sujet d'un ouvrage collectif (Yeatman, A., Hansen, P. et alii, dirs., 2011. *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York). Mais les contradictions et incertitudes seraient la marque des «grands penseurs», s'empressent de préciser les éditeurs (Barbour, C. et Zolkos, M., «Action and appearance : an introduction», p.1).

influent du XX<sup>e</sup> siècle, tandis que pour les autres, ses idées majeures sont évasives. Ceux-ci attirent l'attention sur le fait qu'Arendt présente souvent différentes positions sur un même sujet, lesquelles s'avèrent difficiles à concilier. Pour d'autres, il ne s'agit pas d'un défaut, mais d'un signe de la richesse de sa pensée<sup>41</sup>. Entre autres débats (quelques uns seront résumés dans les Chapitres 7 à 9), notons que deux camps d'interprétation se sont formés autour de la pensée politique arendtienne : le premier met en évidence ses aspects individualistes et agonistiques, alors que l'autre insiste sur ses aspects communautaristes<sup>42</sup>.

Les années 2000 se caractérisent par des applications de plus en plus nombreuses de la pensée arendtienne à des questions d'actualité, principalement dans les sciences politiques et la sociologie<sup>43</sup>. Les réflexions sur le totalitarisme et l'impérialisme<sup>44</sup> suscitent un nouvel intérêt, et sa discussion sur les droits n'est pas en reste<sup>45</sup>. On se plaît à imaginer ce

---

<sup>41</sup> Cf. notamment Mewes, H., 2009. *Hannah Arendt's political humanism*, Frankfurt am Main, p.15.

<sup>42</sup> Mewes, H., 2009, pp.18-19.

<sup>43</sup> Un exemple est Holman, C., 2013. *Politics as radical creation : Herbert Marcuse and Hannah Arendt on political performativity*, Toronto. Face à la crise que connaît la démocratie libérale actuelle, qui se révèle entre autres dans le mécontentement populaire, lequel porte, d'une part, sur la non-reconnaissance de l'opinion des citoyens dans la prise de décision, d'autre part, sur l'impossibilité pour ceux-ci, de participer de manière significative aux activités qui ont pour but de déterminer la direction politique des communautés, l'auteur propose d'ouvrir de nouveau les pensées d'Arendt et de Marcuse, qui permettent de réfléchir sur un modèle de démocratie qui serait à même d'universaliser le potentiel créatif humain. Un chapitre est consacré à la présentation de l'action chez Arendt, dont le but n'est pas de proposer une interprétation nouvelle. L'auteur estime que cette réflexion, juxtaposée à la théorie de Marcuse, permet d'articuler un modèle de démocratie dans lequel le potentiel créatif humain tient une place centrale (pp.4-5). Aussi, Hayden, P., 2009. *Political evil in a global age : Hannah Arendt and international theory*, Milton Park - Abingdon - Oxon - New York ; Owens, P., 2007. *Between war and politics. International relations and the thought of Hannah Arendt*, Oxford - New York ; Williams, J. et Lang Jr., A. F., eds., 2005. *Hannah Arendt and international relations : readings across the lines*, New York.

<sup>44</sup> Par exemple, Dagenais, D., dir., 2003. *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Saint-Nicolas.

<sup>45</sup> Birmingham, P., 2006. *Hannah Arendt and Human Rights. The predicament of common responsibility*, Bloomington - Indianapolis ; Gines, K.T., 2014. *Hannah Arendt and the Negro question*.

qu'Arendt aurait pensé de telle ou telle situation<sup>46</sup>. On tente de montrer qu'elle a été visionnaire, et qu'elle a entrevu les conditions politiques, économiques et sociales propres à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, en particulier les défaillances de la démocratie représentative. Celles-ci se sont exprimées, notamment, dans la rhétorique de l'imposition de la paix globale au moyen de la violence, déployée pour justifier les implications du gouvernement des États-Unis en Iraq et en Afghanistan.<sup>47</sup> Un ouvrage collectif dirigé par Benhabib, *Politics in dark times. Encounters with Hannah Arendt*<sup>48</sup>, aborde les écrits arendtiens précisément sur cette toile de fond, et vise à démontrer leur pertinence pour réfléchir sur la politique actuelle. Exercice entièrement fantaisiste du point de vue de l'historien, qui dissimule assurément une incapacité à penser le présent, un vide théorique et réflexif, mais qui inflige à Arendt le traitement qu'elle a elle-même servi aux grands penseurs de la tradition. L'année 2006 voit une prolifération de publications, colloques et conférences<sup>49</sup>, à l'occasion du centenaire de la naissance d'Arendt. Le ton apologétique est de mise, on salue ce grand penseur du XX<sup>e</sup> siècle qui peut être confortablement approprié

---

<sup>46</sup> Osiel, M.J., 2001. *Mass atrocity, ordinary evil, and Hannah Arendt : criminal consciousness in Argentina's Dirty War*, New Haven - Londres ; Sa biographie aussi s'être prêtée à cet exercice : Young-Bruehl, E., 2006. *Why Arendt matters*, Londres ; Spanos, W. V., 2012. *Exiles in the city : Hannah Arendt and Edward W. Said in counterpoint*, Columbus.

<sup>47</sup> Cette rhétorique de la paix globale a servi la politique offensive, impérialiste, orchestrée sous prétexte d'assurer la sécurité nationale après les événements du 11 septembre 2001 (p.6). L'auteur rapproche ces discours des réflexions d'Arendt autour d'Eichmann, qui mettent en évidence les conséquences de la pensée «mécanique», bureaucratique et du langage «instrumentaliste» (Spanos, W. V., 2012, pp.6 ; 15). Voir aussi Kateb, G., 2010. «Fiction as poison», in Berkowitz, R., Katz, J., Keenan, T., eds. 2010. *Thinking in dark times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, pp.29-41 ; Benhabib, S., 2010. «Hannah Arendt's political engagements», dans le même volume, pp.55 ; 58. Bernstein pour estime que la réflexion arendtienne sur la radicalité du mal conserve toute sa pertinence pour aborder certains problèmes contemporains tels que la condition de réfugié, de sans État, et l'immigration, tandis que la notion de banalité du mal contribue à aborder les thèmes du mal et de la responsabilité dans un monde bureaucratique globalisé tel que le nôtre. Bernstein, R.J., 2010 «Are Arendt's reflections on evil still relevant ?», (dans le même volume), Chapitre 13.).

<sup>48</sup> Benhabib, S., éd., 2010. *Politics in dark times. Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge.

<sup>49</sup> Par exemple, un ouvrage collectif en quatre volumes regroupe des contributions marquantes, ou produites par des commentateurs importants de l'œuvre arendtienne, qui s'échelonnent entre les années 1970 et 2000 : Williams, G., éd., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments of leading political philosophers*, New York. «L'industrie» arendtienne est si développée qu'un ouvrage volumineux, paru en 2008, reprend le principe du précédent : il propose une réimpression de certaines contributions les plus importantes sur Arendt (la sélection diffère du précédent) Allen, A., éd., 2008. *Hannah Arendt*, Aldershot (Angleterre) - Burlington (VT). L'ouvrage collectif de Berkowitz, R., Katz, J., Keenan, T. (2010) est issu de conférences présentées à l'occasion du centenaire de la naissance d'Arendt.

à tous les usages possibles, parce qu'elle clamait elle-même n'être ni communiste, ni libérale, ni conservatrice<sup>50</sup>. Une première vague de commémoration académique a eu lieu dès 2001, en raison du cinquantième anniversaire de publication de *The Origins of Totalitarianism* : il a été souligné par des publications et des rencontres scientifiques<sup>51</sup>, lesquelles stimulent de nouvelles réflexions. Certains théoriciens tentent de discerner des applications possibles du concept de totalitarisme pour le présent : le débat, sous une forme qui n'a aucune commune mesure avec la polémique d'après-guerre, s'est ré-ouvert après 1989.<sup>52</sup>

Les deux nouveautés qui marquent la fin de la décennie 2000 et le début de la suivante sont la parution d'études qui s'intéressent au rapport d'Arendt à la tradition<sup>53</sup>, et à la pensée marxienne. Signe des temps, Marx est de nouveau à la mode, et il a longtemps fasciné Arendt, bien que cet intérêt s'exprime timidement dans l'œuvre publiée<sup>54</sup>. Cet aspect de la démarche réflexive arendtienne est maintenant bien connu, grâce notamment aux études de Münster et Weisman<sup>55</sup> : celle-ci est la plus récente et la meilleure. Le

---

<sup>50</sup> Cf. notamment Isaac, J.C., 1998. «Oases in the desert. Hannah Arendt on democratic politics», in *Democracy in dark times*, Ithaca, p.131. (reproduit dans Williams, G., éd., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments*, vol. 2, pp.130-154.)

<sup>51</sup> Söllner, A., 2004. «Hannah Arendt's *The Origins of totalitarianism* in its original context», in *European Journal of political theory*, 3, 2, pp.219-238 (pagination du volume de Williams, G., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments*, vol. 1, pp.265-285), p.265.

<sup>52</sup> Söllner, A., 2004, p.266.

<sup>53</sup> McCarthy (2012) accorde une grande attention à ses emprunts et réflexions sur la tradition de pensée occidentale, mais il met également en relief certains «rendez-vous manqués» avec celle-ci. Cf. aussi Mewes, H., 2009 ; Buckler S., 2011a ; Albanel, V., 2010. *Amour du monde : christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Paris, où l'auteur identifie une série de parentés entre la pensée politique d'Arendt et la pensée chrétienne, qui ajouterait une troisième ramification à la «tradition» telle qu'elle s'exprime dans ses écrits, à côté de son versant juif et gréco-romain.

<sup>54</sup> Cf. Chapitre 1.

<sup>55</sup> Münster, A., 2008. *Hannah Arendt contre Marx ? Réflexions sur une anthropologie philosophique du politique*, Paris ; Weisman, T., 2013. *Hannah Arendt and Karl Marx: On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*, Lanham. Autres contributions sur lecture arendtienne de Marx : Forti, S., 1994 ; Canovan, M., 1994, pp.63-98 ; Amiel, A., 2001. *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris, qui lui consacre un long chapitre (pp.113-213) ; Benhabib, S., 1996, pp.130-137 ; Holman, C., 2011. «Dialectics and Distinction: Reconsidering Hannah Arendt's Critique of Marx», in *Contemporary Political Theory*, 10, 3, pp.332-353 ; McCarthy, M.H., 2012 (Chapitre 4 «The Marxist reversals of

rapport d'Arendt à Marx contribue à mettre en lumière son rapport à la tradition, bien qu'à rebours. La reconnaissance de l'importance de la tradition a inspiré le qualificatif «d'humanisme politique», qui qualifie l'approche arendtienne de la politique dans certains travaux récents.<sup>56</sup>

Notre analyse de la lecture arendtienne de Platon, tout en s'insérant dans le champ de la réception de l'Antiquité classique à l'époque contemporaine, pourra également contribuer à l'étude du rôle de la tradition dans la réflexion arendtienne.

---

tradition», pp.179-136). Même la pensée de Heidegger a été croisée à celle de Marx : cf. Hemming, L.-P., 2013. *Heidegger and Marx. A productive dialogue over the language of humanism*, Evanston (Ill.).

<sup>56</sup> Au nombre des contributions les plus récentes, cf. Mewes, H., 2009 ; McCarthy, M.H., 2012. L'excellent ouvrage de McCarthy met en perspective les fondements de la pensée arendtienne dans la tradition de l'humanisme civique, qui provient des Grecs et des Romains, sans oublier la tradition révolutionnaire moderne : cet humanisme repose sur la conviction qu'une citoyenneté politique active est une composante essentielle d'une vie humaine qui tend à être bonne (p.3).

## Chapitre 1 : Hannah Arendt : biographie et œuvre

Hannah Arendt (1906-1975) figure au nombre des émigrés allemands ou juifs-allemands qui, formés en Allemagne à l'époque de Weimar, allaient être contraints à poursuivre leur carrière ailleurs, et dont l'impact sur la vie intellectuelle du XX<sup>e</sup> siècle est encore sensible aujourd'hui. L'attrait qu'exercent les intellectuels de Weimar, mais aussi leur altérité, tient à des facteurs communs. Ils incarnent l'esprit expérimental, le tempérament dissident, puis l'innovation intellectuelle et la créativité artistique qui sont considérés caractéristiques de cette période révolutionnaire, mais ils sont aussi les témoins des dangers de la démocratie, de ses dérives, possiblement extrêmes, puis d'un effondrement économique, social, et moral majeur ; ils ont enfin en partage une méfiance pour les conventions bourgeoises et les piétés libérales<sup>1</sup>.

Penseurs émigrés, Hannah Arendt, Leo Strauss et Eric Voegelin ont apporté une contribution significative au développement de la théorie politique aux États-Unis<sup>2</sup>. En appuyant leur réflexion sur l'Antiquité classique et la tradition chrétienne, et par moments, la tradition hébraïque, ils ont été les instigateurs d'une «contre-révolution théorique», qui s'est traduite par la fondation d'un «libéralisme conservateur», selon l'expression de A. Söllner<sup>3</sup>. Si cette contre-révolution ne s'est pas propagée sur une

---

<sup>1</sup>Voir Aschheim, S.E., 2007. *Beyond the border. The German-Jewish legacy abroad*, Princeton - Oxford. Sur les émigrés et la pensée de Weimar, cf. également Rensmann, L. et Gandesha, S. 2012, éd. *Arendt and Adorno : political and philosophical investigations*, Stanford (Californie), en particulier les chapitres Auer, D., «Theorists in exile. Adorno's and Arendt's reflections on the place of the intellectual» ; Gandesha, S., «Homeless philosophy. The exile of philosophy and the philosophy of exile in Arendt and Adorno». Voir aussi Aschheim, S.E., 2001. *Scholem, Arendt, Klemperer : intimate chronicles in turbulent times*, Bloomington ; Aschheim, S.E., 1996. *Culture and catastrophe. German and Jewish confrontations with National Socialism and other crises*, New York, en particulier le Chapitre 2 «German Jews beyond *Bildung* and Liberalism : the radical Jewish revival in the Weimar Republic», pp.31-44 ; Gordon, P. et McCormick, J., éd., 2013. *Weimar Thought. A Contested Legacy*, Princeton ; Marshall, D.L., 2010. «Intellectual History of the Weimar Republic – Recent Research», in *Intellectual History Review*, 20, 4, pp.503-517 ; Kaplan, L. et Rudy K., éd., 2012. *The Weimar moment. Liberalism, political theology, and law*, Lanham.

<sup>2</sup> Dans les cas de Strauss et de Voegelin, on parle même d'écoles de pensée, de «straussiens» et de «voegelinien».

<sup>3</sup> Söllner, A., 1996. «From public law to political science ? The emigration of German scholars after 1933 and their influence on the transformation of a discipline», in Ash, G.M. et Söllner, A. éd. *Forced migration and scientific change. Émigré German-speaking scientists and scholars after 1933*, Cambridge, pp.260-261.

échelle suffisamment vaste pour avoir fondé une école de pensée, elle est bel et bien à l'origine d'une tendance de la philosophie politique, dont Arendt, Strauss et Voegelin sont des représentants. Ils renouvellent la pensée politique en s'inspirant de l'ancien, qui est un point de départ pour la réflexion, mais non sa finalité. Le regard porté sur les classiques de la pensée est guidé par les questions politiques propres à leur temps, et suscité par elles. Ceci ne saurait trop étonner, puisque la référence antique était encore fortement ancrée dans l'éducation et la culture allemande durant leurs années de formation<sup>4</sup>. C'est le parallélisme des expériences, plutôt qu'une affinité théorique, qui explique les convergences des démarches de ces penseurs, car leurs conclusions sont souvent aux antipodes. Si Arendt et Strauss ne se supportent pas, Strauss et Voegelin ont entretenu une riche correspondance, et Arendt et Voegelin ont eu quelques échanges épistolaires, en dépit de leurs désaccords entourant le totalitarisme<sup>5</sup>.

Hannah Arendt, qui rédige la majeure partie de son œuvre aux États-Unis, demeure profondément marquée par la culture allemande, et par son identité juive<sup>6</sup> : ses commentaires sur la société américaine, dont elle fait part à Karl Jaspers<sup>7</sup>, sont des observations intérieures, envisagées depuis une perspective extérieure. Elle est

---

<sup>4</sup> Cf. Chapitre 4.

<sup>5</sup> Voegelin impute à la crise de la modernité des causes foncièrement spirituelles, tandis que pour Arendt, elles sont d'abord intellectuelles et politiques. Cf. notamment le compte rendu de *The Origins of Totalitarianism* produit par Voegelin, et la réplique d'Arendt (1953. *The Review of Politics*, 15, 1). P. Baehr a récemment publié et commenté quelques fragments de lettres échangées par Arendt et Voegelin qui concernent le débat sur le totalitarisme. Cette correspondance, qui ne contient que quelques lettres, est conservée dans les archives d'Arendt (cf. Baehr, P., 2012. «Debating totalitarianism : an exchange of letter between Arendt and Eric Voegelin», in *History and Theory*, 51, pp.364-380).

<sup>6</sup> Pour Benhabib, la pensée de Hannah Arendt est issue de deux expériences fondamentales, celle de l'*Existenz Philosophie*, puis sa condition de femme juive allemande (Benhabib, S., 1996, p.xxiv). Parce que c'est la relation de la pensée de Hannah Arendt à la tradition grecque qui nous intéresse, nous devons laisser de côté cet aspect de sa biographie et de son travail. Une série d'articles antérieurs à 1950, dont certains «préparent» *The Origins of Totalitarianism*, sont consacrés à la question juive : ils sont plus rares par la suite (voir note infra). Certains articles et comptes rendus ont été réunis récemment dans le volume *The Jewish writings* (voir la bibliographie). Le chapitre de *The Origins of Totalitarianism* consacré à l'antisémitisme est sa contribution théorique la plus substantielle. Par la suite, la question juive refait surface principalement dans *Eichmann in Jerusalem*, et dans quelques textes liés à l'ouvrage : nous commenterons cet ouvrage dans la section de la thèse consacrée à la lecture arendtienne de Platon, mais pas sous ce rapport. Évidemment, parce que l'œuvre arendtienne est suscitée par une tentative de comprendre le totalitarisme, la question juive demeure inscrite sur sa trame.

<sup>7</sup>Lettre 34, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 29 janvier 1946, p.69-70.

impressionnée par l'ambiance libertaire qui règne aux États-Unis, constate que la république n'est pas une «vaine illusion», que «les gens se sentent co-responsables de la vie publique» à un point qui n'a d'égal dans aucun pays européen, et voit régner autour d'elle un «grand bon sens politique et pratique». En revanche, elle observe une «absence fondamentale de spiritualité», particulièrement dans les universités, et se désole face au conformisme social et au «culte du succès». Arendt souligne que «la contradiction fondamentale de ce pays est la liberté politique associée à l'oppression sociale». La société s'organise et s'oriente «de manière raciale, et sans aucune exception, de la bourgeoisie jusqu'aux ouvriers». Elle peut noter, souvent avec une pointe de mépris, l'esprit «pragmatique» des Américains, et leurs carences culturelles<sup>8</sup>. Cependant, les intellectuels y sont «solidaires, dépourvus de fanatisme dans leurs discussions et ouverts dans leurs arguments»<sup>9</sup>. Les évolutions que vont connaître la politique et la société américaines entre le moment où Arendt arrive aux États-Unis et la fin de sa vie vont grandement altérer les premières impressions favorables, qui cèdent la place à une évaluation plus sévère, que l'on rencontre dans certains écrits matures. Au moment où commence la «chasse aux communistes», qui suscite un climat de méfiance parfois proche de l'hystérie, Hannah Arendt parle de «désintégration», de «décomposition de l'appareil de l'État», et de «l'établissement sans doute assez délibéré d'une sorte de gouvernement parallèle, qui, bien que sans pouvoir légal, possède le pouvoir réel. Et cela dépasse de loin les milieux de la fonction publique. Toute l'industrie du divertissement, et à un degré moindre, les écoles et collèges et les universités en sont affectés». Arendt dénonce l'«autocensure», qui brime alors la liberté d'expression au pays, et envisage les dénonciations, les arrestations plus ou moins justifiées et les procès comme des méthodes

---

<sup>8</sup> Par exemple, elle écrit à Karl Jaspers : «Il m'arrive de me demander ce qui pourrait être le plus aisé : donner aux Allemands un sens de la politique ou enseigner aux Américains une toute petite idée de ce qu'est la philosophie». (Lettre 84, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 28 janvier 1949, p.196).

<sup>9</sup> Lettre 34, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 29 janvier 1946, p.69-70.



«totalitaires», déployées dans un milieu républicain<sup>10</sup>. Elle identifie enfin des «évolutions totalitaires» dans la société de masse.<sup>11</sup>

C'est en 1941 que Hannah Arendt émigre aux États-Unis avec Heinrich Blücher, son époux, après avoir vécu en situation d'exil depuis 1933<sup>12</sup>. Son origine juive, conjugée aux développements de l'histoire mondiale, ont profondément façonné son histoire personnelle<sup>13</sup>. Elle provient d'une famille juive de la classe moyenne éduquée, et ses parents étaient engagés dans le mouvement socialiste. Hannah Arendt a été éduquée

---

<sup>10</sup> Lettre 142, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 13 mai 1953, pp.300-301. Cf. également la critique de la concentration des industries, et de la société de «jobholders» (pp.302-303).

<sup>11</sup> Arendt écrit : «Ce que je vois, moi, ce sont des évolutions totalitaires venues du sein de la société, de la société de masse elle-même, sans «mouvement» et sans idéologie consistante» (Lettre 160, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 6 octobre 1954, p.350). Cf. également la réponse de Karl Jaspers (Lettre 161, Karl Jaspers à Hannah Arendt, 27 novembre 1954, p.352)

<sup>12</sup> Ce parcours biographique se veut d'abord un condensé factuel du parcours arendtien. De (trop) nombreuses biographies consacrées à Arendt sont parues au fil des ans, mais aucune ne peut rivaliser avec la richesse de données amassées par Young-Bruehl, dont la biographie est parue pour la première fois en 1980, puis rééditée en 2004, sous le titre *Hannah Arendt. For love of the world*, New Haven - Londres, 2<sup>e</sup> édition. L'auteur a connu Arendt personnellement, puisqu'elle a été son étudiante, et elle a pu interviewer de nombreuses personnes qui l'ont fréquentée, le décès d'Arendt étant très récent au moment de la rédaction de l'ouvrage. La plupart des biographies s'appuient d'ailleurs sur celle-ci, même les plus récentes. Elles innoveront peu, et ne font qu'infléchir l'angle de traitement : certaines se fixent sur le parcours intellectuel, ou se présentent comme des introductions «contextualisées» à l'œuvre arendtienne, tandis que d'autres sont destinées au grand public, ou plus «romancées», et la plupart sont apologétiques. La biographie de Young-Bruehl sera donc notre référence principale, avec certains travaux critiques importants consacrés à l'œuvre arendtienne, puis la correspondance Arendt - Jaspers, qui permet d'enrichir le portrait biographique. Ces lettres n'étaient pas encore publiées au moment de la parution de la biographie de Young-Bruehl, mais elle a eu accès aux lettres dans les archives, à l'exception de celles de la correspondance Arendt - Heidegger, qui n'était pas accessible. Nous utiliserons celle-ci principalement dans le Chapitre 3, conjointement à des travaux critiques portant sur cette relation. Young-Bruehl est évidemment sympathique à Arendt, mais cet aspect subjectif est discret, et n'interfère pas avec le contenu factuel. Citons, parmi les biographies consacrées à Arendt : Swift, S., 2009. *Hannah Arendt*, Londres - New York (introduction générale) ; Adler, L., 2005. *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris (biographie romancée) ; Courtine-Denamy, S., 2002. *Trois femmes dans de sombres temps : Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil ou Amor fati, Amor mundi*, Paris ; Kristeva, J., 2001. *Hannah Arendt : life is a narrative*, Toronto ; Leibovici, M., 2000. *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, Paris ; Courtine-Denamy, S., 1998. *Hannah Arendt*, Paris (cette biographie est articulée autour de la chronologie de l'œuvre arendtienne). Plusieurs ouvrages d'ensemble sur la pensée arendtienne comportent d'intéressants éléments biographiques : parmi ceux-ci, figurent Canovan, M., 1994. *Hannah Arendt : a reinterpretation of her political thought*, Cambridge ; Benhabib, S., 1996. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lanham.

<sup>13</sup> Young-Bruehl, E., 2004, p.5. Elle n'a pas été éduquée dans le judaïsme, bien qu'elle ait fréquenté régulièrement la synagogue avec ses grands-parents, ses parents n'étant pas croyants. Elle a suivi, comme les autres enfants, des classes chrétiennes les dimanches (pp.9-10).

conformément à l'idéal de la *Bildung*, plutôt que dans la culture juive, mais les Juifs de l'époque étaient particulièrement enclins à se tourner vers ce modèle d'éducation «désintéressé», qui vise l'épanouissement de la personnalité intérieure, parce qu'il transcende toutes les différences de nationalité et de religion<sup>14</sup>. Arendt fait ses études secondaires au *Gymnasium* de Königsberg, et réussit l'*Abitur* — examen préalable à l'admission à l'université — en 1924. Elle entreprend par la suite ses études universitaires, en théologie, puis en philosophie, d'abord à Berlin, puis à Marburg, où elle fait la connaissance de Martin Heidegger, qui offre alors un séminaire sur Platon<sup>15</sup>. Durant les années qui suivent, elle rédige sa thèse de doctorat, qui porte sur le concept d'amour chez Augustin, sous la direction de Karl Jaspers, à Heidelberg : il demeurera un ami proche durant toute sa vie<sup>16</sup>.

Après ses études de doctorat, Arendt prend ses distances face à la philosophie. Lors de réunions hebdomadaires tenues par la veuve de Max Weber, qui attirent des universitaires et intellectuels de tous horizons, juifs et non-juifs, et qui rappellent la tradition des salons européens au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle, Hannah Arendt développe un intérêt pour le romantisme allemand. Son premier ouvrage est une biographie consacrée à Rahel Varnhagen, une juive qui tient salon à Berlin à cette époque<sup>17</sup>. Cette étude est l'élément déclencheur, chez Arendt, d'une nouvelle prise de conscience et d'une affirmation plus marquée de son identité juive, qui prend bientôt une tournure plus politique, en réponse à la montée de l'antisémitisme et à l'arrivée au pouvoir de Hitler. Elle s'implique alors pour

---

<sup>14</sup> Sur la *Bildung*, cf. Chapitre 4. L'idéal de la *Bildung* était un dispositif tout désigné pour l'intégration et l'acculturation juives, particulièrement pour la classe moyenne. Durant la période de Weimar, le lien entre la *Bildung* et la judéité s'est affermi. Les Juifs s'accrochent toujours à cet idéal classique et ses préceptes libéraux-humanistes, alors même que les Allemands l'ont transformé au point de devenir méconnaissable (Aschheim, S.E., 1996, p.32.).

<sup>15</sup> Cf. Chapitre 3.

<sup>16</sup> Leur relation intellectuelle se double d'un lien émotif, qu'a favorisé les retrouvailles d'après-guerre. Arendt a fourni un soutien moral et matériel à son mentor et son épouse durant cette période difficile. Jusqu'à ce que Jaspers commence à enseigner à Bâle, plusieurs lettres échangées font mention des colis de denrées que Hannah Arendt fait parvenir au couple, en 1945 et 1946. Aussi, depuis le milieu des années 1950, elle fait des séjours annuels chez Karl Jaspers, qu'ils se remémorent avec grand plaisir dans leurs lettres : ils discutent durant des heures, notamment de leurs travaux respectifs.

<sup>17</sup>Young-Bruehl, E., 2004, p.68. La rédaction débute en 1933, mais elle ne sera complétée qu'en 1938.

la cause sioniste<sup>18</sup> aux côtés de Karl Blumenfeld, qui est une figure majeure du mouvement<sup>19</sup>, et avec lequel elle va cultiver une amitié de longue durée, que Blumenfeld interrompra suite à la controverse suscitée par un livre d'Arendt au début des années 1960. Arendt a été en contact avec le sionisme dès son plus âge, puisqu'il avait fait son chemin depuis longtemps à Königsberg, en Prusse, où elle a passé son enfance, et où sévissait l'antisémitisme<sup>20</sup>. En conséquence de son implication dans le mouvement sioniste, et en réponse aux événements, la pensée d'Arendt devient plus politique et historique, concernée par le présent : mais ce souci ne disparaît jamais, même lorsque l'œuvre postérieure prendra un tournant plus théorique, et s'intéressera aux origines de notre tradition de pensée. Durant les années 1930, Arendt s'adonne au journalisme, et lit Marx, Lénine et Trotsky. Elle s'intéresse à la condition des femmes, qui, soutient-elle, ne pourra progresser qu'à travers une action politique plus large : c'est une position qu'elle réitérera quant à une diversité de sujets durant la période de son œuvre principale<sup>21</sup>.

Il faudra qu'elle subisse une arrestation pour se décider à l'exil : au printemps de 1933, suite à l'incendie du Reichstag, les arrestations illégales, emprisonnements, et détentions dans les camps de concentration frappent de plus en plus de Juifs. Arendt est arrêtée en raison des activités de recherche qu'elle conduit pour les sionistes (et parallèlement, et accueille chez elle des réfugiés, victimes du régime), mais elle a la chance inouïe d'être

---

<sup>18</sup> Son premier époux, Günther Anders, également formé en philosophie, est proche des milieux communistes. Or, à l'époque, communistes et sionistes ne s'entendent guère : c'est ce qui provoquera une distance entre eux, qui aboutira à un divorce (Young-Bruehl, E., 2004, p.99).

<sup>19</sup> Cf. Young-Bruehl, E., 2004, pp.69-73. Certaines analyses de Blumenfeld sur la situation juive ont inspiré les réflexions d'Arendt. Pour celui-ci, le sionisme n'est pas obligatoirement une panacée aux difficultés sociales rencontrées par les Juifs. Au-delà des problèmes posés par les rapports entre Juifs et non-Juifs, les tensions entre Juifs eux-mêmes sont particulièrement délicates. Elles surviennent entre Juifs traditionalistes et assimilés, mais aussi entre ceux qui ont réussi socialement, les parvenus, et les autres, les «parias». Pour Blumenfeld, ces oppositions risquent de se reproduire, et de miner de l'intérieur la formation d'une éventuelle société juive, si les tendances assimilationnistes ne sont pas surmontées. Ces catégories sont redéployées par Arendt lorsqu'elle aborde la question juive dans ses écrits (voir notamment la partie consacrée à l'antisémitisme dans *The Origins of Totalitarianism*).

<sup>20</sup> Young-Bruehl, E., 2004, pp.8-10 ; 12. Hannah Arendt, bien qu'elle ait eu à subir quelques remarques en société, n'en a jamais réellement souffert, ni développé de sentiment d'infériorité qui soit lié à son origine juive. D'ailleurs, ce n'est que tardivement qu'elle apprend l'hébreu, lors de son exil à Paris, afin d'«apprendre à connaître son peuple» : il lui est enseigné par un exilé juif polonais rencontré à Paris, Chanan Klenbort (cf. pp.118-119).

<sup>21</sup>Cf. Young-Bruehl, E., 2004, p.92.

relâchée. Elle fuit avec sa mère et passe plusieurs années à Paris, où elle se joint à de nombreux sionistes exilés. En guise de réplique à la collaboration des intellectuels, Arendt s'engage davantage politiquement : elle a quelques réticences face au sionisme, mais elle s'y rallie pour des raisons pratiques, parce qu'elle sait que son peuple a besoin d'un endroit pour vivre et non, comme la majorité des sionistes, pour des raisons foncièrement religieuses ou culturelles<sup>22</sup>. L'activisme d'Arendt vise à définir un fondement théorique et une ligne d'action pour la politique juive, lorsque la guerre est déclarée, et que le sort des Juifs qui n'ont pu fuir est scellé<sup>23</sup>. Entre 1936 et 1938, le nombre de Juifs réfugiés en France augmente de manière importante, et leur situation devient plus périlleuse. Lorsque prend fin, en 1938, le gouvernement du Front Populaire, une coalition de partis de gauche, les restrictions qui concernent les exilés juifs, de même que les expulsions et les détentions, se multiplient. Après une période sans emploi, Arendt est embauchée par l'Agence Juive et travaille auprès des réfugiés juifs à Paris<sup>24</sup>. En mai 1940, Arendt est détenue dans un camp d'internement, lorsqu'un ordre de convocation est adressé aux femmes en provenance d'Allemagne, mariées ou célibataires, et sans enfants. Elle expérimente alors la douleur de l'attente, la terreur face à l'incertitude du sort qui attend les détenus, et même la tentation qui les effleure de mettre fin à leur vie. Au cours de l'été 1940, une majorité de détenues, dont Arendt, a la chance d'obtenir sa libération, au moment où la France subit l'occupation allemande<sup>25</sup>.

Durant les années passées en France, Hannah Arendt consomme sa rupture avec les cercles universitaires. Elle s'entoure de germanophones, juifs et non-juifs, artistes et ouvriers, activistes et «parias», et fait des rencontres intéressantes et marquantes, notamment avec Bertolt Brecht et Walter Benjamin, puis, du côté des intellectuels français, Raymond Aron (avec lequel elle a de nombreux désaccords théoriques), Jean-Paul Sartre (pour lequel elle a peu de sympathie), et elle assiste aux séminaires d'Alexandre Kojève sur la philosophie de Hegel : ces fréquentations laissent leur

---

<sup>22</sup>Cf. Young-Bruehl, E., 2004, pp.102-103 ; 106-108 ; 110 ; 139.

<sup>23</sup>Young-Bruehl, E., 2004, pp.113 ; 115-117.

<sup>24</sup>Young-Bruehl, E., 2004, pp.144-146 ; 148.

<sup>25</sup>Young-Bruehl, E., 2004, pp.152-156. Les autres détenus vont voir augmenter leurs rangs par l'arrivée d'environ six mille Juifs envoyés en France par les Nazis, et qui seront ensuite transportés vers les camps d'extermination (p.155).

empreinte dans l'œuvre à suivre. C'est également à Paris qu'elle fait la connaissance de son second époux, Heinrich Blücher, exilé allemand et ancien activiste communiste. Bien qu'il ait fait quelques études en histoire à Berlin<sup>26</sup>, ce n'est pas un universitaire, mais un prolétaire qui privilégie l'action. Avidé d'apprendre, il a acquis une vaste culture à travers ses lectures et constitue un partenaire de discussion sans égal, fort inspirant. Il a mis Arendt en contact avec la *praxis* révolutionnaire, et l'a conduite à élargir sa pensée politique et sa conscience historique au-delà de la question juive, une ouverture qui se révélera déterminante. Les récits du passé politique de Blücher (il s'est notamment impliqué dans les actions spartakistes, puis communistes, à Berlin en 1918-1919), bien que parfois magnifiés, ont influencé la manière dont Arendt envisage la résistance et la révolution, de même que certains aspects de sa théorie du républicanisme<sup>27</sup>.

Ainsi, lorsque Hannah Arendt émigre aux États-Unis avec son époux, elle a cumulé un bagage d'expériences et de connaissances pratiques qui, couplées à sa formation théorique, seront fort fécondes. Son vécu en tant que réfugiée juive, suscité par la montée du «totalitarisme» hitlérien, son exil de 18 ans, qui la prive de citoyenneté, son engagement dans le sionisme (avec lequel elle prendra plus tard ses distances), qui s'est traduit notamment par une série d'articles<sup>28</sup>, et l'éveil à une pensée politique élargie suite à la rencontre de Blücher, tournent résolument son regard vers l'analyse du présent. L'annonce du génocide juif, dont la nouvelle est d'abord reçue avec incrédulité par la population, suscite par la suite un choc immense<sup>29</sup>, et confirme la nécessité d'écrire un

---

<sup>26</sup> Cf. Lettre 34, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 29 janvier 1946, p.68.

<sup>27</sup> Young-Bruehl, E., 2004, pp.122 ; 124-126.

<sup>28</sup> Aux États-Unis, elle travaille toujours dans les cercles sionistes, cette fois en tant que journaliste, pour l'*Aufbau*, un hebdomadaire de langue allemande où peuvent s'exprimer les intellectuels réfugiés germanophones. Elle est toujours engagée dans la réflexion autour de la politique juive, et publie des articles polémiques sur le sujet.(Young-Bruehl, E., 2004, pp.169-171).

<sup>29</sup> L'inertie du monde chrétien face au génocide juif révolte Arendt, et elle donne des conférences dans lesquelles elle dénonce cette attitude, tandis que, parallèlement, elle manifeste une méfiance de plus en plus grande face au leadership sioniste. Pour Arendt, le règlement de la question juive s'incarnerait dans la formation d'une fédération européenne, non dans une entité nationale, ce qui soit forcerait la relocalisation de la population arabe, ou lui conférerait un statut minoritaire, alimentant ainsi les conflits ethniques. Elle estime que le scénario d'une intégration des Juifs en tant que peuple minoritaire en Palestine n'est pas davantage viable. (Young-Bruehl, E., 2004, pp.180-183.). Parce que la possibilité d'agir politiquement en faveur du peuple juif passe alors nécessairement par le sionisme, son désaccord avec les positions dominantes la pousse à prendre

ouvrage. Dès la fin de la guerre, Arendt amorce la rédaction de *The Origins of Totalitarianism* (1951), qui est depuis longtemps un classique de la pensée politique contemporaine : il est publié l'année où Arendt reçoit la citoyenneté américaine. Elle y propose une analyse approfondie du phénomène politique qui s'est imposé durant ses années d'exil, qui a culminé sous le régime hitlérien, et dont le génocide juif est l'expression la plus extrême. L'étude du totalitarisme est précédée de celle de l'impérialisme et de l'antisémitisme, qui lui ont pavé la voie : ses traits distinctifs sont le recours à la terreur et aux camps de concentration, et le rôle de l'idéologie est déterminant<sup>30</sup>. Arendt déploie une méthodologie hétéroclite, en s'appuyant sur l'histoire, la sociologie, la pensée politique et la philosophie, tandis que les réflexions et impressions issues de ses propres expériences se manifestent de manière sensible dans l'ouvrage. Les discussions avec son mari, qui a contribué à la documentation, ont été importantes également pour l'analyse qui y est proposée : les époux considèrent d'ailleurs

---

ses distances. Elle se trouve ainsi privée d'une base pour l'action directe : elle perd son emploi à l'*Aufbau*.

<sup>30</sup> Elle ajoute à la seconde édition un chapitre supplémentaire, qui provient d'un essai rédigé peu après avoir complété la rédaction de l'ouvrage, «Ideology and terror». Une première version est présentée à la University of Notre Dame en 1950. L'impulsion est donnée par un événement politique, l'implication des États-Unis en Corée du Sud, face à l'avancée de la Corée du Nord, soutenue par les Russes. Un autre essai, qui porte sur le système des conseils révolutionnaires, et ouvriers, qui voit à nouveau le jour dans le contexte de la révolution hongroise de 1956 : c'est la première fois que ce système refait surface depuis la Première guerre mondiale. Elle écrira davantage sur ces conseils dans *On Revolution* (1963).

qu'il s'agit de «leur livre»<sup>31</sup>. L'ouvrage est rédigé en anglais, langue qu'Arendt doit apprendre à son arrivée en 1941, et qu'elle maîtrise assez rapidement<sup>32</sup>.

Arendt décrit son activité durant ses premières années aux États-Unis comme celle «d'un écrivain indépendant, quelque chose entre un historien et un écrivain journalistique»<sup>33</sup>. Lorsqu'elle travaille sur *The Origins of Totalitarianism*, elle publie des articles sur la situation en Allemagne et sur la condition juive, assume un poste de directrice de recherche pour la Conference on Jewish Relations, puis pour la Commission on European Jewish Cultural Reconstruction, où elle est chargée du recensement et de la récupération des productions culturelles juives qui ont été préservées, pour obtenir enfin un poste d'éditrice senior chez Schocken Books, une maison d'édition juive<sup>34</sup>. Elle fait également un premier retour, timide, à la philosophie, en publiant deux essais qui ont pour objectif de faire connaître les principaux développements de la pensée européenne contemporaine aux États-Unis, «What is Existenz Philosophy ?» (1946) et un essai sur l'existentialisme français<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup>Young-Bruehl, E., 2004, pp.222-223. Blücher enseignera plus tard au Bard College, où il offrira un cours sur les grandes figures de la pensée, puis à la New School for Social Research. Young-Bruehl souligne que Hannah Arendt a 'suivi à la maison' le cours de Blücher, et que plusieurs références qui sont faites à ces figures de la pensée dans les écrits d'Arendt en sont inspirées (p.270). D'ailleurs, Arendt a affirmé à plusieurs reprises que les échanges intellectuels avec son mari étaient l'un des aspects qui contribuait le plus à la durabilité de leur mariage. Durant cette période, elle écrit à Karl Jaspers que grâce à Heinrich Blücher, elle a «appris à penser politiquement et à avoir un regard d'historienne» (Lettre 34, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 29 janvier 1946, p.70). Jaspers, pour sa part, écrit à Arendt qu'il a su reconnaître l'impact de Blücher sur ses idées : «De Heinrich tu as reçu des impulsions qui ne m'ont pas échappé. Et, me semble-t-il, de même que les pensées de Platon ne seraient pas sans Socrate, de même les tiennes ne seraient pas ce qu'elles sont sans Heinrich» (Lettre 387, Karl Jaspers à Hannah Arendt, 10 décembre 1965, p.814).

<sup>32</sup> Il s'agit là, explique-t-elle à Karl Jaspers, du principal problème de l'émigration (Lettre 30, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 28 octobre 1945, p.60).

<sup>33</sup> Lettre 30, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 28 octobre 1945, p.60.

<sup>34</sup> Elle publie notamment dans *Partisan Review*, *Commentary*, *Menorah Journal* et *Jewish Frontier* (Young-Bruehl, E., 2004, p.196).

<sup>35</sup> Young-Bruehl, E., 2004, pp.217-218.

Des questions fondamentales, morales et politiques, ont été soulevées, ou laissées en plan dans *The Origins of Totalitarianism*<sup>36</sup>. Arendt esquisse une première interrogation sur le mal, thème qui ne sera approfondi que durant les années 1960 dans le contexte du procès d'Adolf Eichmann, tandis qu'elle entrevoit des liens entre la tradition de pensée occidentale et le mépris du politique. Une lettre à Karl Jaspers de cette période présente le canevas des recherches subséquentes :

La tradition occidentale souffre du préjugé selon lequel le pire mal que puisse connaître l'homme naît des vices de l'égoïsme ; alors que nous savons que le pire mal ou le mal absolu n'a plus rien à voir avec ces thèmes du péché que peuvent comprendre les hommes. Je ne sais pas ce qu'est le mal absolu mais il me semble qu'il a en quelque sorte à faire avec les phénomènes suivants : déclarer les êtres humains superflus en tant qu'êtres humains (...). Cela arrive dès que l'on élimine toute imprévisibilité, qui, du côté des hommes, correspond à la spontanéité. Tout cela est lié à l'illusion d'une toute-puissance (pas simplement du goût du pouvoir) de l'homme lui-même. Si l'homme bien qu'homme était tout puissant, on ne verrait pas en effet pourquoi il devrait y avoir des hommes au pluriel — tout comme dans le monothéisme seule la toute-puissance de Dieu lui confère son unicité. Je veux dire : la toute-puissance de l'homme individuel rend superflus les hommes au pluriel.

Or, je soupçonne la philosophie de n'être pas tout à fait innocente quant à ce qui nous est donné là. Pas dans le sens naturellement où Hitler pourrait être rapproché de Platon. (La raison, non la moindre, pour laquelle je me suis donné la peine de déceler les composantes des formes de gouvernement totalitaire, est de nettoyer de tous soupçons la tradition occidentale de Platon jusqu'à Nietzsche inclus). Mais sans doute au sens où cette philosophie occidentale n'a jamais eu une conception du politique et ne pouvait en avoir parce qu'elle parlait forcément de l'homme individuel et traitait accessoirement de la pluralité effective<sup>37</sup>.

Il lui restait également à étudier la seconde variante du totalitarisme, qu'elle n'avait qu'effleurée dans *The Origins of Totalitarianism*, le cas stalinien. Le doute exprimé par

---

<sup>36</sup> Mais l'ouvrage contient aussi la trame de toute la pensée politique à venir, qui ne perd jamais de vue le contexte des catastrophes du XX<sup>e</sup> siècle. La réflexion est suscitée par cette situation, et ses diverses ramifications visent à comprendre comment l'affronter (Canovan, M., 1994, p.67).

<sup>37</sup> Lettre 109, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 4 mars 1951, pp.243-244.



certaines critiques quant à la validité du concept de totalitarisme portait précisément sur l'application de cette même étiquette à l'Allemagne nazie et à la Russie de Staline, sans qu'Arendt n'ait produit la preuve qu'elle puisse s'appliquer à celle-ci. Elle est bien consciente de cette lacune, et elle envisage une suite à l'ouvrage, qui doit analyser le cas russe. Ses recherches, amorcées en 1952, la conduisent vers Karl Marx : en dépit de ses premières évaluations positives de la pensée marxienne, elle devient rapidement convaincue que l'on rencontre chez Marx des schèmes de pensée qui ont pu conduire au totalitarisme.<sup>38</sup> Mais le projet de livre, titré «The Marxist elements of Totalitarianism», ne verra jamais le jour. Le contenu des chapitres de l'ouvrage planifié est présenté à Princeton à l'automne 1953, sous le titre «Karl Marx and the Great Tradition»<sup>39</sup>. Mais l'étude de la pensée de Marx prend des dimensions inattendues : Arendt écrit à Karl Jaspers que Marx est «un bon levier pour aborder certains problèmes généraux»<sup>40</sup>, et c'est bel et bien ainsi qu'elle l'envisage désormais. Si Marx n'apparaît que sporadiquement dans

---

<sup>38</sup> Sur Marx, Arendt a un échange épistolaire avec Jaspers, lequel dénonce la pensée marxienne dans une étude récente, alors qu'Arendt se porte à sa défense (Lettre 106, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 25 décembre 1950, p.235). Jaspers écrit, le 7 janvier 1951 : «La passion de Marx me paraît impure à sa source, elle-même injuste a priori, vivant de négatif, sans image de l'homme, la haine incarnée d'un pseudo-prophète du style d'Ézéchiel. (...) Connaissez-vous la première ébauche du *Manifeste communiste* conçue par Engels ? Marx en a éliminé tous les passages humains, rendant le tout plus évident et infiniment plus efficace sur le plan propagandiste. Je ne peux m'empêcher de voir en lui un «méchant». (...) Mais vous pourrez citer de nombreuses pages de Marx à l'appui de votre opinion favorable» (pour la suite de l'échange, cf. Lettre 107, Karl Jaspers à Hannah Arendt, 7 janvier 1951, pp.239-240). Arendt écrit par la suite que son mari s'est rallié à l'avis de Jaspers, et elle précise qu'elle ne peut «le sauver en tant que scientifique», puisqu'il a «corrompu sa science avec l'idéologie», et «sûrement pas en tant que philosophe, mais sans doute en tant que rebelle et révolutionnaire» (Lettre 109, Hannah Arendt à Karl Jaspers, le 4 mars 1951, pp.244-245 ; voir la suite de l'échange, Lettre 129, Karl Jaspers à Heinrich Blücher, 21 juillet 1952, p.270). Toutefois, Arendt change de position. Dans une lettre à Jaspers du 13 mai 1953, elle précise : «Plus je lis Marx, plus je vois que vous aviez raison : il ne s'intéresse ni à la liberté ni à la justice (Et, de plus, un personnage dégoûtant). Un bon levier néanmoins pour aborder certains problèmes généraux» (Lettre 142, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 13 mai 1953, pp.307-308).

<sup>39</sup> À propos du contenu de ces conférences, Arendt écrit «J'ai tenté de présenter tout ce qui se passe en fait dans la sphère politique et dans quelle mesure les concepts traditionnels, que je commente à partir du modèle des systèmes de gouvernement, sont insuffisants. Le tout à un stade provisoire, mais j'ai tout de même avancé un peu» (Lettre 150, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 15 novembre 1953, p.326). Les principaux axes de la lecture arendtienne de Marx sont exposés et critiqués dans Weisman, T., 2013. *Hannah Arendt and Karl Marx: On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*, Lanham (format Kindle), voir en particulier Chapitre 1 : «Introduction».

<sup>40</sup> Lettre 142, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 13 mai 1953, pp.307-308.

l'œuvre publiée, ces recherches sont le lien essentiel entre l'analyse du totalitarisme et les ouvrages *The Human Condition* et *On Revolution*, qui reprennent certaines idées développées dans les manuscrits de l'époque<sup>41</sup>. Arendt se convainc également que le mépris du politique et la compréhension inadéquate de la liberté qu'elle reconnaît chez Marx auraient des racines beaucoup plus anciennes, qui pourraient fort bien remonter aux origines de notre tradition de pensée.

Il s'agit là de la première phase de la réorientation fondamentale entreprise par Arendt sur la route d'une lecture critique, ou déconstructrice des penseurs canoniques de Platon à Marx<sup>42</sup>, démarche aux antécédents heideggériens<sup>43</sup>. Dans un même mouvement, souhaitant édifier les bases d'une nouvelle science de la politique, Arendt devient alors, au sens propre, philosophe politique, bien qu'elle ait toujours refusé l'appellation de philosophe, en raison de son constat du mépris millénaire de la philosophie pour le politique<sup>44</sup>. Parce que le totalitarisme a consacré la rupture de notre tradition de pensée, il est désormais possible de l'examiner de nouveau, et de réfléchir sur celle-ci. La tradition ne désigne pas la totalité du passé humain, mais une remémoration sélective, canonique, de pensées et d'expériences qui ont conditionné notre pensée et notre agir, au prix de l'oubli de moments cruciaux de notre passé collectif : Arendt entend les exhumer, et réexaminer nos concepts politiques à la lumière de ceux-ci, et des notions déformées par la tradition<sup>45</sup>. Durant cette période, elle obtient un poste de professeur à temps complet à Berkeley (qu'elle quitte rapidement) où elle offre des cours de théorie politique et un séminaire intitulé «European Political Theory», qui s'inspirent de conférences présentées à Notre Dame en 1954, «Philosophy and Politics»<sup>46</sup>.

---

<sup>41</sup> Cf. Canovan, M., 1994, pp.63-64.

<sup>42</sup> Villa, D.R., 2005. «Introduction : the development of Arendt's political thought», in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Villa, D. éd., Cambridge, pp.7-8.

<sup>43</sup> Cf. Chapitre 3.

<sup>44</sup> Cf. Young-Bruehl, E., 2004, p.322.

<sup>45</sup> Canovan, M., 1994, pp.68-69. Cf. Chapitre 2 sur la question de la tradition.

<sup>46</sup> Young-Bruehl, E., 2004, pp.293-296 ; 325. À Berkeley, Arendt est déçue du climat universitaire, de l'abondance des «nouveaux riches» et se sent étrangère aux cliques et aux factions tandis que d'un point de vue intellectuel, elle déplore le tournant de la philosophie vers la

La seconde phase du projet de théorie politique vise à mettre en évidence la spécificité du politique, afin de le revaloriser, en regard des autres activités humaines, qui sont conditionnées par la nécessité biologique ou la fabrication<sup>47</sup>. Pour ce faire, Arendt entreprend la description phénoménologique des composantes de base de la vie active, le labeur, l'œuvre et l'action, qui sera exposée dans *The Human Condition* (1958). Arendt croit que la tradition de pensée politique occidentale a progressivement confondu ces concepts, et que cette confusion a affecté notre compréhension de ce qu'est le politique, et de ce qu'est l'action<sup>48</sup>. Dans *The Human Condition*, la critique de Marx et celle de la tradition s'entrecroisent<sup>49</sup>, tandis qu'un vocabulaire aristotélien se trouve mis à profit. Elle s'y approprie certains aspects de la pensée de Marx - sans l'admettre -, en dépit de ses critiques sévères<sup>50</sup>. Arendt présente son idéal de ce que devrait être la politique, c'est-à-dire une occasion de rencontres entre égaux, où chacun peut agir et discourir de concert avec ses pairs : l'action et la pluralité en est le cœur. Il s'agit, à l'aide d'un idéal attrayant, éclatant, de stimuler la réflexion, et de faire contrepoids à la noirceur du totalitarisme, afin d'en éviter toute résurgence.

Durant cette période et au début des années 1960, Hannah Arendt rédige une série d'essais où elle approfondit sa conception de la tradition, tels «The tradition and the modern Age» et «The concept of history». Les textes «What is authority?», «What is

---

«sémantique». Elle estime qu'elle ne dispose pas là de la tribune dont elle a besoin pour son travail, ou pour la théorie politique en général : l'université est également sous l'emprise des positions dogmatiques alors courantes dans la société, soit le libéralisme et le maccarthysme. De plus, une position à temps complet est trop contraignante : elle souhaite se consacrer davantage à la recherche, n'accepter que des charges à mi-temps et donner des conférences (pp.295-296).

<sup>47</sup> Canovan précise qu'Arendt se donne pour tâche de clarifier à la fois les potentialités et les limites de l'action humaine, car elle voit à l'œuvre non seulement dans le totalitarisme, mais aussi dans le marxisme et dans différents domaines de la vie moderne un dangereux mélange de déterminisme et de *hubris*. C'est à cette fin qu'elle déploie le concept humaniste d'action et qu'elle insiste sur le fait que l'héroïsme est toujours possible et souhaitable, mais que les excès doivent être évités (Canovan, M., 1994, pp.67-68).

<sup>48</sup> Villa, D.R., 2005, pp.7-8.

<sup>49</sup> Arendt présente publiquement, à Chicago, en 1956, ses réflexions sur le labeur, l'œuvre et l'action, dans un texte consacré à Marx. Le plan et la trame de *The Human Condition* en sont issus (Cf. Lettre 209, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 29 août 1957, p.437).

<sup>50</sup> Weisman, T., 2013, Chapitre 1 : Introduction.

freedom ?» et «Truth and politics» explorent les «préjugés de la tradition» envers le politique, tandis que «The crisis in education» et «The conquest of space and the stature of man», réunis et publiés dans *Between past and future. Eight exercises in political thought* (1961), mettent ces conclusions à profit dans le cadre d'une critique du présent. Certains essais sont issus d'ébauches d'un autre livre planifié après *The Human Condition*, qui devait retracer les principales étapes de la pensée politique occidentale, *Introduction into Politics*<sup>51</sup>. C'est l'intérêt global d'Arendt pour le sens, le contenu et l'avenir du politique qui la conduit, à cette époque, à porter une grande attention à la pensée grecque.

En dépit du tournant plus théorique de ses écrits, Arendt ne demeure pas entièrement en marge des débats publics. Lors de conférences aux États-Unis et en Europe, elle utilise certaines conclusions de son ouvrage sur le totalitarisme dans une perspective polémique : ainsi McCarthy flirterait-il dans ses politiques avec le totalitarisme<sup>52</sup>. Elle commence à «expérimenter la controverse publique», d'abord avec ses positions sur l'intégration, dans le contexte de la ségrégation dans les États du Sud, dont elle traite dans «Reflections on Little Rock» (1959), pour prolonger la réflexion dans «Crisis in education»<sup>53</sup>. Mais c'est avec son ouvrage sur le procès d'Adolf Eichmann (*Eichmann in Jerusalem*, 1963), lequel avait organisé le transport des Juifs vers les camps d'extermination lors de la mise en œuvre de la Solution Finale, que Hannah Arendt gagne une grande reconnaissance publique, tout en s'attirant bien des rancœurs, notamment celles de certains milieux juifs<sup>54</sup>. Si Arendt se retrouve au cœur de l'événement, la théorie

---

<sup>51</sup> Plusieurs de ces ébauches sont réunies dans *The Promise of Politics*, Kohn, J. éd., New York (2005).

<sup>52</sup> Young-Bruehl, E., 2004, pp.287-290 ; 292.

<sup>53</sup> Young-Bruehl note que l'essai sur l'éducation traite des relations d'autorité entre adultes et adultes, puis adultes et enfants, comme c'est le cas du premier livre des *Politiques* d'Aristote (2004, p.317).

<sup>54</sup> Young-Bruehl résume les grandes lignes de l'opinion publique qui s'est formée autour d'Arendt: «Charges that she was anti-Israel, anti-Zionist, a Jewish self-hater, a legal purist, a Kantian moralist accompanied Arendt's reflections on the legal precedents of the trial and questions of international law» (p.337). Cf. Lettre 331, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 20 juillet 1963, pp.680-682. Arendt écrit qu'elle subit des atteintes à sa réputation, et que la «campagne» contre elle repose sur la déformation de ses propos. Cf. également la réponse de Jaspers, Lettre 332, Karl Jaspers à Hannah Arendt, le 25 juillet 1963, pp.682-683. Voir les détails supplémentaires indiqués par Arendt dans la Lettre 336, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 20 octobre 1963, pp.695-699.

n'est jamais loin. À sa demande, Arendt devient correspondante pour le *New Yorker* afin de couvrir le procès : elle veut voir un nazi de ses propres yeux. Elle devrait produire une série de cinq articles, mais les matériaux accumulés sont si impressionnants qu'elle écrit également un ouvrage<sup>55</sup>. Dans *Eichmann in Jerusalem*, Arendt ne se contente pas de relater les moments clés du procès, elle propose une réflexion philosophique autour de la question du mal, qui la hante depuis *The Origins of Totalitarianism*. Elle lance le concept de banalité du mal, qui a été choisi en guise de sous-titre, et qui a l'effet d'une bombe auprès de la critique. Hannah Arendt conclut que le mal serait lié à une incapacité à penser, non à une condition spirituelle ou psychologique particulière, ou à une quelconque prédisposition : cette analyse, de toute évidence, n'a pas été bien comprise par les diverses opinions, publiques ou intellectuelles. Dans ce livre, elle offre certaines positions personnelles sur la cause et sur la question juives, qui, plusieurs années auparavant, l'avaient isolée des sionistes : elle ose notamment y mettre en lumière la complicité de certains responsables juifs, ce lui attire de toutes parts d'âpres hostilités, juives en particulier. Le cas d'Eichmann inspire d'autres essais, dont «Personal responsibility under dictatorship» (1964)<sup>56</sup>, qui soulève la question de la collaboration avec les Nazis, et souligne le risque de s'accrocher à des codes moraux préexistants. Dans «Truth and Politics»<sup>57</sup>, qui est la réaction philosophique d'Arendt à la controverse autour d'Eichmann, elle analyse le rapport complexe de la politique à la vérité en s'inspirant de la pensée grecque.

La même année que le livre sur Eichmann, Arendt publie *On Revolution*, la suite de ses recherches théoriques : la rédaction en est achevée après le procès, avant même l'idée de

---

<sup>55</sup> Young-Bruehl, E., 2004, pp.336-337. Arendt a eu un échange sur ce sujet avec Karl Jaspers, dans lequel celui-ci exprime des réticences face à son désir d'assister au procès. Dans une lettre du 4 octobre 1960, elle annonce à Jaspers qu'elle se rendra à Jérusalem pour le procès (Lettre 265, Hannah Arendt à Karl Jaspers, le 4 octobre 1960, p.544).

<sup>56</sup> Cet essai fait partie de la collection publiée par J. Kohn : Arendt, H., *Responsibility and judgment*, New York (2003). Il a été présenté lors d'une allocution publique en 1964 (cf. Young-Bruehl, E., 2004, p.375).

<sup>57</sup> L'essai a été intégré à une édition subséquente de *Between past and future*, paru originellement en 1961.

consacrer un ouvrage complet au cas d'Eichmann<sup>58</sup>. L'examen et la critique de la tradition de pensée politique conduite durant les années 1950 ne lui ayant pas permis de trouver ce qu'elle cherchait, c'est-à-dire des bases pour une réflexion politique affranchie «des anciens soupçons des philosophes», elle se tourne vers la tradition révolutionnaire américaine, portée par les écrits des Pères Fondateurs<sup>59</sup>. Les révolutions sont des moments extrêmes de l'histoire qui ont fait naître l'espoir d'une politique axée sur la participation, l'action et la pluralité, laquelle se présente comme une avenue vers la liberté. Mais ces espoirs ont été déçus, soit parce que, dans le cas français, le souci de la liberté s'est transformé en entreprise visant la libération, ou, dans le cas américain, parce que les principes fondateurs ont été oubliés au fil du temps. Le «trésor perdu des révolutions», celui qui serait le plus riche de promesses pour le politique, est l'expérience des conseils, estime Arendt. Bien qu'ils n'aient été qu'éphémères, leur exemple est riche d'enseignement.

Cependant, c'est la réflexion autour du mal, ouverte par le cas d'Eichmann, qui aiguille Arendt sur une nouvelle trajectoire, constituée de thèmes à teneur plus philosophique. Elle amorce d'intensives recherches sur la pensée et le jugement, ouvertes par le constat de la banalité du mal, qui vont l'occuper jusqu'à sa mort en 1975. Ce nouvel intérêt se manifeste également dans ses cours, où elle aborde, par exemple, le thème de la responsabilité personnelle dans les jugements et les actions<sup>60</sup>. En dépit de l'hostilité que lui a attiré la controverse suscitée par l'ouvrage sur Eichmann, c'est devant une foule d'étudiants enthousiastes qu'elle enseigne à la University of Chicago<sup>61</sup>. Si *The Human Condition* se situait à la charnière du premier grand volet de l'œuvre — qui s'ouvre après

---

<sup>58</sup> Young-Bruehl, E., 2004, p.334.

<sup>59</sup> Young-Bruehl, E., 2004, pp.243-244.

<sup>60</sup> Young-Bruehl, E., 2004, p.366. Ces cours s'intitulent notamment «Basic moral propositions», puis, plus tard, à la New School, «On morality». Aussi, en 1964, alors que la poussière soulevée par la controverse du livre sur Eichmann commence à retomber, Arendt donne des cours sur Kant, dont l'un consacré à la *Critique de la raison pure*, et un cours sur le *Gorgias* de Platon. Au moment où Arendt écrit ces informations à Jaspers, en octobre 1964, le cours sur Platon doit être offert dans un avenir rapproché, peut-être au printemps 1965 (cf. Lettre 362, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 25 octobre 1964, p.755).

<sup>61</sup> Young-Bruehl, E., 2004, p.354.

*The Origins of Totalitarianism* —, celui où Arendt analyse la vie active (*vita activa*), le deuxième versant, celui de la vie contemplative (*vita contemplativa*) s'ouvre après 1963, et son point d'aboutissement est *The Life of Mind*, dont les premières ébauches datent de 1968, mais qui sera publié en 1975. Cet ouvrage est envisagé par Arendt comme un complément à *The Human Condition*<sup>62</sup>.

Les études sur le jugement prennent la forme de conférences sur Kant, présentées à la New School for Social Research en 1970<sup>63</sup>. À partir de la *Critique du jugement*, Arendt entreprend de cerner les contours d'une philosophie politique qui ne se trouve pas explicitement exposée chez Kant. Ce sont les seuls écrits qui permettent d'appréhender les réflexions d'Arendt sur le jugement, puisqu'elle meurt avant d'avoir pu les achever dans ce qui allait devenir *The Life of the Mind*. L'ouvrage devait être divisé en trois sections principales, consacrées à chacune des trois facultés de l'esprit que sont la pensée, la volonté et le jugement. Dans «Some questions of moral philosophy» (1964-1965), Arendt s'intéresse à la pensée, envisagée comme «deux-en-un» (voir Chapitre 9), et aux relations entre celle-ci et la politique, en se référant notamment à Platon : c'est aussi le cas de «Thinking and Moral Considerations» (1971)<sup>64</sup>, avec une thématique similaire. Les conclusions de ces écrits seront mises à profit dans *The Life of the Mind*.

Entre 1965 et 1975, la vie de Hannah Arendt se caractérise par une intense activité publique : ses interventions sont non seulement mieux reçues qu'au temps de la controverse, mais sollicitées. Elle acquiert une reconnaissance publique, et se voit gratifiée de doctorats honorifiques par une douzaine d'universités aux États-Unis.<sup>65</sup> Arendt continue d'utiliser l'écriture journalistique, et publie de nombreux commentaires et

---

<sup>62</sup>Young-Bruehl, E., 2004, p.377.

<sup>63</sup> Publiées dans Arendt, H. *Lectures on Kant's political philosophy*, Beiner, R. éd., Chicago (1992).

<sup>64</sup> Elle intègre cet essai à *The Life of the Mind*.

<sup>65</sup> Young-Bruehl, E., 2004, p.392. Elle est également acceptée au National Institute for Arts and Letters, puis à l'American Academy of Arts and Sciences, avant de recevoir la Emerson-Thoreau Medal de l'American Academy en 1969, et le Sigmund Freud Preis de la Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung.

compte rendus dans le *New York Review of Books*, assume des charges éditoriales pour *American Scholar*, et multiplie les conférences. Entre 1964 et 1966, elle n'a aucun livre en chantier, pour la première fois depuis 1946<sup>66</sup>. Elle cumule toutefois, et très activement, les engagements sociaux et politiques : elle rejoint des organisations opposées à la guerre du Vietnam, s'implique dans l'aide aux réfugiés de la guerre civile espagnole et aux dissidents soviétiques, contribue financièrement à certaines organisations dédiées à la cause juive, et fonde le Committee for Public Justice. L'implication des États-Unis au Vietnam la dérange tout particulièrement, et en particulier leur insistance à demeurer dans le pays, en dépit de l'opinion publique, qui y est hostile. Arendt estime que son pays d'accueil, et le modèle de la république, connaissent une dangereuse dérive, qu'elle dénonce dans une série d'essais polémiques, réunis dans *Crisis of the Republic* (1972)<sup>67</sup>. On y retrouve entre autres les essais «Lying in politics : Reflections on the Pentagon Papers», qui peut être lu conjointement à «Truth and Politics», puis «On Civil Disobedience», dont l'analyse s'inspire de «Thinking and moral considerations». Le commentaire d'actualité met à profit les recherches théoriques antérieures, dont certaines puisent à nouveau à la pensée grecque. Durant cette période, Arendt estime que les États-Unis sont menacés de l'intérieur par l'anti-communisme et le racisme, et craint pour l'avenir de la république<sup>68</sup>. Parallèlement, en 1968, elle propose une seconde édition de *The Origins of Totalitarianism* qui, sous l'effet du courant révisionniste s'ouvrant à la fin de l'ère stalinienne, est à nouveau lu, commenté et critiqué. La position d'Arendt, qui associe le nazisme et le bolchevisme, est alors attribuée à «l'hystérie de la guerre froide»<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Young-Bruehl, E., 2004, p.395.

<sup>67</sup> Young-Bruehl, E., 2004, pp.381 ; 383-385 ; 390-391.

<sup>68</sup> Young-Bruehl, E., 2004, pp.385-386.

<sup>69</sup> Young-Bruehl, E., 2004, pp.406-408. La controverse théorique concerne principalement la question des similarités entre le nazisme et le bolchevisme en tant que formes de gouvernement, et, par extension, la validité du concept de totalitarisme, qui est considéré par certains comme une expression du climat anti-communiste favorisé par McCarthy. Arendt a abandonné les recherches amorcées durant les années 1950 pour clarifier le cas stalinien, mais elle s'est plongée, à l'époque de la seconde édition de son livre sur le totalitarisme, dans les documents et études qui ont été rendus disponibles entre 1949 et 1968. Elle en a conclu que sa conviction antérieure était juste : l'impression que les deux systèmes sont des variations du «même modèle» a été renforcée par ces documents. Elle formule ce constat en préface de la seconde édition du livre, et le contenu est



Sur le plan privé, Hannah Arendt subit deux chocs majeurs très rapprochés, d'abord le décès de son ami et mentor, Karl Jaspers, des suites d'une maladie, au début de 1969<sup>70</sup>. Le 31 octobre 1970, son époux, Heinrich Blücher, meurt à son tour, d'une attaque cardiaque<sup>71</sup>. Arendt allait trouver une «consolation» dans la philosophie. Son intérêt pour la politique régresse de plus en plus, même si son dernier essai dans le genre, «Lying in Politics : Reflections from the Pentagon Papers», publié en 1971, relance sa popularité et stimule les discussions publiques. Arendt est alors très sollicitée pour des allocutions publiques<sup>72</sup>. mais elle souhaite s'y soustraire afin de se consacrer à la rédaction de *The Life of the Mind*<sup>73</sup>.

Une section de l'ouvrage, «Thinking», est édifiée à partir d'une série d'essais antérieurs, et présentée, une fois complétée (1972), lors d'une série de conférences en Écosse en 1973, les Gifford Lectures, où elle doit aussi présenter, l'année suivante, la section «Willing», dans laquelle elle procède à une critique frontale de la pensée de Heidegger<sup>74</sup>. Lors de voyages en Europe en 1974 et 1975, une visite à ce dernier, dont la santé est chancelante, la convainc qu'il y a peu de chances qu'il puisse lire l'ouvrage et en être choqué. Pour Arendt, Heidegger envisage la volonté comme volonté de puissance, et l'associe à la domination, inévitablement destructrice, de la technologie. Comme la pensée et la volonté seraient nécessairement en conflit, il prend le parti de rejeter la volonté pour se tourner vers la pensée. Pour Arendt, rejeter la volonté équivaut à nier la possibilité même de la politique et, partant, de l'action<sup>75</sup>. Les écrits politiques de Hegel lui inspirent une réflexion similaire. La vision hegélienne de l'histoire exclut l'imprévisible, or, envisager

---

demeuré pratiquement inchangé (mais la documentation a été augmentée), à l'exception de l'ajout d'un nouveau chapitre, «Ideology and terror».

<sup>70</sup>Young-Bruehl, E., 2004, p.422.

<sup>71</sup>Young-Bruehl, E., 2004, p.431.

<sup>72</sup>Young-Bruehl, E., 2004, pp.446-447.

<sup>73</sup>Young-Bruehl, E., 2004, pp.438-439. «(...) she sought a notion of «Thinking» that could range over the past and find in it a meaningful story and a notion of «Willing» that was free of autocracy» (p.439).

<sup>74</sup>Young-Bruehl, E., 2004, p.453.

<sup>75</sup>Young-Bruehl, E., 2004, pp.440-445 ; 459 ; 465-466.

l'Histoire comme Progrès équivaut à un refus du présent, qui n'apparaît comme rien de plus qu'une forme non actualisée de la totalité qui doit être révélée dans le futur<sup>76</sup>.

Pendant une allocution sur la volonté, en Europe, Hannah Arendt subit une grave attaque cardiaque<sup>77</sup>. La dernière année de sa vie, 1975, est couronnée par le Prix Sonning, qui souligne les contributions à la civilisation européenne, un prix que Barth et Churchill avaient reçu auparavant : Arendt est non seulement la première citoyenne des États-Unis à en être honorée, mais aussi la première femme<sup>78</sup>. Le 4 décembre 1975, elle est saisie d'une autre attaque cardiaque, qui l'emporte rapidement<sup>79</sup>.

Dans le prochain chapitre, des éléments plus spécifiques du parcours personnel et intellectuel d'Arendt seront considérés, mais dans une perspective particulière : celle de sa relation à la pensée grecque antique et à Platon.

---

<sup>76</sup>Young-Bruehl, E., 2004, pp.454 ; 456.

<sup>77</sup>Young-Bruehl, E., 2004, p.459.

<sup>78</sup>Young-Bruehl, E., 2004, pp.460-461.

<sup>79</sup>Young-Bruehl, E., 2004, pp.467-468.

## Chapitre 2 : La lecture de Platon chez Hannah Arendt - Introduction

### 1 - Arendt et la Grèce antique

L'œuvre de Hannah Arendt est stimulée par le désir de comprendre le totalitarisme, et de découvrir des voies politiques et morales pour le surmonter. Ce phénomène politique est issu de conditions propres à la modernité économique, politique et sociale, mais certains concepts et schèmes de pensée issus de la tradition lui ont préparé la voie. C'est dans la foulée de ses recherches sur Marx, amorcées après *The Origins of Totalitarianism*, qu'Arendt entreprend l'examen critique de la tradition, puisque la perversion du politique qu'elle voit à l'œuvre chez celui-ci trouverait ses racines chez Platon<sup>1</sup>. Le mépris platonicien du politique aurait voyagé au fil du temps, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle : «la tradition ne serait pas tout à fait innocente», estime Arendt<sup>2</sup>, et elle ne serait jamais parvenue à s'affranchir du joug platonicien, qui en a marqué le point de départ. Arendt est convaincue, dans la droite ligne de Nietzsche et de Heidegger, que «la philosophie est le platonisme»<sup>3</sup> : comme eux, elle se donne pour ambition de le renverser<sup>4</sup>. C'est pour cette raison que la philosophie de Platon se présente, dès les années 1950, comme un lieu récurrent de réflexion dans les écrits arendtiens.

---

<sup>1</sup> Villa, D.R., 2005. «Introduction : the development of Arendt's political thought», in Villa, D.R., éd., 2005. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York, p.7.

<sup>2</sup> Cf. Lettre 109, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 4 mars 1951, pp.243-244 (citée dans le texte du Chapitre 1). Bernasconi note que cette conviction ne s'exprime pas encore dans *The Origins of Totalitarianism*, où Arendt préfère insister sur la «nouveau» du phénomène. Son dessein, à ce moment, est plutôt de distinguer soigneusement le totalitarisme de l'histoire occidentale (Bernasconi, R., 2007. «When the real crime began. Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* and the dignity of the Western philosophical tradition», in *Hannah Arendt and the uses of history. Imperialism, nation, race and genocide*, King, R.H. et Stone, D., éd., New York - Oxford, p.57).

<sup>3</sup> C'est en raison de ces influences, estime Villa, qu'elle envisage la tradition comme un tout monolithique. Or, il est évident que «tous» les penseurs de la tradition n'ont pu envisager le politique selon la vision qu'Arendt prête à Platon, certains sont parvenus à penser le politique à travers la pluralité (Villa, D.R., 2007. «Arendt, Heidegger, and the tradition», in *Social Research*, 74, 4, p.993).

<sup>4</sup> Abensour, M., 2006. *Hannah Arendt contre la politique ?*, Paris, p.109.

Le «retour» déconstructif aux origines grecques est manifeste dans *The Human Condition*, son livre le plus «grec» — puis dans certains essais réunis dans *Between past and future*, publié pour la première fois au début des années 1960 —, qui était souvent situé au cœur de l'interprétation dans les travaux consacrés au corpus arendtien durant les années 1980<sup>5</sup>. Ceci a eu pour conséquence d'affubler Arendt d'une grande naïveté, ou d'une nostalgie aveugle pour le passé grec. Elle s'inspire plutôt de la pensée grecque pour pouvoir porter sur le présent un regard qui ne soit pas présentiste, pour considérer les choses avec une certaine distance, selon une perspective extérieure<sup>6</sup>. Or, durant la première phase de l'interprétation de son œuvre, elle est dépeinte comme un penseur dans

---

<sup>5</sup> Cf. notamment O'Sullivan, N., 1976. «Hannah Arendt : Hellenic nostalgia and industrial society», in *Contemporary political thinkers*, Crespigny, A. et Minogue, K. éd., Londres, pp.228-251 et Wolin, S., 1983. «Hannah Arendt : democracy and the political», in *Salmagundi*, 60, pp.3-19. Tsao s'est opposé aux lectures de *The Human Condition* qui conduisent au constat de nostalgie. Il souligne justement qu'Arendt attribue aux Grecs un ensemble de croyances sur la nature du politique qui sont contraires au raisonnement théorique qu'elle développe dans l'ouvrage (Tsao, R.T., 2002. «Arendt against Athens. Rereading *The Human Condition*», in *Political Theory*, 30, 1, p.98). McCarthy estime qu'Arendt proroge la fascination historique des philosophes allemands pour la *polis* grecque, et qu'elle suivrait ainsi les traces de Hegel, Nietzsche et Heidegger. Mais il énumère diverses raisons qui pourraient expliquer l'invocation de ce modèle classique. Cette démarche pourrait viser à 1) présenter un modèle transhistorique puisse permettre d'évaluer les communautés politiques modernes, 2) offrir aux citoyens un modèle à imiter, 3) produire un récit qui soit à même d'inspirer les républicains civiques contemporains dans leur quête d'une communauté de liberté, ou 4) remémorer un passé négligé afin de détruire la complaisance du monde actuel. Il estime que le modèle d'Arendt peut remplir ces diverses fonctions, selon les contextes, mais qu'il est difficile d'établir avec assurance quel est son premier objectif (McCarthy, M.H., 2012, *The political humanism of Hannah Arendt*, Lanham, pp.11-12). Seule la seconde possibilité serait à exclure : les trois autres s'infiltreraient tour à tour sur la trame des écrits arendtiens. Notre position est compatible avec celle de Vollrath, qui soulignait qu'Arendt était parfaitement consciente de l'impossibilité de raviver tel quel le modèle de la *polis* grecque dans le monde contemporain. En se tournant vers ce modèle, elle souhaite affiner sa perception politique et guider sa quête vers une analogie moderne de la *polis*. Il ne s'agit pas de rétablir la *polis*, mais sa «politicality» (Vollrath, E., 1995. «Hannah Arendt views the United States», in Kielmansegg, P.G., Mewes, W. et Glaser-Schmidt, E. *Hannah Arendt and Leo Strauss. German émigrés and American Political thought after World War II*, Cambridge - New York, p.51). Pour d'autres critiques de la «nostalgie» d'Arendt pour le passé grec, cf. Taminiaux, J., 2005, «Athens and Rome», in Villa, D.R., éd., 2005. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York p.165, puis Euben, P.J., 2005b. «Arendt's Hellenism» et Dolan, F.M., 2005. «Arendt on philosophy and politics», dans le même volume. Sur la tradition grecque chez Arendt, voir aussi Marshall, D.L., 2010. «The *polis* and its analogues in the thought of Hannah Arendt», in *Modern intellectual history*, 7, 1, pp.123-149 ; Havers, G., 2004. «Between Athens and Jerusalem. Western Otherness in the Thought of Leo Strauss and Hannah Arendt», in *The European Legacy*, 9, 1, pp. 19-30 ; Beiner, R., 1990. «Hannah Arendt and Leo Strauss. The uncommenced dialogue», in *Political Theory*, 18, 2, pp.238-254.

<sup>6</sup> Euben, P.J., 2005b, p.162.

la droite ligne de Eric Voegelin et Leo Strauss, pour lesquels le modèle de la *polis* grecque devient un horizon normatif pour le politique<sup>7</sup>. Les portraits de la pensée platonicienne qu'esquissent ces deux théoriciens émigrés sont souvent aux antipodes de celui brossé par Arendt, ce qui rend les comparaisons instructives : elles mettent en exergue les particularités du Platon arendtien. Nous nous adonnerons épisodiquement à de tels exercices lorsque nous analyserons le détail de la lecture arendtienne dans les chapitres 5 à 9.

Avec l'effondrement de la triade religion - autorité - tradition, qui est d'origine romaine, le fil de la tradition est rompu, et la métaphysique, issue de Platon, rencontre sa fin : c'est le totalitarisme qui a révélé l'éclatement de la tradition<sup>8</sup>. Cette situation offre la possibilité de regarder le passé «avec des yeux neufs», parce qu'une brèche s'ouvre alors entre le passée et le futur. Une remémoration critique du passé, qui vise à «apprendre»<sup>9</sup>, mais aussi à élucider le sens originel du politique, peut être donc être entreprise. Il s'agit de libérer notre regard des préjugés fort anciens qui l'entachent toujours, en dépit de la rupture de la tradition. Arendt écrit :

The end of a tradition does not necessarily mean that traditional concepts have lost their power over the minds of men. On the contrary, it sometimes seems that this power of well-worn notions and categories becomes more tyrannical as the tradition loses its living force and as the memory of its beginning recedes ; it may even reveal its full coercive force only after its end has come and men no longer even rebel against it. (...) (Tradition, p.26)

---

<sup>7</sup> Sanchez Munos, C., 2002. «Hannah Arendt : Jerusalem of America ? The foundation of political community», in *Daimon. Revista de Filosofia*, 26, pp.-1-25, p.7.

<sup>8</sup> Arendt, dans ses écrits publiés, ne propose pas de repère temporel bien précis pour situer cette rupture de la tradition : elle se contente d'affirmer qu'elle a été révélée par le totalitarisme. Dans une note au *Journal de pensée* de janvier 1953, elle parle d'une «rupture dans la *successio*, dans la succession des générations qui recevaient l'une de l'autre ce qui était transmis pour le transmettre à leur tour, et qui se tenaient pour ainsi dire la main à travers les siècles en une succession chronologique». Cette «rupture de la génération», poursuit-elle, s'est produite après la Première Guerre mondiale, mais elle n'a pas été «consommée», «parce que la conscience de la rupture présupposait encore la mémoire de la tradition, ce qui rendait par principe la rupture remédiable. C'est seulement après la Seconde Guerre mondiale que la rupture s'est produite, lorsqu'on ne se rendit absolument plus compte qu'il s'agissait là d'une rupture» (*JPI*, XIII, 8, janv. 1953, pp.328-329).

<sup>9</sup> Cf. Taminiaux, J., 1992. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, p.156.

C'est en raison de cette démarche qu'Arendt «revisite» de nombreux penseurs canoniques de l'histoire de la philosophie et de la pensée politique<sup>10</sup>, mais la référence grecque occupe une place particulière dans ce parcours.

Cette Grèce, elle est d'abord philosophique, c'est celle de Platon, qui proclame le primat de la vie contemplative sur la vie active, et qui substitue la vérité à la liberté qui, elle, caractérisait le politique. Car c'est la Grèce «politique» — telle qu'elle l'envisage — qu'Arendt affectionne particulièrement, et dont le symbole par excellence est la *polis*, laquelle incarne à ses yeux l'idéal de l'action politique conduite de concert avec ses pairs. C'est cette «aura politique» qu'elle voudrait insuffler à la politique de son temps : il ne s'agit pas de «reproduire» le modèle historique de la *polis*. Arendt découvre chez Homère, les tragédiens<sup>11</sup>, Thucycide et occasionnellement chez Hérodote, des témoignages de cet âge glorieux de la politique. Cette «Grèce» si inspirante, elle l'envisage également à travers des interprétations qui sont devenues classiques, dont celles de Fustel de Coulanges, Jakob Burckhardt et Werner Jaeger<sup>12</sup>.

Comme le fait remarquer Paul Demont, c'est une Grèce «que l'on a pu un jour qualifier de scolaire» que l'on rencontre chez Arendt. De fait, le passage par le *Gymnasium*, ces institutions d'enseignement secondaires créées au XIX<sup>e</sup> siècle qui consacraient une grande partie des cursus d'apprentissage aux cultures classiques, était encore une marque de distinction sociale pour les jeunes gens issus de la classe moyenne cultivée durant la

---

<sup>10</sup> Cf. Isaac, J. C., 1993. «Situating Arendt on action and politics», in *Political Theory*, 23, 3, p.535. La pensée arendtienne est constamment en dialogue avec d'autres réflexions, qui influencent profondément le développement de ses théories. C'est pourquoi une analyse comme celle de Mewes, qui prétend réinterpréter la pensée arendtienne en vase clos, uniquement à partir d'elle-même, sans tenir compte des influences multiples qui se sont exercées sur celles-ci, de ses «origines intellectuelles», et de l'abondante littérature secondaire sur l'œuvre arendtienne, nous semble inadéquate (Mewes, H., 2009. *Hannah Arendt's political humanism*, Frankfurt am Main, pp.16-17).

<sup>11</sup> Voir l'étude de Pirro, R., 2000. *Hannah Arendt and the politics of tragedy*, DeKalb (Illinois) ; cf. également Euben, P.J., 2005b.

<sup>12</sup> Demont, P., 2001. «Hannah Arendt et la philosophie politique grecque», in Leclant, J. éd., *Tradition classique et modernité*, Actes du 12<sup>e</sup> colloque de la Villa Kérylos, Beaulieu-sur-Mer, 19-20 octobre 2001, p.24.

jeunesse de Hannah Arendt<sup>13</sup>, qui a fréquenté le *Gymnasium* de Königsberg, comme la majorité des enfants de familles juives assimilées de son entourage<sup>14</sup>. La prédilection de Hannah Arendt pour les citations d'auteurs anciens est donc issue d'une habitude acquise durant sa jeunesse et elle est, de ce fait, bien ancrée<sup>15</sup>: elle les cite souvent de mémoire, sans se référer au texte. Elle lit ces classiques dans leur langue originelle, comme elle le faisait notamment dans le séminaire de Heidegger sur le *Sophiste* de Platon<sup>16</sup>. Les notes de travail éditées sous le titre *Journal de pensée* sont truffées de passages d'œuvres grecques, qu'elle commente dans l'une de ses deux langues<sup>17</sup>. Arendt commence à lire le grec à douze ans : son père avait constitué une bibliothèque bien garnie des classiques grecs et latins, dans lesquels elle allait plonger avec enthousiasme<sup>18</sup>. Sa participation à des cercles de traduction de grec témoigne de son affection particulière pour cette langue. Elle réunit chez elle un cercle grec durant ses études secondaires<sup>19</sup>, elle en joint un à Marburg, lors de ses études universitaires, puis de nouveau à New York, durant la période de son œuvre principale<sup>20</sup>.

## 2 - Hannah Arendt et Platon

En octobre 1950, Hannah Arendt écrit à Karl Jaspers que dès qu'elle a complété la correction de *The Origins of Totalitarianism*, elle s'est plongée dans la lecture du

---

<sup>13</sup> Cf. Chapitre 4.

<sup>14</sup> Young-Bruehl, E., 2004. *Hannah Arendt. For love of the world*, New Haven - Londres, 2<sup>e</sup> édition (1980), pp.10 ; 12 ; 27.

<sup>15</sup> Demont, P., 2001, pp.21-22.

<sup>16</sup> Cf. Chapitre 3.

<sup>17</sup> Voir Arendt, H., 2005. *Journal de pensée*, Ludz, U. et Nordmann, I. éd., Courtine-Denamy, trad., Paris, 2 volumes.

<sup>18</sup> Young-Bruehl, E., 2004, pp.9-10.

<sup>19</sup> Young-Bruehl, E., 2004, p.35.

<sup>20</sup> Demont, P., 2001, p.23. Au début des années 1930, avant son départ, pour l'Allemagne, Arendt lit toujours le grec, et elle utilise même des citations en grec en guise de langage codé pour dissimuler aux autorités des informations qu'elle réunit pour le compte du mouvement sioniste, qui concernent l'étendue des actions antisémites dans divers organismes et organisations professionnelles en Allemagne (Young-Bruehl, E., 2004, p.106). Par ailleurs, le cercle de New York est formé de quatre personnes, son éditeur à Viking Books, Denver Lindley, qui est un historien de l'art et un ami, Fredrick M. Clapp, qui est le fondateur de la collection Frick, et la médiéviste Helene Wieruszowski. Ces rencontres ont été importantes pour la référence grecque dans l'œuvre mature : Arendt aurait tiré de ces séances de traduction et de discussion beaucoup de détails qui ont enrichi les notes infrapaginales de ses livres, lesquelles sont non moins intéressantes que le texte principal, estime Young-Bruehl (Young-Bruehl, E., 2004, pp.391-392).

*Politique, des Lois et de la République*, et que «son grec revient doucement»<sup>21</sup>. Les notes de travail contenues dans le *Journal de pensée* permettent d'entrer dans l'intimité de ces lectures. Arendt copie des passages en grec, s'arrête parfois sur un terme, qu'elle définit à sa manière, et commente. Nous avons accès à un véritable atelier de pensée, qui nous permet de comprendre quels textes platoniciens ont particulièrement retenu son attention et comment elle réagit à ceux-ci. Ces notes nous offrent une perspective beaucoup plus vaste sur la lecture arendtienne de Platon que ne le font les écrits publiés considérés seuls, car les commentaires sur Platon y sont souvent succincts. Ceci a deux conséquences : d'une part, les références aux écrits platoniciens semblent parfois hasardeuses, insuffisamment fondées. D'autre part, la brièveté des remarques, souvent limitées à quelques lignes ou quelques pages — sans compter leur redondance occasionnelle —, tendent à minimiser l'importance de la réflexion autour des dialogues pour la trame de l'œuvre arendtienne. Mais l'appel à l'action, qui est le cœur de la réflexion politique d'Arendt, ne serait pas si percutant sans la dénonciation concomitante de la dévalorisation du politique chez Platon. Cette situation n'est pas unique. Platon se fait discret également chez Heidegger, qui l'étudie principalement dans ses cours. Pourtant, il a entretenu un «dialogue» soutenu avec Platon entre les années 1920 et les années 1940, comme l'indiquent plusieurs interprètes des écrits heideggériens<sup>22</sup>. Du côté d'Arendt, les remarques sur Platon contenues dans le *Journal de pensée* sont beaucoup plus nombreuses que celles qui concernent Aristote, mais dans les écrits publiés, c'est la situation inverse. Mais les propos sur Platon qui y figurent ont souvent été précédés de commentaires substantiels dans le *Journal de pensée*, qui permettent de comprendre ce qu'Arendt ne dit pas : de nombreux exemples seront présentés dans les chapitres dédiés à l'analyse par thème de la lecture arendtienne de Platon. La période 1950 à 1953 voit une prolifération des notices qui ont pour sujet les écrits platoniciens : c'est à ce moment qu'Arendt commence à édifier sa pensée politique, telle qu'elle sera mise en forme pour la première fois dans *The Human Condition*. Plusieurs fils de réflexion qui émergent du *Journal de pensée* nous conduisent droit à cet ouvrage.

---

<sup>21</sup>Lettre 105, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 4 octobre 1950, p.234.

<sup>22</sup> Cf. Chapitre 3.



Ces notes ne sont assurément pas les seules qu'aient produites Arendt — ce ne sont que celles qu'elle avait organisées en cahiers numérotés et datés —, mais elles permettent d'appréhender l'itinéraire qu'a emprunté la lecture de Platon. Les premières entrées qui le concernent, échelonnées entre juillet et septembre 1950, portent sur le *Politique*. Dès septembre de la même année, elle prend aussi des notes sur les *Lois*, puis compare certains passages du *Politique* avec ce dialogue, ou avec la *Lettre VII*. Les premières notices sur la *République* apparaissent en mai 1952, tandis que les références au *Politique* se font plus rares et que l'on observe des retours périodiques aux *Lois*. En mai 1953, elle introduit quelques commentaires sur le *Phédon*, dialogue qui lui permet de lier les réflexions sur l'âme au politique. Le *Gorgias* est ajouté en juin 1953, et Arendt se réfère sporadiquement à d'autres dialogues, dont elle n'approfondit pas la lecture, soit l'*Euthyphron*, le *Lachès*, le *Cratyle*, le *Banquet* et le *Phèdre*<sup>23</sup>. Le *Théétète* et le *Protagoras* apparaissent à l'automne 1953, puis le *Sophiste*, en janvier 1955 : rappelons qu'elle connaît bien ce dialogue, en raison de l'enseignement de Heidegger, qu'elle a reçu en 1925. Elle annote le *Criton* et au début de l'année 1958, l'*Hippias majeur* au printemps 1960<sup>24</sup> et le *Théétète* en 1968. Si l'*Apologie de Socrate* n'est commentée qu'en 1958, elle s'y réfère dans «Philosophy and Politics», un texte présenté lors de conférences en 1954. Soulignons que ces dialogues ne sont pas tous mentionnés dans les écrits publiés d'Arendt, mais les passages relégués aux notes de travail nous ont permis à plusieurs moments de clarifier les analyses proposées dans l'œuvre.

Le *Journal de pensée* révèle également comment Arendt aborde les dialogues. Elle s'arrête sur un fragment ou un terme qu'elle trouve particulièrement significatif, le commente, puis propose une explication parfois idiomatique, éloignée du contexte du dialogue et contraire aux interprétations traditionnelles. Le poids de l'analyse repose souvent en totalité sur la traduction idiomatique d'un seul terme : ce qui compte avant tout, ce sont les objectifs de la démonstration<sup>25</sup>. Elle a appris les rudiments de cette

---

<sup>23</sup> Ces dialogues sont mentionnés dans des notes où Arendt s'intéresse aux Idées.

<sup>24</sup> Cf. Chapitre 9, où nous commentons son traitement de ce dialogue.

<sup>25</sup> Demont, P., 2001, p.25. Demont relève plusieurs cas où les traductions proposées par Arendt s'éloignent du sens habituellement reconnu, et où un même terme reçoit différentes significations,

«méthode» chez Heidegger, dont les écrits sont truffés de tels exercices philologiques. Un exemple : Arendt invoque l'étymologie des termes *archein* et *prattein* (voir Chapitre 7) pour prouver que Platon a induit la séparation de la pensée et de l'action, et structuré le politique autour de rapports de domination. Or, ses appuis textuels sont insuffisants pour prouver adéquatement une telle hypothèse. Dans *The Life of the Mind*, Arendt affirme que Platon a l'habitude de présenter ses idées les plus importantes à la manière d'insertions abruptes dans le texte. Les passages en question sont discordants avec le sujet de la conversation, ou le contenu du dialogue : il est donc facile de les en extraire (*LM*, pp.141-142), à entendre, sans faire violence au texte. Mais nous verrons qu'Arendt n'attend pas de telles occasions : elle n'hésite pas à isoler une citation, pour l'interpréter contre le sens du texte.

Envisagée à l'échelle de l'œuvre, la méthode arendtienne n'est pas facile à décrire. Arendt a su s'attirer de nombreuses critiques sur le plan méthodologique, qui lui ont reproché son manque de systématisation, voire de cohérence<sup>26</sup>. Son approche varie en fonction des textes, et s'il lui arrive d'emprunter des outils conceptuels à différentes sciences humaines et sociales, ce n'est pas sans réticence. Elle reproche notamment aux sciences sociales de nier la pluralité et la liberté humaine parce qu'elles abordent les phénomènes humains à partir de théories générales et causales<sup>27</sup>. Plusieurs interprètes se sont efforcés de dégager des parentés théoriques, ou de proposer des qualificatifs pour cerner la méthode d'Arendt. Une position importante — et crédible — est celle de Benhabib, qui estime que la méthode arendtienne se rattache à la phénoménologie de Husserl et de Heidegger<sup>28</sup>, mais

---

qui semblent justifiées par les objectifs des textes dans lesquels elles apparaissent. Cf. pp.30-31; 33.

<sup>26</sup> Pour Buckler, le style non-orthodoxe d'Arendt, qui rend ardue la description de sa méthode, s'explique par le fait qu'elle tente de penser la politique d'une manière qui lui soit fidèle, c'est-à-dire, ancrée dans sa contingence et son humanité. Elle présente un défi aux modes de pensée plus traditionnels (Buckler S., 2011a. *Hannah Arendt and political theory : challenging the tradition*, Edinburgh, pp.3-4).

<sup>27</sup> Baehr, P., 2010. *Hannah Arendt, totalitarianism, and the social sciences*, Stanford, pp.3-4. Cf. également Baehr, P., 2002. «Identifying the unprecedented. Hannah Arendt, totalitarianism and the critique of sociology», in *American sociological review*, 67, 6, pp.804-831.

<sup>28</sup> McCarthy estime que sa stratégie d'interprétation de la tradition chez Arendt s'inspire d'éminents penseurs allemands qui l'ont précédée. D'abord de Kant, qu'elle suit en rejetant le préjugé métaphysique contre le domaine sensible. De Husserl, dont elle reprend l'ambition de mettre un terme à l'emprise des convictions non-examinées en se basant sur des phénomènes

qu'elle se présente comme une «historiographie fragmentée»<sup>29</sup>. Le rapport d'Arendt au passé ne saurait se confondre avec celui de l'historien : il ne prétend pas à la «neutralité», mais se nourrit de «fragments de pensée et d'expériences», qui sont insérés dans un «récit»<sup>30</sup>. Ce serait là la vocation du théoricien politique<sup>31</sup>. Cette approche, qui n'est pas «moderne», implique d'explorer le passé à travers des «exemples historiques choisis». Ceux-ci agissent comme des «idéaux-types», qui visent à stimuler la réflexion plutôt que reproduire fidèlement une réalité historique<sup>32</sup> : c'est la cohérence interne du récit qui prime, et sa finalité<sup>33</sup>.

---

observables. De Nietzsche, dont elle récupère l'entreprise de découvrir les biais qui ont déformé la compréhension traditionnelle de la politique. Enfin, de Heidegger, qui a accusé la tradition occidentale d'avoir suscité l'oubli du véritable sens de l'être : chez Arendt, cet oubli est celui de l'action et de la parole (McCarthy, M.H., 2012, pp.115-116). Contrairement à ces penseurs, cependant, elle ne croit pas que l'on puisse diminuer l'emprise de la tradition en niant simplement sa validité. Si les préjugés dont nous avons hérité ne sont pas exposés et réfutés, ils vont continuer d'exercer leur domination sur notre pensée et nos discours (cf. également p.126).

<sup>29</sup> Benhabib, S., 1990. «Hannah Arendt and the redemptive power of narrative», in *Social Research*, 57, 1, pp.339-340. La parenté phénoménologique est mise en exergue notamment chez Taminaux (1992) et Canovan (Canovan, M., 1994. *Hannah Arendt : a reinterpretation of her political thought*, Cambridge).

<sup>30</sup> Buckler croit que la prédilection d'Arendt pour la forme narrative découle de sa méfiance envers les méthodes des sciences sociales (Buckler S., 2011a, p.45).

<sup>31</sup> Cf. Benhabib, S., 1990, pp.336-340. Pour Benhabib, nous nous définissons à travers l'unification narrative du présent et du passé. L'entreprise du théoricien de comprendre le passé se voit prolongée par le besoin de l'individu qui agit de lier son action et le passé dans un récit de vie cohérent et continu.

<sup>32</sup> McClure précise aussi que cette approche trouverait un précédent chez Machiavel (McClure, K.M., 1997. «The odor of judgment : exemplarity, property, and politics in the company of Hannah Arendt», in *Hannah Arendt and the meaning of politics*, Calhoun, C. et McGowan J., eds., Minneapolis - Londres, p.54). La vision de l'histoire que rejette Arendt est celle qui a été véhiculée par la philosophie de l'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle, laquelle suppose que l'histoire entière tend vers un objectif, un *telos*, qu'elle est asservie à une force en particulier. Cette vision de l'histoire prétend qu'il est possible et désirable de faire des prédictions historiques (King, R.H., 2007. «Arendt between past and future», in *Hannah Arendt and the uses of history. Imperialism, nation, race and genocide*, King, R.H. et Stone, D., eds., New York - Oxford, pp.251-252). L'histoire générale met en scène l'«humanité», qui est une abstraction pour Arendt — elle prône, pour sa part, l'affirmation de l'identité particulière de l'individu dans la politique (cf. Chapitre 7)—, elle serait déterministe, impliquant qu'il existe une vérité sous-jacente au domaine des affaires humaines, et nierait la pluralité. La voie de sortie de cette histoire est la politique, conclut-elle dans une note de travail du mois d'août 1950 (*JPI*, I, 21, août 1950, p.31). Buckler précise que les récits contrairement à l'histoire, distinguent les individus, présentent les «acteurs» et reconnaissent leur capacité à révéler leur caractère unique. La somme de ces récits devient le «livre d'histoire» de l'humanité. Il s'agit de présenter des exemples qui puissent susciter la réflexion (Buckler S., 2011a, p.46). Sur la relation d'Arendt à l'histoire, cf. Kang, T., 2013.

Suite à la rupture de la tradition, l'entreprise de celui qui produit des récits s'apparente à une chasse aux perles, inspirée de l'approche de Walter Benjamin. Cette recherche vise à recouvrer un passé qui n'est pas celui imposé par la tradition — laquelle impose ce qui doit être remémoré, en laissant dans l'oubli d'innombrables expériences —, et qui se présente comme une «histoire des concepts», *Begriffsgeschichte*. Ceci s'accorde aussi avec la phénoménologie husserlienne et heideggerienne, qui envisage la mémoire comme le «souvenir mimétique des origines perdues» des phénomènes contenus dans certaines expériences humaines fondamentales<sup>34</sup>. La narration arendtienne est fragmentaire car elle se veut «rédemptrice», souligne Benhabib. Il s'agit de dépasser ce qui est exhumé, non de le remémorer<sup>35</sup>, car cela impliquerait une forme de «répétition». Buckler souligne que la relation arendtienne aux concepts est «active» : Arendt analyse, s'approprie, critique, déconstruit, transforme et surtout, recontextualise les concepts qui l'intéressent. Une telle entreprise dépasse largement les cadres d'une «histoire» des concepts, qui se limiterait à une remémoration<sup>36</sup>. Nous verrons, dans les chapitres consacrés à la lecture arendtienne de Platon, que ce rapport créateur s'exprime avec force dans son approche des dialogues.

---

«Origin and essence : the problem of history in Hannah Arendt», in *Journal of the History of ideas*, 74, 1, pp.139-160.

<sup>33</sup> Cassin, B., 1996. «Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger», in Abensour, M. et alii, éd. *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, 14-16 avril 1988, Paris, 2<sup>e</sup> édition, pp.22-23.

<sup>34</sup> Benhabib, S., 1990, pp.336-340 ; Cassin, B., 1996, pp.22-23.

<sup>35</sup> Cf. Benhabib, S., 1996. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lanham, p.120. Voir aussi Buckler S., 2011a, pp.45-46.

<sup>36</sup> Buckler estime que la «narration» ne serait qu'une caractéristique formelle de la méthode arendtienne. Dans son contenu, l'approche d'Arendt serait «médiatrice». Elle mettrait en œuvre une série de «modulations», qui lui permettent d'harmoniser, de reconduire à un même niveau, des notions qui ne sont pas réconciliables, par exemple, la pensée et l'action. Les médiations arendtiennes sont d'ordre épistémologique et temporelle, puisqu'elle réfléchit à partir d'une déconstruction de la tradition. Il lance le concept de «modulation narrative», qui serait le procédé qui permet à Arendt de rendre le passé significatif pour le présent. Elle s'inspire de la pensée pré-moderne, où le récit a pour fonction de préserver le caractère unique des événements, et prétend à la validité interprétative en prônant l'impartialité dans la narration (Buckler S., 2011a, pp.37-39 ; 44). La position de Buckler apparaît comme une «variation sur le même thème» en regard de la position de Benhabib. L'accent placé sur les opérations effectuées par Arendt sur les concepts est son apport le plus significatif par rapport à ce dernier. Mais Buckler, avec sa notion de «modulation» semble vouloir justifier théoriquement certaines contradictions ou insuffisances théoriques évidentes chez Arendt. C'est une tendance bien marquée dans la réception de l'œuvre arendtienne : le cas de l'action n'est qu'un parmi d'autres (cf Chapitre 7).

Plusieurs concepts développés par Arendt se sont définis en réplique à des schèmes de pensée, idées et croyances qu'elle estime erronés, défailants, voire funestes<sup>37</sup> : elle réfléchit souvent «en négatif»<sup>38</sup>. Si certains de ses concepts semblent flous, ou insuffisants au niveau théorique — c'est le cas notamment de l'action, et par moments de la pensée, qui se confond avec le jugement et la conscience —, leur clarté et leur cohérence apparaissent nettement lorsque nous les confrontons à leurs opposés. Ainsi, le sens du concept d'action émerge en regard du totalitarisme, tandis que ses contours sont esquissés, en négatif, par la pensée de la fabrication, dont l'origine est attribuée à Platon (Chapitres 7 et 8). La définition de la pensée devient plus nette lorsqu'elle est placée en contraste avec le dogmatisme et l'idéologie (Chapitres 6 et 9).

Arendt entreprend de démanteler certaines notions galvaudées par la tradition, qui exercent encore une emprise sur nos conceptions du politique et de la moralité sans que nous en soyons conscients, dans le but d'en recouvrer le sens premier, et surtout, d'appréhender les expériences qui les ont inspirées<sup>39</sup>. Une fois libérées des nombreuses interprétations, transformations, voire déformations imposées par la succession des siècles, certaines notions comme l'autorité, l'action ou la pensée peuvent être examinées à nouveau, et devenir inspirantes. C'est souvent dans les dialogues platoniciens qu'Arendt découvre la première formulation, ou «intuition», de certains concepts politiques, et parfois éthiques, qu'elle analyse. Son examen de la tradition occidentale, de son propre aveu, formulé dans *The Life of the Mind*, est apparenté à l'entreprise qui caractérise l'œuvre précoce de Heidegger : le démantèlement de la métaphysique.

I have clearly joined the ranks of those who for some time now have been attempting to dismantle metaphysics, and philosophy with all its categories, as we have known them from their beginning in Greece until today. Such dismantling is possible only on the assumption that the thread of tradition is broken and that we shall not be able to renew

---

<sup>37</sup> Caloz-Tschopp décrit l'entreprise d'Arendt comme un «travail de résistance», elle n'élabore pas un système philosophique. Caloz-Tschopp, M.-C., 2008. *Résister en politique, résister en philosophie : avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*, Paris, p.54.

<sup>38</sup> Cf. Chapitre 7, notes infrapaginales pour une discussion sur ce sujet.

<sup>39</sup> Cf. «Preface», in *Between past and future*, p.15 ; *LM*, p.104. McCarthy décrit l'entreprise arendtienne comme un «humanisme politique», démarche qui est l'étape préalable à l'édification d'une pensée authentique du politique qui puisse se recentrer sur l'action et s'ériger, plus ou moins ouvertement, contre la tradition telle que l'envisage Arendt (McCarthy, M.H., 2012, pp.57 ; 115).

it.(...) The dismantling process has its own technique, and I did not go into that here except peripherally. What you then are left with is still the past, but a fragmented past, which has lost its certainty of evaluation. (...) It is with such fragments from the past, after their sea-change, that I have dealt here. That they could be used at all we owe to the timeless track that thinking beats into the world of space and time. (*LM*, p.212)

Pour Arendt, l'impact de Platon sur la tradition occidentale n'a pas été que théorique : il s'est répercuté sur les expériences qui l'ont jalonnée. Cette croyance était dans l'esprit du temps, puisqu'on la rencontre aussi chez Eric Voegelin, autre penseur émigré, mais dans un tout autre esprit. Voegelin attribue à Platon une volonté de réforme politique, qui vise à «renouveler l'ordre de la civilisation hellénique à travers l'amour de la sagesse». Il croit que c'est cette tentative, qui témoigne de la résistance de Platon au désordre de son temps, qu'il importe de considérer, plutôt qu'une soi-disant «philosophie» ou «doctrine» platonicienne<sup>40</sup>.

His effort was a failure in so far as his dreams of an Hellenic empire, in the form of a federation under an hegemonic *polis*, infused by the spirit of the Academy, could not be realized. The unification of Hellas came through the power of Macedonia. Nevertheless, it was a success, probably beyond any expectations entertained by Plato at the time when he founded the Academy, in as much as is in dialogues he created the symbols of the new order of wisdom, not for Hellas only, but for all mankind<sup>41</sup>.

Cet impact bénéfique sur l'humanité, ce rôle de champion de l'ordre que Voegelin prête à Platon contraste avec le sombre portrait tracé par Arendt. Le mépris platonicien du politique s'exprime dans toute sa force dans le gouvernement des philosophes, affirme Arendt dans une note au *Journal de pensée* de septembre 1950. La philosophie a mis le

---

<sup>40</sup> Voegelin, E., 1957. *Order and History. 3. Plato and Aristotle, s. l.*, p.5. «Philosophy is not a doctrine of right order, but the light of wisdom that falls on the struggle (...)». L'ordre juste de la *polis* n'est pas présenté sous la forme d'un État idéal. Voegelin estime que Platon, dans la *République*, ne propose pas un modèle, mais des paires de concepts. À chaque élément de l'ordre souhaité correspond une caractéristique du désordre ambiant, par exemple, la justice et l'injustice. C'est son acte de résistance, dont il émerge victorieux. L'élément positif de ces paires est au fondement du langage philosophique de la civilisation occidentale, tandis que la portion négative a généralement été oubliée. Par exemple, nous ne pouvons traduire par un terme exactement équivalent le *polypragmosyne*, opposé de la justice, ou le *philodoxos*, opposé du philosophe (p.65).

<sup>41</sup> Voegelin, E., 1957, pp.5-6.

politique sous son joug : la dualité du monde sensible et intelligible implique une infériorité ontologique du politique, et suggère que celui-ci doive se conformer au transcendant (*JPI*, I, 31, sept. 1950, pp.37-38)<sup>42</sup>. Platon a non seulement dévalorisé la politique, mais il lui a retiré sa grandeur en la reléguant au rang des activités nécessaires. Cette conception du politique s'est transmise au cours des siècles subséquents, pour se renforcer à l'ère chrétienne. Elle a conditionné les expériences du politique, puisqu'aucune activité politique «authentique» au sens d'Arendt, c'est-à-dire, axée sur la participation et la pluralité, n'a vu le jour depuis, sauf dans le cadre exceptionnel, et éphémère, des révolutions<sup>43</sup>. Faisant écho aux débats sur la pensée politique de Platon qui sévissaient de son temps<sup>44</sup>, Arendt interprète — implicitement — l'idéalisme politique platonicien comme l'impulsion d'une volonté de concrétiser les «cités idéales» décrites dans la *République* et les *Lois*<sup>45</sup>, d'où sa tendance à condamner Platon comme le penseur d'une politique autoritaire, voire holiste, ou même de l'anti-politique<sup>46</sup>. Ainsi, les régimes autoritaires modernes seraient apparentés, ne serait-ce que d'une manière lointaine, à ces idéaux platoniciens. Il n'y aurait qu'un pas à franchir pour suggérer que Platon puisse être un ancêtre du totalitarisme, bien qu'Arendt s'y refuse<sup>47</sup>: mais c'est pourtant ce que suggèrent, implicitement, sa volonté de mettre au jour les préjugés anciens face au politique, et ses critiques acerbes de la pensée politique platonicienne.

---

<sup>42</sup> Le *Politique* est l'un des premiers dialogues platoniciens qui ait pu influencer cette interprétation. Arendt se réfère aux analogies du pasteur et du troupeau, puis du tissage, qui sont employées afin de parvenir à une compréhension de ce qu'est le politique. Elle estime que le fait que Platon ait recours à des analogies tirées du réel, afin de parvenir à des définitions, démontre qu'il instrumentalise le réel (*JPI*, I, 31, sept. 1950, pp.37-38).

<sup>43</sup> Cf. Chapitre 7.

<sup>44</sup> Cf. Chapitre 4.

<sup>45</sup> Cf. Planinc, Z., 1991. *Plato's political philosophy. Prudence in the Republic and the Laws*, Colombia - Londres, pp.1 ; 3.

<sup>46</sup> Arendt illustre donc l'un des deux présupposés que l'on rencontre dans plusieurs lectures contemporaines de Platon, tels que les présente Pradeau : «(...) le premier affirme que la politique suppose la démocratie, et qu'en rejetant la démocratie on sort de la demeure politique ; le second désigne la démocratie comme un «impensable», dans la mesure où, en soutenant que la démocratie athénienne et les formes contemporaines sont radicalement différentes, on évacue la pertinence politique des critiques de la démocratie, telles celles de Platon» (Pradeau, J.-F., 2005. *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Naples, p.39).

<sup>47</sup> Cf. Lettre 109, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 4 mars 1951, pp.243-244 (citée au Chapitre 1).

Chez Arendt, la lecture de Platon se décline en plusieurs thèmes, qui feront l'objet d'analyses détaillées dans les chapitres de la deuxième section de cette étude. Arendt envisage toute la pensée platonicienne à travers le prisme de la théorie des Idées, qui en serait le cœur : nous aborderons donc ce thème en premier lieu (Chapitre 5). Les Idées sont aussi sous-jacentes au conflit de la vérité et de l'opinion, auquel se superpose l'antagonisme de la philosophie et de la politique (Chapitre 6). C'est encore sur les Idées que s'appuie la politique tyrannique de Platon, qui suppose le triomphe de la pensée sur l'action. Cette politique s'édifie selon trois mécanismes particuliers, que nous analyserons en détails : la séparation de la pensée et de l'action, la confusion entre les sphères privée et publique, et l'imposition de l'autorité comme principe central du politique (Chapitre 7). Le chapitre suivant exposera la stratégie qui aurait permis à Platon d'éliminer l'action du politique, la pensée de la fabrication (Chapitre 8). Ces thèmes esquissent un rapport d'opposition à la pensée platonicienne, mais cette impression s'estompe lorsque l'on considère les liens entre pensée et politique (Chapitre 9).

La critique de Platon sert le projet de valoriser la politique de l'action telle que l'envisage Arendt. Cependant, nous la voyons aussi, par moments, s'appropriier certaines réflexions platoniciennes, ou des traits considérés caractéristiques du corpus platonicien, sans qu'elle n'admette cette influence positive. C'est également le cas de sa relation à la pensée de Heidegger, que nous aborderons au Chapitre 3 et dans les chapitres thématiques, puis à celle de Marx : ces lectures ont été bien étudiées<sup>48</sup>. Quant à la philosophie platonicienne, les emprunts sont particulièrement sensibles dans l'analyse de la pensée. Le modèle de pensée authentique, critique, à la fois éthique et politique, qu'Arendt découvre dans les dialogues, est incarné par la figure de Socrate<sup>49</sup>. Dans un autre ordre d'idées, le refus d'Arendt de proposer des conclusions fermes et claires, puis sa manière d'inviter le lecteur à conclure pour lui-même, rappellent étrangement l'aporétisme des dialogues. L'entreprise

---

<sup>48</sup> Sur Marx, cf. «Préface». Sur Heidegger, cf. «Préface», Bibliographie et Chapitre 3.

<sup>49</sup> Villa souligne que l'adoption, par Arendt, d'une «conception socratique de la citoyenneté» ébranle la vision selon laquelle sa théorie politique serait une extension, ou une révision, de la tradition civique républicaine (Villa, D.R., 1998. «The philosopher versus the citizen. Arendt, Strauss and Socrates», in *Political theory*, 26, 2, p.156 ; sur la notion de «citoyenneté socratique», cf. Villa, D.R., 2001. *Socratic Citizenship*, Princeton - Oxford).



arendtienne renvoie aussi un reflet de la maïeutique. Analyser des idées reçues ou des courants de pensée bien ancrés, les déconstruire en recouvrant leur «signification première», pour libérer le regard actuel de certains préjugés qui l'encombrent, lui permettre de s'ouvrir à l'expérience et nous conduire à «penser ce que nous faisons», tout cela n'évoque-t-il pas — sans compter l'influence du démantèlement de la métaphysique de Heidegger — l'activité de Socrate ? Arendt a su tirer profit également de l'ouverture et de la flexibilité que permet la pensée platonicienne, bien qu'elle ne la reconnaisse pas explicitement : la forme du dialogue apparente la philosophie à une quête continue. Ainsi, Arendt se permet d'appliquer et d'adapter la réflexion présentée dans les dialogues aux contextes et questions qui la préoccupent<sup>50</sup>.

Si Arendt souligne à maintes reprises le caractère déterminé, fermé, de la pensée platonicienne, il est difficile d'échapper à l'impression que sa propre lecture de cette philosophie, qui est très sélective, s'envisage ainsi. On rencontre chez Arendt un Platon stéréotypé, presque caricatural. Un Platon qui énonce des dogmes, et dont la réflexion a perdu toute dimension éthique. La lecture arendtienne, comme le souligne Sallis, confère aux textes platoniciens un effet utopique<sup>51</sup>. Même J. Kohn, un interprète sympathique d'Arendt, notait que c'est avec «beaucoup d'imagination» qu'elle a lu Platon<sup>52</sup>. Mais cette lecture a aussi été influencée par une série de facteurs externes, que nous examinerons dans les deux prochains chapitres : certains tiennent à sa relation intellectuelle à Martin Heidegger (Chapitre 3), d'autres, au contexte global de la réception de Platon (Chapitre 4).

---

<sup>50</sup>Cf. par exemple Neschke-Hentschke, A., 2012. «Platon, penseur de la liberté effective. Les utopies modernes et le réalisme platonicien», in *Études platoniciennes*, IX, pp.83 sq.

<sup>51</sup> Sallis remarque que la lecture d'Arendt, qui affirme l'utopie platonicienne, parvient à ce résultat par sa manière de lire les textes, ou de ne pas les lire, ou de refuser de les lire. Elle est conditionnée par une certaine économie face aux textes, qui fait converger tous les éléments vers l'orientation de départ (Sallis, J., 2004. *Platonic legacies*, Albany, pp.28-30).

<sup>52</sup> Kohn, J., 1990. «Thinking - Acting», in *Social Research*, 57, 1, p.106.

Depuis l'Antiquité, la pensée platonicienne a donné lieu à des courants d'interprétation variés, souvent antithétiques, qui s'expliquent par une diversité de facteurs. Certains sont généraux, et attribuables à l'époque de réception, par exemple, ses caractéristiques sociopolitiques, ou une configuration intellectuelle particulière (prenons le nazisme comme exemple dans le cas du XX<sup>e</sup> siècle), tandis que d'autres sont dus aux tendances propres à la philosophie, et à la succession des écoles (pensons au néo-kantisme, à la phénoménologie, ou aux approches issues de la philosophie analytique), alors que certaines données sont éminemment subjectives, comme les convictions et les penchants individuels des chercheurs. Toute position philosophique est donc délicate à analyser, sans compter que les études platoniciennes sont encore traversées de débats sur des sujets aussi fondamentaux que son unité : les dialogues doivent-ils être abordés comme un tout, ou envisagés en sous-groupes, selon un découpage thématique ou chronologique ? Une possible distinction entre un contenu socratique, et un apport proprement platonicien, est encore en question, tandis que, par exemple, le sens du «programme politique» de Platon ne fait toujours pas l'objet d'un consensus. La lecture de Hannah Arendt touche à certaines de ces questions cruciales pour l'interprétation de Platon, et ses positions ne sont pas toujours cohérentes. En raison de la complexité de la tradition d'interprétation, et des nombreuses réappropriations du corpus platonicien, les critères pour considérer une lecture de Platon comme adéquate, ou inadéquate, sont particulièrement difficiles à établir : cette entreprise dépasse les cadres limités de la présente étude. Cependant, il sera instructif de comparer les propos d'Arendt aux positions les plus répandues sur les questions qu'elle aborde, et à d'autres lectures contemporaines, afin de mieux cerner les points sur lesquels ils sont les plus idiomatiques.

Dans l'œuvre publiée, la lecture de Platon repose pour l'essentiel, sur une poignée d'extraits issus d'un corpus restreint de dialogues, dont les notes de travail nous donnent un bon aperçu. Parmi ceux-ci, figurent au premier plan ceux qui sont traditionnellement considérés politiques. Il s'agit de la *République*, le *Politique* et les *Lois* : Arendt fait parfois référence également à *Gorgias*, *Critias*, *Phèdre*, l'*Apologie*, puis le *Banquet*. À cette sélection s'ajoute l'*Hippias majeur*, le *Théétète*, puis *Le Sophiste*, qui apparaissent

épisodiquement dans les réflexions tardives sur la pensée. Les discussions et mentions de la pensée platonicienne ne prennent pas toujours une forme systématique dans les écrits d'Arendt : ces commentaires apparaissent parfois brutalement, sans préambule, au cœur d'une discussion qui porte sur la politique contemporaine. Leur insertion peut paraître forcée, comme un ajout spontané greffé à une pensée minutieusement tissée. Ceci est d'ailleurs caractéristique du style de Hannah Arendt, dont la réflexion écrite ne suit pas toujours une tangente linéaire : elle effectue des allers-retours, s'enchevêtre parfois excessivement sur un détail, formule des conclusions importantes en plein cœur de la démonstration, et termine en faisant mine de ne pas conclure. Les notes du *Journal de pensée* indiquent plutôt que les références à Platon, qui semblent insérées dans le texte de manière aléatoire, ne sont que l'expression synthétique d'une réflexion plus soutenue.

Si nous tentons d'évaluer le rapport d'Arendt à la pensée ancienne, et notamment à Platon, sur la base de son exactitude historique, ou des critères propres à la recherche philologique, la conclusion suivante est inévitable : bien que ses lectures des anciens s'accordent avec certaines lignes majeures d'interprétation, elles sont partielles, partiales, déforment et utilisent le texte en le décontextualisant, sans compter qu'elles sont parfois franchement contradictoires. En ce qui a trait à la lecture de Platon, les exemples sont nombreux : nous les examinerons en détail dans les Chapitres 5 à 9. Mais s'arrêter à ce constat impliquerait de refuser d'entreprendre la démarche que nous nous proposons d'amorcer, qui vise à comprendre comment Arendt lit et interprète les textes platoniciens, pourquoi elle le fait de cette manière, quelles sont les motivations de cette lecture, et enfin, quels sont ses effets sur le développement de sa propre pensée. Il ne s'agit pas simplement d'évaluer si elle a raison ou tort : en plus d'exhiber un fil de pensée, nous espérons comprendre, dans la mesure du possible, à quoi ressemble l'atelier de pensée arendtien, à partir de ce cas particulier. Mais la lecture arendtienne de Platon se présente aussi comme une étude de cas qui nous sert à appréhender la préoccupation plus générale qui est à l'origine de cette étude. Nous souhaitons comprendre ce qui a conduit certains penseurs d'après-guerre à se tourner vers la pensée grecque, et comment cette référence a influencé leur lecture du présent et du passé récent, sur la toile de fond du traumatisme politique, économique, social et humain de la Seconde guerre mondiale. Que cherchaient-

ils en se tournant vers la Grèce antique, que l'arsenal de théories sociologiques, psychologiques politiques, économiques et philosophiques alors disponibles ne pouvait leur offrir ? Nous ne pourrions répondre que très partiellement et imparfaitement à cette question dans le cadre de la présente thèse.

Considérons un exemple général, et bien connu, pour illustrer le rapport particulier de Hannah Arendt au passé grec et à la philologie : il s'agit de sa présentation de la *polis* grecque. La *polis*, chez Arendt, incarne la politique participative et directe, caractérisée par l'esprit agonale et la *philia* politique. Elle est associée à une vision idéalisée de la démocratie athénienne. Son importance dans la réflexion politique arendtienne tient à ce qu'elle est la première expérience politique de ce type, et que, par conséquent, elle en a été l'incarnation la plus vive, la plus intense, avant qu'elle ne subisse la distorsion opérée par la philosophie<sup>53</sup>. Cette conception s'harmonise à l'idéal que décrit le modèle de la démocratie participative moderne, qu'Arendt a d'ailleurs contribué à populariser<sup>54</sup>, et elle n'est pas incompatible avec une certaine manière d'envisager la *polis* et la politique grecque qui était encore courante au moment où écrit Arendt. Mais elle s'accommode mal des analyses produites depuis les années 1980, qui mettent en exergue l'écart entre ce portrait et ce que révèlent les données historiques<sup>55</sup>. La vision proposée par Arendt a d'ailleurs été reçue avec circonspection dans le champ même des études arendtiennes<sup>56</sup>.

Campbell relève une série de déformations historiques qui conditionnent le modèle de la *polis* chez Arendt. Elle propagerait, à tort, l'image d'un *demos* athénien foncièrement urbain, d'une population globalement enthousiaste face à la participation politique, et qui

---

<sup>53</sup> Villa, D.R., 2005, p.9.

<sup>54</sup> Campbell, B., 1989. «Paradigms lost. Classical Athenian politics in modern myth», in *History of Political thought*, 10, 2, p.p.190.

<sup>55</sup> Campbell, B., 1989, , p.190.

<sup>56</sup> Villa, D.R., 2008a. *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, David, C. et Munnich, D., trads., Paris, p.268. Sur cette base, Arendt a pu être qualifiée d'élitisme, par des interprètes comme Hannah Pitkin et Sheldon Wolin, parce son portrait de la politique grecque et de l'action, apparaissent exclusifs. Ces critiques soulignent la tension inévitable entre ce portrait et l'impulsion plus populaire de la démocratie participative (moderne). Les nombreuses accusations dont Arendt a fait l'objet sont réfutées par R.T. Tsao, 2002, p.97. Sur les débats entourant l'action et la conception du politique chez Arendt, Cf. Chapitre 7.

aime se réunir pour discuter longuement de questions politiques. Arendt passe souvent sous silence le caractère exclusif de la démocratie athénienne, qui, outre la mise à l'écart des femmes et des enfants, que souligne Arendt, est basé sur des critères économiques<sup>57</sup>. Notons également que les points de repère temporels qu'elle utilise sont vagues : les actions des héros d'Homère, et la participation politique démocratique sont confondues dans une même grande «époque», qu'elle qualifie de «pré-philosophique», terme qui ne se comprend qu'en référence à la transformation du sens du politique par Platon. Historiquement, si l'Athènes classique aurait bel et bien assisté à un «déclin» de la participation politique, celui-ci serait la conséquence d'une conjugaison de facteurs historiques et politiques, comme la guerre du Péloponnèse, le déclin de l'impérialisme athénien, la prédominance des démagogues à l'assemblée et les révolutions oligarchiques, plutôt que l'effet d'une «révolution philosophique», totalement imaginaire.

Quel objectif poursuit donc Arendt avec son portrait idéalisé, magnifié, de la *polis* et de la politique grecque ? Cet objectif est didactique : il ne s'agit pas, contrairement à ce qu'on pu prétendre certains interprètes, d'échafauder un plan à mettre en œuvre. Nous pouvons faire le même constat sur la cité décrite par Platon dans la *République*<sup>58</sup>, bien qu'Arendt se plaise à suggérer le contraire. Chez celle-ci, le modèle de la *polis*, qui incarne la politique, s'envisage comme une réplique au totalitarisme<sup>59</sup>, et il pourrait même se

---

<sup>57</sup> Campbell, B., 1989, pp.193 ; 200-201.

<sup>58</sup> McCarthy souligne que l'on rencontre un modèle semblable chez une figure qu'Arendt apprécie particulièrement, Saint-Augustin, dans *La Cité de Dieu*. Le «*pathos* du déclin» qui s'exprime chez Augustin n'est pas sans lien avec celui de Platon, qui «pense» la *polis* au moment où elle est en déclin. La réflexion augustiniennne coïncide avec une période de grande turbulence : le sac de Rome par les Vandales est récent, et Augustin sent que les jours de l'Empire sont comptés. Comme Platon, il répond à la ruine de la cité temporelle en évoquant l'image d'une république éternelle : la citoyenneté véritable se situe dans la république idéale, ou dans la cité de Dieu. Ils semblent croire l'un et l'autre qu'une cité juste et éternelle est la seule qui soit digne de ce nom. Il souligne que les entreprises de réflexions des modernes s'inscrivent également dans la suite immédiate d'événements majeurs : les pensées de Kant, Burke, Hegel et Marx s'inscrivent dans le sillon de la Révolution française, tandis que la réflexion du XX<sup>e</sup> siècle est stimulée par le totalitarisme. C'est pour cette raison que la philosophie politique doit être envisagée à la lumière de l'histoire (McCarthy, M.H., 2012, pp.26-27). Si Arendt récupère quelques concepts présents chez Augustin pour réfléchir l'action politique, par exemple la natalité (cf. Chapitre 7), elle ne mentionne jamais sa cité imaginée.

<sup>59</sup> Euben, P.J., 2005b, p.162.

présenter comme une solution de rechange à l'utopie marxiste<sup>60</sup>, voire, au libéralisme classique. Cette exaltation de la citoyenneté active, canalisée dans l'évocation de la *polis* grecque, serait une stratégie pour appeler à la reconnaissance de la dignité et de la raison d'être propres au citoyen et à la cité, qui fait défaut dans le monde moderne<sup>61</sup>. Devant cette incapacité, ou cette indifférence, qui concerne à la fois la théorie et la politique moderne, Arendt se tourne vers la réflexion antique, où la *lexis* et la *praxis* étaient reconnues comme le propre de l'homme, contre la célébration moderne d'*animal laborans*, qui a pris la place du *zoon politikon*<sup>62</sup>. Dietz décrit admirablement la fonction du portrait idéalisé dépeint par Arendt :

In the aftermath of this ultimate evil, Arendt created a powerful, iridescent image that counters the «reality of persecution» that had decimated the Jews and in its aftermath robbed the Germans of 'all spontaneous speech and comprehension, so that now... they are speechless, incapable of articulating thoughts and adequately expressing their feelings. Perhaps we should not be surprised to learn that the resplendent and healing image that Arendt fashions in *The Human Condition* — the image of the public realm as «the space of appearances» — draws its own light from the transfiguring glow of Thucydides' luminescent Periclean *polis*<sup>63</sup>.

Ceci nous conduit à la question suivante : comment Arendt construit-elle cette image ? Elle s'appuie, en premier lieu, sur l'«Oraison funèbre» de Périclès, l'un de ses textes de prédilection pour appréhender la politique participative de la *polis*, antérieure à Platon : c'est un écrit patriotique, propagandiste. Elle s'inspire aussi, par moments, des poèmes homériques<sup>64</sup> et de la tragédie. Comme l'ont remarqué plusieurs interprètes, ses discussions sur la politique et l'action déploient un langage et une imagerie truffés de

---

<sup>60</sup>Campbell, B., 1989, p.191. «To those put off by rhetorical excesses of Marxist eschatology the Greek participatory myth holds out an alternative golden age, located in a past remote though comfortably familiar. Here, as in Marx-Engels version, people inhabit a community in which they pass their abundant leisure hours shaping their lives by their public discussions and choices.»

<sup>61</sup>Campbell, B., 1989, pp.190-191.

<sup>62</sup>McCarthy, M.H., 2012, p.36.

<sup>63</sup>Dietz, M.G., 2005. «Arendt and the Holocaust», in Villa, D.R., éd., 2005. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York, pp.92-93.

<sup>64</sup>Dietz note que Nietzsche, dont s'est inspiré Arendt, a aussi réfléchi autour d'Homère et de Thucydide, bien qu'il ait tiré de ces textes des conclusions opposées à celles d'Arendt (cf. note supra).

références au théâtre<sup>65</sup>. La «fonction» de l'Athènes idéalisée par Thucydide dans l'Oraison funèbre telle que la décrit Dietz pourrait s'appliquer à l'usage que fait Arendt du modèle de la *polis* : il s'agit, suite à des traumatismes politiques et sociaux majeurs, de ranimer l'espoir, en présentant un horizon imaginaire nourri des souvenirs d'un passé glorieux, antérieur au traumatisme. Celui-ci permet d'édifier une image inversée, une «contre-mémoire», qui puisse annuler l'emprise des événements douloureux, et miner la possibilité de leur résurgence<sup>66</sup>. Arendt est bien consciente des limites de ce modèle pour notre époque, et de l'impossibilité pratique de raviver la démocratie directe dans les grands États modernes : elle tente d'ailleurs de pallier ses déficiences en faisant appel à d'autres notions et expériences, notamment les concepts de fondation et de législation, qui sont d'origine romaine<sup>67</sup>, puis les expériences des révolutions modernes. Dans cette entreprise de «remémoration», Platon se présente plus souvent comme un adversaire que comme une source positive d'inspiration chez Arendt.

### 3 - Platon, Socrate et Aristote

Afin de bien comprendre le contexte philosophique dans lequel Arendt situe Platon, nous devons considérer deux points essentiels. D'abord, comment elle conçoit la distinction entre Platon et Socrate. Ensuite, quelle est son évaluation de la pensée aristotélicienne, en elle-même et en regard de la philosophie de Platon.

---

<sup>65</sup>Cette particularité fait l'objet de longs développements chez Villa, D.,R. 2008a. Euben suggère que de nombreux aspects de la pensée d'Arendt peuvent être éclairés grâce aux lentilles de la tragédie (Euben, P.J., 2005b, p.159) : «Arendt's thought, for all its «optimistic» emphasis on beginnings and natality, retains a tragic sensibility articulated in Sophoclean drama. This sensibility is central to her dramatization of modernity and helps constitute the kind of political thinker she represents herself as being. (...) many of the central themes in Arendt's work — heroism and greatness, public and private, judgment and impartiality, the importance of speech and action and the unpredictability of the latter with the attendant need for forgiveness and promises — are also the subjects of Greek tragedy as text and as performance» (pp.152-153).

<sup>66</sup>Dietz, M.G., 2005, p.92.

<sup>67</sup>Taminiaux, J., 2005, p.176. Sur le rapport d'Arendt aux Romains, cf. Hammer, D., 2004. «Hannah Arendt and Roman political thought», in *Political Theory*, 30, 1, pp.124-149.

## *Platon et Socrate*

La distinction généralement nette qu'Arendt établit entre Platon et Socrate s'explique par sa conception globale de l'œuvre platonicienne, ainsi que par sa conviction qu'il existe des différences philosophiques majeures entre ces deux figures marquantes de la tradition de pensée occidentale. Arendt adopte la position des tenants d'une division chronologique du corpus platonicien, qui distinguent d'abord des dialogues précoces, qui se caractérisent par leur caractère aporétique, et dans lesquels Platon transmet la pensée de Socrate. Les sujets abordés sont simples, ils concernent la vie quotidienne et les choses que chacun peut expérimenter (cf. *LM*, p.170 ; *Thinking*, pp.171)<sup>68</sup>. Les dialogues moyens et tardifs seraient plus théoriques, la pensée de Platon proprement dite s'y exprimerait plus franchement, qu'elle soit communiquée ou non par l'intermédiaire de Socrate. Le maître de Platon s'y fait plus discret, et bientôt, il n'apparaît plus. Ces dialogues proposent des définitions de concepts tels que le bonheur, le courage, la justice, ou encore les Idées (cf. *LM*, p.170 ; *Thinking*, pp.171). Ainsi, Arendt estime que puisque le *Gorgias* a été écrit peu après que Platon se soit trouvé à la tête de l'Académie, et qu'il se termine par un mythe de l'au-delà, à la manière de la *République*, il ne compte pas parmi les dialogues socratiques (*Thinking*, pp.180-181).

Pour Arendt, le Socrate de Platon n'est pas le Socrate «historique» : elle estime que Platon transforme Socrate en modèle, de la même manière que l'on édifie un «type idéal»<sup>69</sup>, c'est-à-dire en s'autorisant une liberté avec les données factuelles. Mais elle ne s'embarrasse guère des débats qui entourent le Socrate historique (*Thinking*, p.169). Si Platon «construit» un Socrate qui sert ses fins théoriques, Arendt ne procède pas différemment. Le Socrate arendtien est façonné dans un objectif spécifique, celui d'incarner la conjugaison de la pensée et de la politique, ou de l'action, qui seraient

---

<sup>68</sup> Cf. également *JP2*, XXV, 82, août 1968, p.886.

<sup>69</sup> «(...) my belief that there exists a sharp dividing line between what is authentically Socratic and the philosophy taught by Plato. The stumbling block here is the fact that Plato used Socrates as *the* philosopher, not only in the early and clearly «Socratic» dialogues but also later, when he often made him the spokesman for theories and doctrines that were entirely un-Socratic. In many instances, Plato himself clearly marked the differences (...)» (*LM*, p.168). Il lui arrive, occasionnellement, de se référer à Xénophon lorsqu'elle évoque Socrate.



scindées au tout début de notre tradition de pensée (cf. *LM*, p.167), chez Platon, alors même que Socrate n'a jamais voulu se mêler de politique. Socrate se présente donc comme le penseur authentique, le contre-exemple de Platon, qui est le «penseur professionnel», dogmatique (Chapitre 9).<sup>70</sup>

Mais Socrate incarne aussi un point de rupture historique : comme le souligne Cassin, il est «le» présocratique, qui représente la «charnière entre ce qui est préphilosophique-politique et philosophique», et il n'est pas dépourvu de traits sophistiques<sup>71</sup>. Ce sophiste, c'est celui qui «fait passer du penser au juger, par l'effet libérateur de la critique, liée au «deux-en-un », à l'exigence de conformité avec soi-même»<sup>72</sup>. Ce Socrate, qui, chez Arendt, pratique une dialectique inhabituelle, comprise comme échange des opinions, pratique plutôt le *dokei moi* sophistique, souligne Cassin<sup>73</sup>. Ainsi, Arendt instrumentalise Socrate, comme elle instrumentalise Platon, tout comme Platon, de son temps, instrumentalisait Socrate.

Dans les dialogues, seuls les interlocuteurs de Socrate présentent une opinion, qui est démantelée progressivement par celui-ci jusqu'à ce qu'elle soit entièrement détruite et ce,

---

<sup>70</sup> Dans le *Journal de pensée* (*JP2*, XXI, 1, janv. 1955, pp.707-708), Arendt établit la distinction entre Platon et Socrate en s'appuyant exclusivement sur sa lecture du *Sophiste*, alors même que Socrate ne participe pas à la discussion, ce qu'elle relève elle-même d'ailleurs. Elle distingue quatre points sur lesquels Platon s'érige contre Socrate. D'abord, chez Platon, la méthode socratique vise à solliciter l'accord de l'interlocuteur sur une vérité déjà développée : il s'agit de s'assurer de son «contrôle». Il est invité par Socrate à le suivre dans son exposition. L'objectif n'est pas d'obtenir une vérité de l'interlocuteur (*Sophiste*, 243). Ensuite, la présentation du sophiste comme celui qui confond les autres dans des contradictions est appliquée à Socrate (268). De plus, celui-ci présente les qualités du sophiste : il purifie les gens de leurs opinions (231), il «fait la chasse aux hommes» (222). (Dans ce passage du dialogue, il est question de la capture des animaux, sauvages puis apprivoisés : l'homme compte parmi les seconds. C'est dans ce contexte que la chasse à l'homme est évoquée. L'Étranger mentionne, au nombre des techniques violentes de capture, la piraterie, la chasse aux esclaves, la tyrannie et tout ce qui relève de la guerre. Mais il évoque ensuite les discours judiciaires, les discours politiques, les conférences privées, qui sont englobés par le nom «d'une seule technique, celle qui captive par la persuasion». (Platon, *Sophiste*, 222 b-d). Platon, *Sophiste*, in *Platon. Œuvres complètes*, Brisson, L., dir., Cordero, N.L., trad., Paris (2008).) Arendt conclut la note indiquant que «c'est Parménide et non pas Socrate qui est le père de Platon !!» (236)

<sup>71</sup> Cassin, B., 1996, p.29.

<sup>72</sup> Cassin, B., 1996, p.34. Cf. Chapitre 9.

<sup>73</sup> Cassin, B., 1992. «De l'organisme au pique-nique. Quel consensus pour la cité ?», in *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, p.147.

sans que Socrate lui-même n'ait avancé quelque position ou opinion que ce soit. Arendt reconnaît cette évidence dans certains écrits, sans en tirer les conclusions qui s'imposent. Aussi, les interlocuteurs de Socrate ont généralement des qualités intellectuelles et argumentatives inférieures aux siennes, ou, à défaut, ils font montre d'une moralité douteuse. Il ne peut donc y avoir réellement de «dialogue» au sens d'un véritable échange d'opinions entre partenaires égaux, puisque c'est Socrate qui dirige la discussion. On trouve plutôt un examen d'opinions, leur déconstruction et leur dissolution par Socrate, face à un interlocuteur étonné, choqué. Socrate, rappelle Arendt, fait «accoucher» ses concitoyens de leurs pensées, et il est un taon : mais ces images mêmes suggèrent que dans le contexte des dialogues, il est en position de supériorité face à ses interlocuteurs, possibilité que tait Arendt. Mais elle note pourtant qu'une fois les opinions détruites, il ne reste plus rien, car Socrate est stérile. Les dialogues laissent une question en suspens quant à Socrate, qui consiste à déterminer s'il feint l'ignorance, alors qu'il possède un savoir qu'il refuse de communiquer, lequel lui permettrait de détruire les croyances de ses interlocuteurs, ou si son examen est une démarche sincère qui vise à comprendre ce que sont les choses : Arendt penche visiblement pour la seconde option.

Elle souligne que le caractère aporétique des dialogues socratiques implique que «l'argument est constamment en mouvement», qu'«il ne mène nulle part» (*LM*, p.169 ; *Thinking*, p.170). Arendt rappelle, à différents moments, que pour Socrate, la vérité peut être atteinte à travers la *doxa*, l'opinion. Socrate cherche la vérité dans le raisonnement et l'argument, alors que le philosophe de Platon atteint la vérité dans la contemplation des Idées. Dans «*Philosophy and Politics*», elle suggère que le fait de ne pas avoir de *doxa* peut être une condition préalable à l'atteinte de la vérité (*PP*, p.91). Ce n'est que rarement que Socrate formule des propositions, comme dans le *Gorgias*. Il pose qu'il vaut mieux subir l'injustice que la commettre, et qu'il est préférable d'être en désaccord avec le monde entier que se contredire soi-même (*LM*, pp.180-181 ; notes 119 et 120, p.237)<sup>74</sup>. Ainsi la vérité ne peut être prouvée par des moyens discursifs, de la même manière, ces propositions morales ne peuvent être démontrées par argumentation: elles sont des règles négatives de la conscience.

---

<sup>74</sup>Arendt cite *Gorgias*, 474b, 483a, b pour le premier énoncé et 482c pour le second.

Nous verrons au Chapitre 9 que la distinction entre Platon et Socrate, qui est rigide lorsqu'Arendt se situe sur le terrain de la pensée politique, tend à s'amenuiser quand ce sont des questions éthiques qui sont en jeu.

### *Platon et Aristote*

C'est sur la base de l'ouvrage *The Human Condition* que s'est forgée l'impression, tenace dans la tradition critique, que le rapport d'Arendt à Aristote se caractérise essentiellement par l'appropriation<sup>75</sup> : il serait donc diamétralement opposé à sa relation à Platon. Nous verrons dans le prochain chapitre que Martin Heidegger a exercé une influence sur la manière dont Arendt lit, et s'inspire, de Platon et d'Aristote.

Elle fait parfois appel à Aristote pour éclairer sa lecture des dialogues, bien qu'elle ne mentionne pas explicitement ce procédé, et il lui arrive de l'utiliser pour répliquer à Platon<sup>76</sup>. Par exemple, dans *The Human Condition*, elle met en exergue, chez Platon, ce qui s'oppose à la *praxis*, tout en soulignant ce qui lui reste fidèle chez Aristote<sup>77</sup>. Arendt s'inspire d'Aristote pour définir les principales caractéristiques qu'elle attribue au modèle

---

<sup>75</sup>Villa souligne à quel point les commentateurs modernes qui désirent approprier la pensée d'Arendt pour l'appliquer à la politique contemporaine ont porté toute leur attention sur la récupération par celle-ci de la notion de *praxis*, et ont proposé des lectures 'aristotéliennes' de la théorie arendtienne de l'action (Villa, D.R., 2008a, pp.18-19). Sur le rapport d'Arendt à Aristote, voir en premier lieu Villa, D.R., 2008a et Taminiiaux, J. (1992 ; 1996). Entre autres références, voir Backman, J., 2010. «The End of Action: An Arendtian critique of Aristotle's concept of *praxis*», in Ojakangas, M., éd., Hannah Arendt : Practice, Thought and Judgement, Helsinki, pp.28-47; Gregorio, F., 2004. «Leo Strauss, Hannah Arendt : deux versions de l'aristotélisme politique au XX<sup>e</sup> siècle», in Lisi, F. L. éd., *The ways of life in classical political philosophy*, Actes de la troisième rencontre du Collegium Politicum, Madrid, pp.231-250 ; Lefebvre, R., 2001. «À la recherche du sens commun: Hannah Arendt, Aristote et les stoïciens», in *Dialogue*, 40, 3, pp. 571-586.

<sup>76</sup> McCarthy souligne que les *Politiques* sont une réponse critique aux dialogues politiques platoniciens, car Aristote en reprend les questions et thèmes les plus fondamentaux, soit la citoyenneté, la propriété, l'amitié, d'éducation, la vertu, puis la distribution des fonctions et responsabilités politiques. Cependant, il a des réserves profondes quant aux propositions avancées dans les dialogues. Aristote s'est porté défenseur de la propriété privée, il s'est opposé à la communauté utopique des femmes et des enfants, puis il a révisé la conception platonicienne de l'exercice du pouvoir politique. Mais il n'est pas pour autant un adversaire de Platon (McCarthy, M.H., 2012, p.134).

<sup>77</sup>Taminiiaux, J., 1992, , pp.115-116.

de la *polis*. C'est à sa suite qu'elle pense l'action comme *praxis*, et distingue celle-ci de l'œuvre<sup>78</sup>, puis qu'elle envisage la *phronesis*, l'intelligence pratique qui est essentielle à l'action et au jugement, que tout ont en partage (à l'exception des penseurs de profession)<sup>79</sup>, comme la faculté politique par excellence. Pour Arendt, Aristote voulait préserver la *phronesis* d'une absorption par la *sophia*, contre Platon<sup>80</sup>.

Mais la relation d'Arendt à Aristote est plus complexe qu'elle ne paraît. D'abord, si elle s'approprie sa pensée, elle le fait parfois dans un sens qui n'est pas pleinement aristotélicien, car elle en évacue certaines implications morales, «élitistes» et hiérarchiques. McCarthy note, par exemple, que contrairement à ce que prétend Arendt, la *phronesis* ne s'offre pas également à tous, elle résulte, chez Aristote, de la conjugaison d'un ensemble de facteurs favorables. Elle requiert une intelligence naturelle bien affirmée, une solide éducation morale et civique, une expérience et une maturité suffisantes, une remarquable bonté de caractère, puis une faculté d'anticiper et de juger hors du commun quant aux questions pratiques et politiques. L'homme d'État sage doit aussi savoir quand persuader, commander, et employer la force légitime<sup>81</sup>. Ce n'est pas «cet» Aristote que dépeint la réflexion politique arendtienne et d'ailleurs, si Arendt se rend coupable d'omissions à plusieurs reprises, il lui arrive de dénoncer ouvertement certains aspects de la pensée aristotélicienne qu'elle réproouve. Elle se montre parfois aussi sévère envers celui-ci qu'elle ne l'est à l'égard de Platon.

Nous rencontrons des ambiguïtés similaires chez Heidegger, qui tiennent au fait qu'il esquisse «deux» Aristote : l'un serait présocratique, l'autre serait déjà «moderne». Arendt aussi a deux Aristote, l'un «préphilosophique et politique», l'autre «platonicien et théorétique», souligne Cassin<sup>82</sup>. Ce second Aristote se voit imputé, comme Platon, la

---

<sup>78</sup> Dans *The Human Condition*, Arendt clame également un ascendant aristotélicien pour sa caractérisation de la parole, du couple *idion-koinon*, de l'apparence, de l'opposition de l'immortalité et de l'éternité, et de la *dunamis* (Taminiaux, J., 1992, p.116). Pour Taminiaux, chacun de ces éléments se présente comme une réplique à Heidegger.

<sup>79</sup> Melaney, W.D., 2006. «Arendt's revision of *praxis* : on plurality and narrative experience», in *Analecta Husserliana*, 90, pp.466-467.

<sup>80</sup>Taminiaux, J., 1992, p.74. Heidegger, en revanche, maintient la position platonicienne.

<sup>81</sup> L'auteur renvoie à *Éthique à Nicomaque*, Livre X, chap.9 (McCarthy, M.H., 2012, pp.162-163).

<sup>82</sup>Cassin, B., 1996, p.31.

dévalorisation du politique, qui repose sur l'affirmation du primat de la vie contemplative. Dans la mesure où il envisage le bonheur comme le but vers lequel tend la communauté, Aristote demeure en proie à une vision téléologique de l'action humaine et de la politique, selon Arendt, qui utilise d'ailleurs des ressources issues de la philosophie politique d'Aristote pour déconstruire et surmonter la théorie aristotélicienne de l'action<sup>83</sup>. Aux yeux d'Arendt, ce «projet négatif» est une condition essentielle au renouvellement authentique de la *praxis*<sup>84</sup>. Aristote, en un sens, fait partie de la tradition, mais il peut néanmoins contribuer à penser le politique sur de nouvelles bases si l'on propose une lecture qui met évidence les éléments qui exaltent le *bios politikos* et qui tait, à l'inverse, ce qui affirme le primat de la vie contemplative<sup>85</sup>.

Ainsi, la pensée d'Aristote, chez Arendt, suscite des réponses variées, qui se traduisent par moments par des omissions, des oppositions, mais souvent par des appropriations. Mais ces appropriations sont complexes, elles induisent des transformations et des critiques<sup>86</sup>, elles se présentent comme des outils de réflexion. Le chapitre suivant montrera que le rapport d'Arendt à Heidegger s'envisage de façon similaire.

---

<sup>83</sup> Melaney, W.D., 2006, p.58. «In contrast, Arendt's conception of the human community as originally plural is not only consistent with her interpretation of Greek political experience, but it also suggests a view of political life that departs from the dominant tradition of Western metaphysics, beginning with Platonic epistemology but continuing in the moral and political view of Aristotle. Arendt's strong resistance to a teleological conception of politics distances her from traditional Aristotelianism and also demonstrates the modernity of her political orientation» (Melaney, W.D., 2006, p.58). Villa précise les limites de la conception aristotélicienne de la *praxis* : «(...) pour Arendt, le concept téléocratique de *praxis* qui figure chez Aristote est intimement lié à la vision instrumentale moderne dans laquelle l'action «est identifiée à des effets guidés par une raison stratégique». (...) son insistance sur la nature intersubjective de l'action n'est, pour ainsi dire, que le tout premier pas du déplacement du concept traditionnel d'action qu'elle opère» (Villa, D.R., 2008a, p.33).

<sup>84</sup>Villa, D.R., 2008a, p.43.

<sup>85</sup>Taminiaux, J., 1992, p.116.

<sup>86</sup>Cf. Villa, D.R., 2008a, pp.88-89.

### Chapitre 3 - Le Platon de Heidegger et la lecture arendtienne

Qu'il s'agisse des maîtres qui l'ont formée, et avec lesquelles elle entretient des relations durant toute sa vie, les philosophes Martin Heidegger et Karl Jaspers, ou d'Heinrich Blücher, son époux<sup>1</sup>, précieux partenaire de discussion, ou encore des grands penseurs du passé qui l'ont accompagnée à divers moments de son chemin de pensée, par exemple Kant, et Nietzsche chez les contemporains, les influences qui se sont exercées sur la pensée d'Arendt sont nombreuses, et il serait aussi fastidieux qu'inutile de leur accorder une attention égale pour notre propos. L'étude du rapport de Hannah Arendt à la pensée de Martin Heidegger est cependant cruciale pour éclairer certaines particularités de sa lecture de Platon<sup>2</sup>.

C'est en 1950, après avoir complété *The Origins of Totalitarianism*, que Hannah Arendt recommence à lire Platon. Il est possible que son intérêt pour Platon ait été éveillé par Karl Jaspers, qui le redécouvre peu auparavant<sup>3</sup>, mais les thèmes qui les intéressent coïncident difficilement, de même que leurs appréciations respectives de l'œuvre platonicienne<sup>4</sup>. Pour Jaspers, la pensée platonicienne s'articule autour de la dialectique et

---

<sup>1</sup> Cf. Chapitre 1.

<sup>2</sup> Les meilleurs travaux sur cette question, qui sont constamment cités, voire paraphrasés dans les études subséquentes, sont les travaux de Villa et Taminiaux, que nous utilisons dans le présent chapitre. Pour nous restreindre ici à quelques titres, citons Maier-Katkin, D., 2010. *Stranger from abroad : Hannah Arendt, Martin Heidegger, friendship, and forgiveness*, New York ; Wolin, R., 2001. *Heidegger's children : Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton ; Barash, J.A. 2002. «Martin Heidegger, Hannah Arendt and the politics of remembrance», in *International Journal of philosophical studies*, 10, 2, pp.171-182 ; Bernstein, R., 1997. «Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger», in *Constellations*, 4, 2, pp.153-171. Voir notes infra pour d'autres titres.

<sup>3</sup> Mais il est sûr qu'elle a été devancée par Jaspers, qui lui écrit, le 20 avril 1950, qu'il lit Platon «comme s'il le comprenait pour la première fois» (Lettre 100, Karl Jaspers à Hannah Arendt, 20 avril 1950, p.222). Le 25 juin 1950, Arendt demande à Jaspers s'il lit toujours Platon (Lettre 101, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 25 juin 1950, p.223), puis en octobre de la même année, elle lui apprend qu'elle-même s'est plongée dans les dialogues avec plaisir.

<sup>4</sup> Jaspers s'intéresse alors aux «leçons de l'âge et au bien» (Lettre 100, Karl Jaspers à Hannah Arendt, 20 avril 1950, p.222). En 1956, Jaspers s'oppose à certaines visions de la pensée de Platon qu'Arendt a exposées dans un essai. Dans une lettre du 7 juillet 1956, il écrit, se référant à Heinrich Blücher : «Je compte aussi sur lui pour le débat sur Platon et sur la philosophie, ce

du dialogue, ce qui n'est guère l'avis d'Arendt qui, reflétant la position heideggérienne, la confine à la contemplation solitaire<sup>5</sup>. Par ailleurs, la reprise de la relation avec Heidegger, interrompue en raison d'événements survenus en 1933<sup>6</sup>, a pu éveiller chez Arendt le souvenir du «premier Heidegger», celui du séminaire sur le *Sophiste* de 1924-1925, et rappeler Platon à son bon souvenir. D'ailleurs, au moment où elle relit Platon, Heidegger en est informé. La correspondance Arendt - Heidegger, incomplète, puisque ce sont essentiellement les lettres de Heidegger qui ont survécu, contient une lettre du 18 décembre 1950, dans laquelle ce dernier écrit qu'il est «parvenu, tout comme elle, aux Grecs en empruntant plusieurs chemins». Ainsi, il savait qu'Arendt s'intéressait à nouveau aux Grecs, et il est raisonnable de supposer qu'il ait été informé de ses projets de

---

qu'elle est, ce qu'elle pourrait et devrait être» (Lettre 188, Karl Jaspers à Hannah Arendt, 7 juillet 1956, p.403). D'autre part, il n'est pas impossible que le choix de Socrate comme modèle du penseur par excellence lui ait été inspiré par son mari, puisqu'il est son «héros» (Young-Bruehl, E., 2004. *Hannah Arendt. For love of the world*, New Haven - Londres, 2<sup>e</sup> édition, pp.268 ; 270). C'est ce que suggère une note au *Journal de pensée* : «Une seule fois dans toute l'histoire de la philosophie il semble que cet amour «politique» pour le multiple et le particulier ait été lié à la passion de la vérité - Heinrich». Arendt fait référence ici à Socrate et à la maïeutique (*JPI*, XVII, 12, juillet 1953, p.441).

<sup>5</sup> Gonzales, F.J., 2009. *Plato and Heidegger : a question of dialogue*, University Park, p.68.

<sup>6</sup> La première période de la correspondance Arendt-Heidegger se termine avec une lettre rédigée à l'hiver 1932-1933, dans laquelle Heidegger se défend vivement des accusations de comportement antisémites dont il a été accablé, et dont Arendt a été informée (cf. Lettre 45, Martin Heidegger à Hannah Arendt, pp.52-53). La lettre suivante de Heidegger date du 7 février 1950 : l'initiative du contact a été prise par Arendt, qui l'invite à la rencontrer (cf. p.57). C'est lorsqu'elle voyage en Europe en raison de ses activités pour la Jewish Cultural Reconstruction, qu'Arendt se rend en Allemagne. Ses observations sur l'état matériel, politique et «moral» du pays après la guerre sont présentées dans un article, «The aftermath of Nazi rule. A report from Germany». C'est alors qu'elle se réconcilie avec Heidegger, et par le fait même, avec son œuvre (cf. Young-Bruehl, E., 2004, pp.243-247). La correspondance avec Jaspers suggère qu'Arendt n'a pas pardonné facilement à Heidegger son épisode nazi (cf. texte supra), mais il est possible qu'elle ait feint l'indifférence envers celui-ci afin de bien paraître devant Jaspers, qui n'est pas encore informé de la relation amoureuse des années 1920. Dans ses lettres, Jaspers consacre beaucoup d'efforts à persuader Arendt d'adopter une attitude plus ouverte face à Heidegger : lui-même, écrit-il, a peiné à dissocier l'homme public de l'homme privé (Young-Bruehl, E., 2004, p.246). Dans une lettre du 7 janvier 1951, il lui écrit que l'aveu de culpabilité de Heidegger quant à l'épisode nazi n'a rien d'authentique, et que, parce qu'il n'émane pas d'une réelle volonté de comprendre, il «reste inutile et sans suites» (Lettre 107, Karl Jaspers à Hannah Arendt, 7 janvier 1951, p.238). Arendt, cette fois, se range du côté de Heidegger : «Vous avez eu raison en parlant de compréhension pas vraiment réelle, mais cette fois je pense qu'elle est tout de même «authentique». Des explications n'auraient effectivement rien eu d'authentique car il ne sait vraiment pas et n'est guère dans une situation susceptible de lui faire découvrir quel diable l'a entraîné jusque là» (Lettre 109, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 4 mars 1951, p.245).

recherche, voire qu'il les ait inspirés<sup>7</sup>. Une lettre de Heidegger de l'année 1951 laisse d'ailleurs entendre qu'Arendt souhaite discuter de Platon avec lui : «You mention Plato. I have him close at hand, but I need to get a few questions sorted out before I give myself the pleasure of reading all his work anew»<sup>8</sup>. En 1954, année où Arendt présente les premiers travaux dans lesquels elle critique Platon, lors de conférences à l'Université Notre Dame (dont est issu le texte publié posthume «Philosophy and Politics»), Heidegger écrit qu'il aimerait beaucoup revoir ses écrits sur Platon, notamment le séminaire sur le *Sophiste*, et lire de nouveau les dialogues<sup>9</sup>.

Le séminaire qui a consacré leur rencontre a été le point de départ d'une relation amoureuse éphémère, qui a causé une onde de choc lorsqu'elle a été révélée au grand jour il y a une vingtaine d'années<sup>10</sup> : face à cette nouvelle, certains critiques se sont empressés de dépeindre Arendt comme une «disciple de Heidegger»<sup>11</sup>. La correspondance Arendt -

---

<sup>7</sup>Lettre 71, Martin Heidegger à Hannah Arendt, 18 décembre 1950, p.99.

<sup>8</sup>Lettre 73, Martin Heidegger à Hannah Arendt, 1<sup>er</sup> avril 1951, p.102.

<sup>9</sup>Lettre 73, Martin Heidegger à Hannah Arendt, 10 octobre 1954, p.122.

<sup>10</sup> C'est d'abord la biographie de Young-Bruehl, publiée pour la première fois en 1982, qui a fait connaître cette relation, mais à l'époque, elle n'a pu avoir accès à la totalité des lettres, qui se trouvaient en Allemagne. Elle a pu reconstituer les grandes lignes de la relation à partir de quelques documents contenus dans les archives, et au gré d'entrevues réalisées avec des proches d'Arendt. Quelques années plus tard, un article portant sur la relation Arendt - Heidegger, qui s'appuie sur leurs ouvrages respectifs, puis sur la biographie de Young-Bruehl, met en lumière l'influence intellectuelle du second sur la première (cf. Bakan, M., 1987. «Arendt and Heidegger : the episodic intertwining of life and work», in *Philosophy and social criticism*, 12, 71, pp.71-98). C'est le livre de A. Grunenberg, la première à accéder à la correspondance en entier (traduit récemment en français : Grunenberg, A., 2009. *Hannah Arendt et Martin Heidegger : histoire d'un amour*, Cohen-Skalli, C. trad., Paris.), qui est responsable du «scandale», lié, bien sûr, à l'étiquette nazie qui a été accolée à l'œuvre de Heidegger. (À ce chapitre, le livre de V. Faria, *Heidegger et le nazisme*, paru en 1987, a suscité une polémique sans égale sur la question des liens entre l'engagement de 1933 et la philosophie heideggérienne, question qui continue de diviser ses interprètes de nos jours. Cf. Bernstein, R., 1997, pp.153-155 ; 157). C'est au milieu des années 1990 que les travaux de Hannah Arendt acquièrent une notoriété internationale : le livre de Grunenberg ne pouvait mieux tomber. Pour l'essentiel, il paraphrase la correspondance Arendt-Heidegger, et raconte leur relation à la manière d'un roman d'amour. S'il n'a pas d'intérêt scientifique, il a eu des «effets secondaires» favorables durant les années qui ont suivi, puisque l'interprétation de l'œuvre arendtienne a été considérablement enrichie par les études scientifiques consacrées à cette relation intellectuelle, qui est fondamentale pour comprendre son rapport à la tradition occidentale.

<sup>11</sup> Cette expression est empruntée au titre d'un article important, et précoce, que Jacques Taminiaux a consacré à cette question (Taminiaux, J., 1985. «Arendt, disciple de Heidegger ?», in



Heidegger montre qu'en dépit du fait que la relation qui s'instaure à partir de 1950 soit plus amicale, ils manifestent encore l'un pour l'autre un attachement profond, qui dépasse le registre de l'amitié<sup>12</sup>. Leur relation intellectuelle va perdurer toute leur vie, mais elle n'a pas toujours su se traduire par un dialogue équilibré. Heidegger discute de ses idées, et envoie des textes et des ouvrages à Arendt (elle prend d'ailleurs en charge la diffusion de l'œuvre de Heidegger en Amérique, en assurant sa traduction, comme elle l'a fait pour Jaspers), tandis que celle-ci semble avoir eu moins d'opportunité de partager ses recherches avec lui, au contraire de sa relation avec Jaspers<sup>13</sup>. Il est cependant certain qu'Arendt lit Heidegger — peut-être «trop», comme nous le verrons dans les chapitres thématiques -, et que celui-ci lui expose parfois directement ses idées. Arendt, pour sa part, réagit à ces textes à travers les siens, tantôt ouvertement, tantôt implicitement, selon les moments, et ce, autour de thèmes cruciaux.

---

*Études phénoménologiques*, 5, pp.111-136). L'article de Hinchman, L.P. et Hinchman, S., 1984. «In Heidegger's shadow : Hannah Arendt's phenomenological humanism», in *The Review of Politics*, 46, pp.184-211, paru durant la même période, enferme la pensée arendtienne dans l'influence heideggérienne, au contraire de Taminioux. «Reading Arendt's few comments on Heidegger, one would scarcely imagine what a vast, pervasive influence he had upon her. It is our argument that she silently appropriated much of his distinctive approach to philosophy, while resisting certain extreme conclusions in it that she found to be antihumanistic, no matter what Heidegger himself might say about them» (Hinchmann, L.P. et Hinchmann, S., 1984, p.196).

<sup>12</sup>Heidegger écrit à Hannah Arendt en 1925, en en-tête d'un manuscrit qu'il lui a offert : «(...) as a symbol of how you will live in my work from now on (...)». Il écrit également : «You come straight from the center of your existence to be close to me, and you have become a force that will influence my life forever» (Lettre 12, Martin Heidegger à Hannah Arendt, le 24 avril 1925, pp.16-17). Vers la fin de sa vie, il lui rappelle qu'elle a été sa muse depuis cette époque, en réponse à un texte d'hommage qu'elle lui dédie à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire : «More than anyone, you have touched the inner movement of my thought and my work as a teacher, which has remained the same since the *Sophist* lecture» (Lettre 118, Martin Heidegger à Hannah Arendt, le 27 novembre 1969, p.163). Les lettres dans lesquelles Heidegger rappelle à Arendt l'époque de Marburg, et son attachement pour elle, sont nombreuses.

<sup>13</sup>Dans une lettre adressée à Jaspers, Arendt suggère qu'elle ne pouvait pas discuter de ses travaux avec Heidegger (cf. note infra). Mais sa correspondance avec Heidegger montre qu'elle l'a fait à certains moments, bien que succinctement (voir par exemple Lettre 73, Martin Heidegger à Hannah Arendt, 1<sup>er</sup> avril 1951, pp.102-103 ; Lettre 86, Hannah Arendt à Martin Heidegger, 8 mai 1954, p.120). Lorsqu'elle lui adresse des questions, Heidegger se donne rarement la peine de répondre. Par exemple, en 1951, ils discutent du *logos* chez Héraclite, après que Heidegger lui ait envoyé une conférence qu'il a présenté cette année : Arendt lui pose des questions, auxquelles il ne répond pas, lui écrivant vaguement qu'il le fera à un autre moment (cf. Lettre 74, Martin Heidegger à Hannah Arendt, 14 juillet 1951, p.104 ; Lettre 76, Martin Heidegger à Hannah Arendt, 2 octobre 1951, pp.106-107).

La lecture arendtienne de Platon porte le sceau du rapport heideggérien au corpus platonicien<sup>14</sup>. Le rapport d'Arendt au Platon de Heidegger ne saurait se résumer au mimétisme ou à la simple appropriation : il est complexe et multivalent, à l'image de sa relation à l'œuvre heideggérienne, considérée globalement. Si elle adapte certaines analyses et intuitions de Heidegger à ses propres questions, on la voit parfois rejeter d'un même mouvement Platon et Heidegger, l'un et l'autre « penseurs professionnels », aux attitudes politiques discutables<sup>15</sup>. Au duo Platon - Heidegger, Arendt réplique parfois avec Socrate - Jaspers : ces paires incarnent des conceptions concurrentes de la philosophie. La première serait solitaire, antipolitique, et ne serait pas rebutée par la coercition, tandis que la seconde serait axée sur la communication et en harmonie avec la politique<sup>16</sup>. La riposte à Heidegger et Platon emprunte même parfois la voix de Kant<sup>17</sup>.

Le lien implicite entre Heidegger et Platon se fait dense à certains moments chez Arendt, et cela justifie d'autant plus une étude des caractéristiques du rapport de Heidegger à Platon.

---

<sup>14</sup> Le présent chapitre n'aborde le rapport d'Arendt à la pensée de Heidegger, et notamment à ses lectures de Platon, que dans ses grandes lignes. Dans un souci d'intelligibilité, les notions et points de critique plus spécifiques qui concernent le Platon heideggérien sont réservés aux chapitres 5 à 9.

<sup>15</sup> Taminiaux, J., 1985, p.125-126.

<sup>16</sup> Canovan M., 1990. «Socrates or Heidegger ? Hannah Arendt's reflections on philosophy and politics», in *Social Research*, 57, 1, p.150. Jaspers a probablement eu une influence «positive» plus importante que Heidegger sur Arendt, et celle-ci s'inspire d'ailleurs du premier pour le développement de certains concepts politiques, bien qu'elle ne soit pas toujours en accord avec lui. Ainsi, elle estime que sa notion de communication est trop restreinte : Jaspers n'aurait pas réussi à surmonter complètement l'individualisme restrictif de la philosophie existentialiste, héritée de Heidegger. La philosophie de Jaspers ne peut donc rendre compte de la sphère publique dans sa totalité pour Arendt, puisque la théorie de la communication ne s'applique qu'à des cercles de gens relativement restreints (p.447). Si, pour Arendt, la révélation de soi et la capacité d'initier quelque chose de nouveau ne peuvent se produire que dans le domaine public (p.449), Jaspers envisage cette possibilité dans la vie privée (p.448). Cf. Hinchman, L.P. et Hinchman, S.K., 1991. «Existentialism politicized : Arendt's debt to Jaspers», in *The Review of Politics*, 53, 3, p.446. Arendt a repris et développé de nombreux thèmes qui ont attiré l'attention de Jaspers, comme le positivisme, la conformité des masses, puis le lien entre la pensée et l'action dans le monde (pp. 454 ; 461).

<sup>17</sup> Taminiaux, J., 1992. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, pp.234-235.

## Hannah Arendt et la pensée de Martin de Heidegger

La critique globale de la tradition de pensée occidentale qu'entreprend Arendt durant les années 1950 lui a été inspirée, dans sa démarche, par le projet heideggérien de démantèlement de la métaphysique<sup>18</sup>. La façon dont Arendt envisage la tradition, qui apparaît comme un obstacle à la compréhension «des choses elles-mêmes», et le passé, n'est pas sans rappeler les propos de Heidegger dans le séminaire sur le *Sophiste* :

Ce qui importe pour l'interrogation philosophique - justement pour celui qui a en vue de pénétrer jusqu'aux choses mêmes -, ce n'est pas de nous libérer du passé, mais au contraire *de libérer ou dégager pour nous le passé de la tradition*, de cette tradition inauthentique qui a pour spécificité de défigurer ce qu'elle donne en le donnant, en le restituant, par le *tradere*.

(...) N'avoir aucun égard pour la tradition : voilà en quoi consiste le véritable respect du passé — et ce respect n'est authentique que si l'on s'approprie ce dernier (le passé) par la destruction de la première (la tradition). C'est seulement à partir de là que doit s'engager dans la recherche philosophique réelle tout travail véritablement historique — lequel est tout autre chose que l'histoire au sens habituel<sup>19</sup>.

C'est à sa suite qu'Arendt entend tirer profit de l'effondrement de la tradition pour poser sur le passé un regard nouveau, affranchi des siècles d'interprétation, regard dont

---

<sup>18</sup> Villa, D.R., 2007. «Arendt, Heidegger, and the tradition», in *Social Research*, 74, 4, p.984. Cf. également Gonzales, F.J., 2009, p.1 ; Taminaux, J., 1992, p.41.

<sup>19</sup> Heidegger, M., 1924-1925. *Platon : le Sophiste*, Courtine, J. et David, P. *et alii* trads., Paris (2001), pp.391-392. Voir notamment les essais d'Arendt «What is history ?» et «Tradition and the modern age». Considérant les rapports respectifs de Heidegger et d'Arendt à la tradition, mais dans une autre perspective, Villa souligne que : «Like Heidegger, Arendt thought that traditional philosophy had projected an alien metaphysics onto a sphere of life that is (in some sense) the unique locus of an «authentic» *Existenz* (a distinctively human life). For Heidegger, that sphere was the individual's care for his own being, a dimension of existence that needed to be radically distinguished from the preoccupation and «concernful absorption» of everyday life. For Arendt, this sphere was the public realm, a realm of freedom in which the automatism of everyday life (biological and economic reproduction) were overcome and «transcendence» - in the worldly form of a spontaneous action with others - was achieved. In this regard, one can see Arendt as, in effect, «spatializing» the central distinction of *Being and Time*, locating man's distinctively human freedom in the public realm — that is, over against both the social sphere of everyday activity and the private realm of «care for the self»» (Villa, D.R., 2007, pp.991-992).

l'objectif ultime est la compréhension du présent<sup>20</sup>. C'est en ces termes qu'Arendt décrit l'approche des dialogues par Heidegger dans le séminaire sur le *Sophiste*, dans un texte d'hommage qui lui est dédié à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire, en 1971 :

It was technically decisive that, for instance, Plato was not talked *about* and his theory of Ideas expounded ; rather, for an entire semester a single dialogue was pursued and subjected to question step by step, until the time-honored doctrine had disappeared to make room for a set of problems of immediate and urgent relevance. (...)

(...) the cultural treasures of the past, believed to be dead, are being made to speak, in the course of which it turns out that they propose things altogether different from the familiar, worn-out trivialities they had been presumed to say<sup>21</sup>.

Cette démarche, qui a été enseignée à Arendt assez tôt durant ses études universitaires, a pu s'imposer d'elle-même<sup>22</sup>. La prétention de Heidegger à rétablir le «véritable sens des textes», qui a pu échapper à leur auteur même, a été amplifiée par Leo Strauss, mais elle a été influente aussi chez Arendt. À l'époque, un autre étudiant bien connu de Heidegger entreprend de «nouvelles lectures» de la pensée grecque, Hans-Georg Gadamer<sup>23</sup>. On considère habituellement que c'est durant les années 1930 que Heidegger accorde une haute importance à la tradition, mais son cours sur le *Sophiste* démontre un souci déjà important durant les années 1920<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Dans le cours sur le *Sophiste*, Heidegger envisage d'abord cette possibilité à travers le recours à la phénoménologie (Heidegger, M., 1924-1925. *Platon : le Sophiste*, Courtine, J. et David, P. et alii trads., Paris (2001), p.19.

<sup>21</sup> Arendt, H., 1971. «Martin Heidegger at Eighty», in Murray, M., *Heidegger and modern philosophy*, New Haven (1978), p.295.

<sup>22</sup> Villa, D.R., 2008a, *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, David, C. et Munnich, D., trads., Paris, p.10. «Arendt se tourne vers la déconstruction heideggérienne de la philosophie occidentale afin de révéler l'origine des préjugés antipolitiques de cette tradition. Elle ne se contente pas de répéter le geste «destructeur» de Heidegger : elle dirige sa violence interprétative dans une direction qu'il n'aurait et n'a, me semble-t-il pas reconnue».

<sup>23</sup> Il ne sera pas possible, dans le cadre de cet essai, d'aborder le riche rapport aux Grecs et à Platon de Gadamer. Le volet comparatif se restreindra à Voegelin et Strauss, en raison de la similitude de leurs démarches et des raisons pour lesquelles ils se tournent vers la pensée grecque antique.

<sup>24</sup> Durant les années 1930, en revanche, c'est la tradition, plutôt que la quotidienneté (comme c'est le cas dans les écrits antérieurs), qui est le lieu de l'inauthenticité (Villa, D.R., 2008a, p.314).

Heidegger et Arendt examinent et déconstruisent la tradition pour des raisons qui leur sont particulières. C'est l'ontologie qui a tourné le premier vers les Grecs, alors que c'est le politique qui a conduit Arendt à suivre la même voie. Au temps de *Sein und Zeit*, Heidegger envisage la tradition à partir de la question de la finitude du *Dasein*. Chez Arendt, c'est le monde public et la politique qui détermine ce rapport. Pour Heidegger, la tradition s'est fixée autour de la prétention de la permanence temporelle et de la validité universelle du critère de vérité. Pour Arendt, le concept de vérité, depuis Platon et Aristote témoigne avant tout de l'hostilité du philosophe envers la *polis*, qui a conduit à la dépréciation du politique par rapport à la pensée pure. Si la tradition est sa cible avouée, cette critique d'Arendt s'adresse également à Heidegger. Dans un essai publié en 1946, «What is *Existenz* philosophy ?», c'est chez son ancien mentor qu'Arendt cherche les traces du mépris de la tradition pour les affaires humaines, et du retrait de la philosophie face à celles-ci<sup>25</sup>. La critique de la conception traditionnelle de la vérité de Heidegger a procuré à Arendt un point de départ pour sa propre entreprise, mais elle a dû le dépasser à son tour, en raison de son refus de reconnaître que la vérité authentique peut se situer dans le domaine public. Heidegger n'est pas parvenu à surmonter l'opposition traditionnelle de la vérité philosophique et de la *polis*<sup>26</sup>.

Ainsi, s'il est vrai qu'Arendt marche en quelque sorte dans les traces de Heidegger, ses usages de la pensée heideggérienne s'avèrent souvent inattendus. D'abord, le «dialogue» avec Heidegger se manifeste à des moments bien spécifiques de l'œuvre arendtienne, et non de façon ininterrompue. On le rencontre dans des ouvrages marquants, *The Human Condition* (1958) et *The Life of the Mind* (1975), et dans certains écrits non publiés et articles qui leur ont servi de matériaux de base, mais il est essentiellement confiné à deux

---

<sup>25</sup> Barash, J.A., 1996. «The political dimension of the public world : on Hannah Arendt's interpretation of Martin Heidegger», in *Hannah Arendt. Twenty years later*, May, L. et Kohn, J., éd., Cambridge, p.258. Les concepts de monde et d'être-au-monde heideggériens seront influents chez Arendt, mais ce monde, chez Heidegger, est celui de la quotidienneté du "On", qui fait obstacle à la singularité du *Dasein*, dont l'une des caractéristiques principales est la mortalité (cf. p.254).

<sup>26</sup> Barash, J.A., 1996, pp.265-266. Chez Heidegger, le critère de vérité est repensé en relation avec la finitude du *Dasein*, c'est pourquoi son dépassement n'a pas été suffisant dans l'optique d'Arendt.

périodes distinctes. Les recherches précédant *The Human Condition* débutent peu après la réunion de 1950, tandis que les essais et conférences qui ont fourni la matière de *The Life of the Mind* sont rédigés et assemblés après une seconde réconciliation avec Heidegger, qui fait suite à une nouvelle interruption de leurs relations au début des années 1960<sup>27</sup>. Ces deux «explications» avec Heidegger, qui ne sont pas des critiques unilatérales, diffèrent dans leur contenu : la première est politique, alors que la seconde concerne les facultés de l'esprit. Mais elles s'expriment de manière similaire : le texte arendtien se pare d'appropriations, conscientes ou non, de déconstructions, de reformulations et de critiques, lesquelles ne sont formulées ouvertement que durant la seconde période. Dans *The Life of the Mind*, Arendt s'explique «ouvertement» avec Heidegger. Elle critique entre autres sa conception de la volonté, mais elle s'approprie certaines intuitions de sa pensée tardive, puis en conteste d'autres : ainsi, sa description de la pensée comme une activité qui ne résout pas les énigmes de l'univers, qui ne donne pas de résultat tangible<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Cf. notamment, Lettre 293, Karl Jaspers à Hannah Arendt, le 6 août 1961, pp.601-602. Arendt, à un certain moment, a l'impression que Heidegger a coupé les liens parce qu'il ne peut souffrir qu'elle publie. Elle écrit à Jaspers, le 1<sup>er</sup> novembre 1961 : «Mon explication c'est que je lui ai envoyé pour la première fois un de mes livres l'hiver dernier, *Vita Activa* (il s'agit de la version allemande de *The Human Condition* : elle l'informe dans une lettre du 28 octobre 1960 qu'il recevra bientôt une copie (cf. Lettre 89, Hannah Arendt à Martin Heidegger, p.123). Je sais qu'il n'a pas supporté que mon nom apparaisse en public, que j'écrive des livres, etc. Toute ma vie, j'ai pour ainsi dire triché avec lui, j'ai toujours fait comme si tout cela n'existait pas et comme si je ne savais pas compter jusqu'à trois à moins qu'il ne s'agisse de l'interprétation de ses propres œuvres; dans ce cas, il était toujours très heureux que je sache compter jusqu'à trois et parfois même jusqu'à quatre. Et puis j'ai perdu le goût de tricher et j'ai aussitôt pris un coup sur le nez» (Lettre 297, Hannah Arendt à Karl Jaspers, le 1<sup>er</sup> novembre 1961, p.614). La correspondance Arendt - Heidegger montre que ce n'est pas avant 1966 que les liens sont renoués, avec des lettres au ton chaleureux. L'initiative du contact semble avoir été prise par Heidegger cette fois, qui fait parvenir à Arendt une lettre pour souligner son 60<sup>e</sup> anniversaire (cf. Lettre 91, Martin Heidegger à Hannah Arendt, 6 octobre 1966, p.127). Celle-ci réagit très positivement, elle lui écrit que cette lettre a été la plus grande joie possible pour elle, et que «ses pensées retournent sans cesse au séminaire sur le *Sophiste*» (Lettre 92, Hannah Arendt à Martin Heidegger, 19 octobre 1966, pp.128-129). La première rencontre après la réconciliation a lieu le 28 juillet 1967, à l'occasion d'une conférence donnée par Arendt, qu'elle débute en s'adressant à l'auditoire en général, puis à Heidegger, qu'elle nomme directement, ce qui a fait réagir le public (Lettre 93, Martin Heidegger à Hannah Arendt, le 10 août 1967, p.129).

<sup>28</sup>Taminiaux, J., 1992, p.34. Arendt connaît depuis les années 1950 les recherches tardives de Heidegger sur la pensée, d'abord abordées dans un séminaire, «What is called thinking ?», qu'il s'appête à faire publier en 1952 (Lettre 81, Martin Heidegger à Hannah Arendt, 15 décembre 1952, p.112). En 1968, Arendt supervise la traduction de cet essai (Lettre 102, Martin Heidegger à Hannah Arendt, le 12 avril 1968, p.138). On retrouve chez Hannah Arendt plus d'une conception de la pensée, mais celle qu'elle privilégie est la pensée envisagée comme deux-en-un,

Ces deux explications avec Heidegger sont importantes pour appréhender les liens qui s'esquissent entre Arendt, Heidegger et Platon, mais nous ne considérerons que la première ici : la seconde sera évoquée dans un chapitre séparé (Chapitre 9).

Taminiaux et Villa ont amplement démontré combien l'ouvrage *The Human Condition* (1958) est ponctué de concepts heideggériens, sans que celui-ci y soit nommé. Arendt reconnaît ouvertement sa dette intellectuelle à l'égard de Heidegger quant à ce livre dans une lettre. Elle lui explique pourquoi elle a résisté à la tentation de le lui dédicacer :

You will see that the book does not contain a dedication. If things had ever worked out properly between us — and I mean between, that is, neither you nor me — I would have asked you if I might dedicate it to you ; it came directly out of the first Freiburg days and hence owes practically everything to you in every respect<sup>29</sup>.

Villa mentionnait l'ironie apparente d'un rapprochement entre Heidegger, «philosophe, recteur nazi et critique de la démocratie» et Arendt, «théoricienne politique, émigrée juive et championne de la démocratie». Mais un rapprochement n'implique pas automatiquement un accord. En repensant le politique à partir de ressources heideggériennes dans *The Human Condition*, Arendt édifie la critique la plus

---

que Heidegger a présentée très tôt dans ses écrits : il l'évoque en se référant à la *Septième Lettre* de Platon, comme le fait Arendt à cette occasion, mais pas dans ses écrits. Elle la mentionne d'ailleurs dans l'hommage qu'elle a présenté à la radio bavaroise à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire (et qui diffère légèrement de la version publiée), paraphrasant Heidegger : «The thinking «I» is entirely different from the self of consciousness. In addition, thinking as Hegel once remarked about philosophy, is «something solitary», and not just because in the «silent dialogue with myself» (see *Sophist*, 263e and *Theaetetus* 190a). I am alone, as Plato says, but because in that dialogue, there is always an «unspeakable» sound that cannot be fully made to ring through language (...). It is presumably this «unspeakable» element mentioned by Plato in the *Seventh Letter* that makes thinking into such a solitary activity and that forms each separate wellspring from which it arises and continually renews itself. One could well imagine that — though this is surely not at all the case with Heidegger — the passion for thinking could suddenly overcome the most gregarious man and, as a result of that isolation, destroy him» (Lettre 116, Hannah Arendt à Martin Heidegger, 26 septembre 1969, pp.155-156. Le texte est similaire au discours d'hommage tel que publié : Arendt, H., 1971, pp.298-299). Plus loin, cependant, elle fait référence à la pensée philosophique, dogmatique, qui isole des autres hommes.

<sup>29</sup> Lettre 89, Hannah Arendt à Martin Heidegger, 28 octobre 1960, p.124.

convaincante que l'on puisse formuler de la «politique philosophique» de Heidegger<sup>30</sup>. Toute l'analyse proposée dans cet ouvrage vise à déterminer quelles sont les conditions indispensables à l'édification d'un monde commun, question évidemment non heideggérienne<sup>31</sup>.

La trame même de *The Human Condition* s'inspire de l'analyse de l'ontologie aristotélicienne du *Dasein* de Heidegger, esquissée dans le cours sur le *Sophiste*, puis développée par la suite dans l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*. Arendt renverse cependant ses conclusions, et les traduit sous la forme d'une hiérarchie des activités constitutives de la condition humaine<sup>32</sup>. Outre la théorie de l'action, thème majeur qui est développé dans cet ouvrage, la critique de la modernité, la réflexion sur la liberté politique et le domaine public sont inspirés d'une lecture idiomatique de motifs heideggériens. La conception heideggérienne de l'existence humaine comme ouverture ou dévoilement — qui se rapporte à l'*aletheia* chez Heidegger (cf. Chapitres 7 et 8) — sert le projet arendtien de soustraire l'action au cadre téléologique dans lequel l'a enfermée la tradition. Arendt exploite les concepts de «là» et «d'être là» qui sont liés à l'«ouverture», pour mettre en exergue «les conditions, les possibilités et la capacité de l'homme à créer ou dévoiler du sens». Cette ouverture «authentique» ne peut être pensée qu'en contraste à une forme d'inauthenticité, comme chez Heidegger. Celui-ci situe l'inauthenticité dans la sphère publique, qui serait le lieu du «On». Chez Arendt, les lieux de l'inauthenticité sont nombreux, mais elle la situe implicitement, quant à la philosophie, chez Platon et dans la tradition — comme nous le verrons dans les chapitres thématiques —, puis, quant au politique, dans le «social». Contre Heidegger, Arendt confère gloire et lumière à l'espace public, puis y relocalise le dévoilement authentique, qui se produirait dans les opinions et

---

<sup>30</sup>Villa, D.R., 2008a, pp.36-37.

<sup>31</sup>Taminiaux, J., 1985, p.116.

<sup>32</sup>Taminiaux, J., 1992, pp.16 ; 18-19 ; 26. La description par Aristote des possibilités humaines de mise à découvert désignent des «manières d'être», soit un comportement délibératif qui correspond à la vie active, et un comportement contemplatif, ou théorique, qui se situe au niveau supérieur, et qui se rapporte à la vie contemplative : notons que ce sont les deux pôles qu'Arendt emploie également pour caractériser son œuvre. Voir aussi Barash, J.A., 1996, p.257.



les discours, dépréciés par Heidegger<sup>33</sup>. Celui-ci a récupéré, avant elle, la *praxis* aristotélicienne, qu'il envisage sur un mode individuel, privé. Dans une tangente platonicienne, il l'a reléguée au dialogue solitaire avec soi, puis axée vers la mort. La seule forme de *praxis* que Heidegger puisse envisager est l'activité de penser l'être, occupation par excellence du «penseur professionnel»<sup>34</sup>. Quant à Arendt, elle tire profit des ressources de l'ontologie fondamentale — que Heidegger n'a jamais pu ou voulu envisager dans ce sens — pour réaligner la *praxis* sur l'action et la pluralité<sup>35</sup>. Ainsi, ces notions heideggériennes, une fois repensées, transformées, et reformulées, ont influencé la conceptualisation arendtienne de l'action et de l'espace public<sup>36</sup>.

Réfractaire au politique, la pensée heideggérienne, sous la plume d'Arendt, est utilisée, puis critiquée, à travers une grille de lecture plurielle qui n'est pas sans affinités avec la théorie de la communication de Jaspers<sup>37</sup>. C'est dans une perspective existentialiste qu'Arendt envisage la pensée grecque et, inversement, elle s'appuie sur les classiques grecs pour pallier certaines déficiences de l'existentialisme, en particulier dans sa version heideggérienne<sup>38</sup>. Son usage particulier des Grecs dans *The Human Condition* est dirigé contre l'oubli du *bios politikos* qui se profile au point d'origine de notre tradition, chez Platon, et qui s'exprime encore chez Heidegger. Le recours d'Arendt aux textes homériques, son adoption enthousiaste de la *doxa*, ou ses références à l'Athènes de Périclès, paraissent moins étonnants lorsque l'on constate que dans beaucoup de cas, les analyses arendtiennes sont des répliques aux réappropriations des Grecs chez Heidegger durant les années 1920, en particulier dans le séminaire sur le *Sophiste*. Celui-ci envisage

---

<sup>33</sup> Villa, D.R., 2008a, pp.213 ; 252 ; 260. Cf. également Taminiiaux, J., 1992, p.27 ; Barash, J.A., 1996, p.252.

<sup>34</sup> Cf. Taminiiaux, J., 1992, pp.59-60.

<sup>35</sup> Villa, D.R., 2008a, pp.383-384 ; cf. pp.387-389.

<sup>36</sup> Villa, D.R., 2008a, pp.213 ; 252.

<sup>37</sup> Taminiiaux, J., 1985, pp.114-115. Entre autres, les concepts de monde, pluralité et natalité se présentent comme une opposition directe à *Sein und Zeit* (p.114). Mais elle s'inspire positivement de la communication, puis de «l'être-ensemble avec d'autres au sein d'un monde commun donné» tels que réfléchis par Jaspers : ces notions sont sous-jacentes aux analyses du totalitarisme et de la *vita activa* dans *The Human Condition* (p.115).

<sup>38</sup> Hinchman, L.P. et Hinchman, S.K., 1991, p.444. Arendt esquisse ainsi les contours d'un «existentialisme politique».

le monde grec à partir du *bios theoretikos*, plutôt que sous l'angle du *bios politikos*, comme c'était le cas chez Platon<sup>39</sup>.

Heidegger ne s'est jamais intéressé théoriquement au politique, qu'il n'a approché, fort discrètement, que dans ses écrits sur l'œuvre d'art, la métaphysique (cf. Chapitre 8), puis le discours du rectorat de 1933 (cf. Chapitre 4). Ainsi, c'est en tournant Heidegger contre lui-même qu'Arendt a déployé sa méthode de «retour aux choses elles-mêmes», et certains de ses concepts, pour comprendre les expériences et visions du politique qui ont été occultées au début de notre tradition de pensée<sup>40</sup>. Dans la réflexion heideggérienne, le politique se trouve toujours subordonné à l'ontologie, à l'histoire de l'être. Si Heidegger n'a pas abordé ouvertement le modèle de la cité grecque, contrairement à Arendt, une attitude envers celle-ci se dégage néanmoins de ses écrits. Cassin souligne que «la cité de Heidegger est tragique et platonicienne, celle d'Arendt, sophistique et aristotélicienne»<sup>41</sup>. Toutefois, la dévalorisation du monde, le mépris du politique et l'appel au triomphe de l'«individuation» que nous rencontrons chez Heidegger ne lui sont pas spécifiques, ils sont caractéristiques d'une tendance intellectuelle plus diffuse, qui a infiltré la pensée moderne toute entière, et qui est bien présente à cette époque.

Or, il est arrivé à Heidegger de se mêler de politique, mais ce fut dans des circonstances malheureuses : en 1933, sous le régime nazi, il devient recteur de l'Université de Fribourg. Dans son discours inaugural, «L'auto-affirmation de l'université allemande», il déclare son ambition de «réformer» l'institution de l'université en accord avec la vision

---

<sup>39</sup> Taminiaux, J., 1992, pp.24-25. Pour l'une et l'autre de ces figures de la pensée, le début de la philosophie se situe dans le *thaumazein* (Bernstein, R., 1997, p.153).

<sup>40</sup> Villa, D.R., 2008a, p.212. Selon les termes de Villa, il s'agit, pour Arendt, de «révéler le noyau phénoménal de l'expérience préphilosophique grecque de la politique en dissolvant les préjugés ontologiques de la tradition (au profit de l'«être vrai») et en mettant entre parenthèses sa tradition de l'agir dans le registre du faire».

<sup>41</sup> Cassin, B., 1992. «De l'organisme au pique-nique. Quel consensus pour la cité ?», in *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, pp.141-144. Cassin note que c'est le vers 370 de l'Antigone de Sophocle qui constitue «la matrice du corpus heideggérien concernant la cité» (142).

naزية<sup>42</sup>. Ce texte, qui est important pour envisager les appropriations de Platon dans les milieux intellectuels sous le régime nazi, sera commenté dans le prochain chapitre. L'épisode nazi de Heidegger ne dure que dix mois, mais il a affecté durablement la réception de la philosophie heideggérienne, qui a souvent été lue et interprétée à la lumière de cet égarement, et ce, jusqu'à nos jours. Cela se reflète jusque dans les paramètres qui sont employés pour approcher les écrits heideggériens, notamment la périodisation. Pour les uns, la totalité des textes depuis 1933 doit être envisagée dans le sillage du nazisme — certains y ajoutent même *Sein und Zeit*, qui est antérieur<sup>43</sup> —, tandis que pour d'autres, ce ne doit être le cas que des textes liés au projet d'accomplissement de la métaphysique : la pensée d'après-guerre serait radicalement différente<sup>44</sup>. Les uns estiment que la pensée de Heidegger est complètement étrangère à la politique, alors que les autres y reconnaissent une réflexion politique qui tend vers l'autoritarisme<sup>45</sup>. Quant à Arendt, elle considère l'œuvre heideggérienne comme une continuité, et l'a soigneusement détachée de l'épisode nazi. Elle estime que ce qui unit les deux phases de la pensée de Heidegger, c'est une insistance sur l'«action intérieure» de la pensée comme l'unique voie menant à la récupération du moi, ou bien de l'être». Elle met en exergue «l'unité méditative qui est la racine de l'ensemble de la pensée de Heidegger»<sup>46</sup>. Nous verrons que cela n'est pas étranger à sa position quant à la «culpabilité» de Heidegger.

---

<sup>42</sup> Heidegger, M., 1933. *L'auto-affirmation de l'université allemande*, 27 mai 1933, Fribourg-en-Brigau, Gravel, G., trad., s.l.

<sup>43</sup> Pour Taminiaux, par exemple, il n'y a pas de «philosophie politique» dans *Sein und Zeit*. Ce que l'on peut trouver dans cet ouvrage et dans les cours qui lui sont liés, ce sont les «conditions de possibilité d'un aveuglement et d'une carence en matière de jugement politique» (Taminiaux, J., 1992, p.64).

<sup>44</sup> Par exemple, Taminiaux note que les textes de 1934 à 1936 (le premier cours sur Hölderlin, le cours *Introduction à la métaphysique* et les ébauches de l'essai sur «L'Origine de l'œuvre d'art»), en dépit des rétractions de Heidegger, ne récusent pas le projet de surpasser la métaphysique, mieux, Heidegger y serait plus métaphysicien que jamais. C'est aussi notre impression : nous donnerons un aperçu de deux derniers textes mentionnés au Chapitre 8. Ils se rattachent au projet «totalisant» «d'arracher à l'étant en totalité le secret de son être», relève Taminiaux. Le peuple allemand est le «peuple métaphysique», et il est un «projet». La métaphysique étant d'origine grecque, ce «projet» doit se réclamer des Grecs, puis de Hegel et Nietzsche, qui se sont réclamés d'eux avant Heidegger (Taminiaux, J., 1992, pp.69-70).

<sup>45</sup> Villa, D.R., 2008a, p.385.

<sup>46</sup> Villa, D.R., 2008a, pp.421 ; 439-440.

Son engagement nazi témoigne d'un profond manque de jugement politique, et pratique. Nous comprenons ce qui a conduit Arendt à critiquer Heidegger de manière acerbe dans un essai de 1946, «What is Existenz Philosophy ?», puis de manière détournée dans *The Human Condition*, bien qu'elle ait renoué avec lui. Elle a aussi de bonnes raisons philosophiques de répliquer à Heidegger, qui ne parvient pas à tirer profit de toutes les possibilités qu'ouvrent sa pensée. Mais son acharnement à tirer des conclusions politiques des écrits de l'ancien maître, s'il peut s'agir d'une stratégie pour dénoncer son manque de discernement politique, pourrait aussi émaner d'une volonté, consciente ou non, de «réchapper» Heidegger de ses critiques les plus virulents, précisément en montrant que sa pensée n'est pas si «antipolitique»<sup>47</sup>.

Dans l'hommage de 1971, Arendt compare ouvertement Heidegger à Platon, à la fois sur le plan philosophique et politique<sup>48</sup>. La manière dont elle évoque l'épisode nazi est éloquent. Elle souligne que le penseur, qui est en proie au *thaumazein*, tend à devenir de plus en plus étranger au monde lorsque cet état se prolonge : cette idée est bien présente dans ses écrits théoriques (cf. Chapitre 9)<sup>49</sup>. Le *thaumazein* est apolitique parce qu'il se déroule en retrait du monde des phénomènes<sup>50</sup>. Plus le «*pathos* du penseur» est marqué, plus sera grand le risque de tendre vers la tyrannie : c'est ce qui expliquerait le penchant de Platon, puis de Heidegger, pour les tyrans lorsqu'ils ont voulu se mêler de politique. Ceci ne serait pas imputable seulement aux circonstances, à un «défaut de caractère»,

---

<sup>47</sup> Cf. Taminiiaux, J., 1992, p.31.

<sup>48</sup> Dans une autre version de l'hommage, qu'elle lui a fait parvenir directement, qui est la retranscription de propos qu'elle a tenus lors d'une émission radio le 25 septembre 1969, elle évoque une phrase de Platon dès le début du texte : «Today, Martin Heidegger is eighty years old, and is celebrating, along with his eightieth birthday, the fiftieth anniversary of his public role as a teacher. Plato once said «*arche gar kai theos en anthropois hidrumene sozei panta*» — *the beginning is also a God ; as long as he stays among men, he redeems everything*» (Lois, 775). (Lettre 116, Hannah Arendt à Martin Heidegger, 26 septembre 1969, p.148)

<sup>49</sup> Arendt, H., 1971, pp.300-301.

<sup>50</sup> Sur la pensée chez Arendt, cf. notre présentation détaillée au Chapitre 9. Dans *The Life of the Mind*, elle oppose ce type de pensée à la pensée envisagée comme dialogue et ouverture, que représentent notamment Socrate et Jaspers, distinction qui figure, plus implicitement, dans d'autres textes antérieurs. La pensée se «retire du monde des phénomènes», précise-t-elle (*LM*, p.186). Dès *The Human Condition*, Arendt effectue une distinction entre la pensée qui «ne produit rien» et les «grands systèmes philosophiques», qui ne sont pas le résultat de la pensée pure, puisque leurs auteurs ont du arrêter de penser afin d'édifier ces structures (cf. *HC*, p.170).

mais à une «déformation professionnelle»<sup>51</sup>. Le cas de Heidegger serait encore plus regrettable, écrit Arendt, parce que le tyran qu'il a soutenu, et ses victimes, n'étaient pas «localisés outremer», mais dans son propre pays (elle fait référence aux expériences de Platon à Syracuse)<sup>52</sup>. Elle précise qu'il s'agit d'un faux pas, dont il s'est tiré rapidement, parce qu'il était assez jeune pour prendre la mesure de son erreur : il est retourné dans sa «résidence», celle de la pensée<sup>53</sup>.

La conclusion selon laquelle Arendt s'est portée à la défense de Heidegger est donc inévitable. L'épisode nazi, qu'elle rappelle dans l'hommage à Heidegger, le désigne comme un cas d'absence de pensée (envisagée comme pensée critique) : pourtant, dans le même texte, elle explique l'attrait particulier qu'il exerçait sur ses étudiants par le fait que c'est auprès de lui que l'on pouvait véritablement apprendre à penser. Cette contradiction entre un Heidegger «incapable» de penser de manière pratique, et un Heidegger «maître à penser», pointe vers une entreprise de «réhabilitation», qu'elle destine tant à elle-même qu'au grand public. Imputer l'absence de discernement politique à la «nature» même de l'activité philosophique tend au même résultat. Elle peut donc utiliser, dans le même texte, l'analogie de Thalès qui tombe dans un puits pour sauver la réputation philosophique de Heidegger, souligne Villa<sup>54</sup>, qui estime que ce sauvetage est l'élément le plus provocateur de son portrait de Heidegger. Au moment où elle prononce ce discours,

---

<sup>51</sup> Arendt, H., 1971, p.303. Cf. Cassin, B., 1996, pp.17-19. De Parménide à Platon et des stoïciens à Hegel, «cette mise en parenthèses de la réalité demeure l'une des plus grandes tentations des penseurs de profession» : voilà donc la «déformation professionnelle» (p.19).

<sup>52</sup> Arendt, H., 1971, p.302.

<sup>53</sup> Arendt, H., 1971, p.303. Cette conclusion correspond tout à fait au «mythe de Heidegger», que sa famille, ses «admirateurs» et lui-même ont cultivé. Le texte d'hommage d'Arendt serait un document clé de ce mythe, qui proclame «l'égarement» de Heidegger (Bernstein, R., 1997, p.154).

<sup>54</sup> Arendt, H., 1971, p.301 ; Villa, D.R., 2008a, p.420 ; Villa, D.R., 1996. «The banality of philosophy : Heidegger on Eichmann», in *Hannah Arendt. Twenty years later*, May, L. et Kohn, J., eds., Cambridge p.180 ; Cf. aussi Kateb, G., 1984. *Hannah Arendt : politics, conscience, evil*, Totowa (NJ), p.195. Arendt maintient cette critique de la philosophie jusque dans son dernier ouvrage, bien qu'elle reconnaisse cette fois que l'aliénation du philosophe face au monde ne constitue pas une excuse. Sur ces questions, cf. Chapitre 9. Il est possible d'esquisser un rapprochement entre Eichmann et Heidegger, mais celui-ci n'implique pas que le manque de jugement du philosophe conduise au crime contre l'humanité. Ce qui les apparente, c'est que le philosophe est incapable de reconnaître ce à quoi il est confronté (Villa, D.R., 1996, p.193).

Arendt jouit d'une certaine renommée : elle apparaît donc comme une voix crédible — en dépit de la controverse Eichmann — qui s'élève en faveur de Heidegger, d'autant plus que leur relation ne sera jamais connue de leur vivant (nous comprenons dès lors pourquoi cette révélation a ébranlé la réputation intellectuelle d'Arendt). Le ton apologétique d'Arendt tient aussi à la particularité de ce texte : puisqu'il s'agit d'un hommage, les éloges sont de mise, d'autant plus qu'il a été prononcé devant Heidegger, et à plus d'une occasion<sup>55</sup>.

Ainsi, les rapports d'Arendt à la pensée de Heidegger sont complexes et profonds, et leur importance pour sa propre réflexion sur le politique ne peuvent être contestés. Mais si Arendt trouve chez Heidegger des outils pour penser, à défaut de solutions viables, il n'est pas certainement pas le point d'attraction de toute l'œuvre, et assurément pas un maître à penser, puisqu'elle répond de diverses manières à la pensée heideggérienne, les réfutations et inversions étant plus explicites que les appropriations. Heidegger, quant au politique, est encore dans une certaine mesure un produit de la tradition, de cette tradition que lui-même a critiquée, et qu'Arendt vilipende à sa suite. Son cas montre bien combien le totalitarisme a pu «réussir», puisqu'il n'a pas attiré que les masses, mais aussi de grands esprits. Les conclusions d'Arendt face à Adolf Eichmann, dans *Eichmann in Jerusalem*, peuvent fort bien s'appliquer à Heidegger : il n'a pas opté pour le mal parce qu'il y était prédisposé, mais bien parce qu'il était incapable de penser de manière critique, de juger ce qui se présentait à lui (cf. Chapitre 9)<sup>56</sup>. Toutefois, quant à la lecture de Platon, l'influence de Heidegger a été particulièrement «positive» : Arendt lit souvent le texte platonicien en suivant la voie tracée en 1925 par Heidegger.

---

<sup>55</sup> Arendt en a repris l'essentiel lors d'une diffusion radiophonique. Cf. note supra.

<sup>56</sup> Cf. note supra.

## Heidegger et Platon, Arendt et Platon

Contrairement à Arendt, Heidegger est préoccupé par la tradition de pensée occidentale dès ses premières recherches. Son ambition de retourner aux choses elles-mêmes trouve ses racines dans la phénoménologie de Husserl, dans laquelle il a été formé. Son projet vise à saisir le caractère et la nature de l'être et pour ce, il doit examiner ce qu'en dit la tradition philosophique : c'est dans cette perspective qu'il se tourne vers Platon et Aristote<sup>57</sup>. Arendt, nous l'avons vu, se tourne vers la tradition lorsqu'elle constate que la pensée contemporaine seule ne permet pas de saisir l'origine de la perversion du politique qui a culminé dans le totalitarisme.

Chez Heidegger, la déconstruction de la métaphysique vise à surmonter l'oubli de l'être, sur lequel se fonde notre tradition et qui, dans le monde contemporain, ouvre la voie au nihilisme, l'un des grands responsables du déclin de l'Occident. L'oubli de l'être, au final (mais pas durant la première phase de ses recherches), est imputé à Platon. Pour Heidegger, il est indispensable de dépasser les limites de la pensée métaphysique, dont les catégories façonnent notre expérience, en déterminent le sens, et dictent notre compréhension des choses et du monde : ces paramètres changent au gré de l'histoire, en même temps que notre manière d'expérimenter et de concevoir l'être<sup>58</sup>.

En dépit de ce projet, et des critiques de Platon qui figurent par moments dans ses écrits, on attribue à Heidegger une forme de platonisme. Pour Ralkowski, parler d'un «platonisme heideggérien», si ce platonisme est entendu de manière traditionnelle, ce qui implique notamment que l'on endosse la théorie des Idées, puis la thèse de l'immortalité de l'âme, peut sembler une contradiction dans les termes. Mais cette impression se dissipe

---

<sup>57</sup> Sur le rapport à Platon et Aristote, cf. l'ouvrage récent de France-Lanord, H., 2011. *Heidegger, Aristote et Platon. Dialogue à trois voix*, Paris.

<sup>58</sup>Ralkowski, M.A., 2009. *Heidegger's platonism*, New York, pp.53 ; 57. Sur la lecture de Platon par Heidegger, cf. également Sallis, J., 2004. *Platonic legacies*, Albany, Chapitre 5. «Grounders of the abyss», pp.79-102, qui traite en particulier du thème de la métaphysique.

cependant si l'on fait allusion à l'engagement politique de Heidegger en 1933<sup>59</sup>, qui sert de base à l'association entre Platon et Heidegger telle qu'établie par Arendt.

Le seul texte qu'Heidegger ait entièrement consacré à Platon, et qui ait circulé de son vivant, est «Platons Lehre von der Wahrheit»<sup>60</sup> (1942), qui s'inspire d'une série de cours présentés durant les années 1930, portant notamment sur les dialogues la *République* et *Théétète*. Soulignons que l'analyse proposée dans l'essai s'éloigne radicalement du contenu des cours qui l'ont inspirée. C'est la version de 1942 qui a longtemps circulé, et «fixé» la lecture heideggérienne de Platon : la publication récente des cours des années 1930 a fortement ébranlé le portrait qui se dégage de l'essai. Dans l'intervalle, Heidegger a changé d'avis sur une question tout à fait cruciale, à la fois pour sa lecture de Platon et pour sa philosophie en général : le statut de la vérité<sup>61</sup>. La lecture d'Arendt nous semble davantage apparentée aux conclusions formulées par Heidegger durant les années 1940, puisqu'elle envisage la vérité chez Platon comme un rapport de conformité (qui décrit le rapport des Idées à toutes choses ; cf. Chapitre 5). Mais dans sa réflexion politique, et même éthique, elle adopte une conception de la vérité qui est apparentée à celle que Heidegger attribue à Platon durant les années 1930 (et qu'il avait alors fait sienne), qui commençait déjà à prendre forme durant les années 1920 : celle de la vérité comme non-voilement, que Heidegger exploite également dans l'essai «L'Origine de l'œuvre d'art» et les écrits réunis dans *l'Introduction à la métaphysique*, et dont on retrouve aussi un reflet dans le discours inaugural<sup>62</sup>. L'être a partie liée avec l'apparaître. Serait-ce le véritable sens du «tournant heideggérien» ? Nous reviendrons sur ces deux conceptions de la vérité. Face à un tel revirement, force est d'envisager que Heidegger ait eu «deux Platon».

---

<sup>59</sup> Ralkowski, M.A., 2009, p.xi. Cf. Chapitre 4.

<sup>60</sup> Traduit en français : Heidegger, M., 1942. «La doctrine de Platon sur la vérité», Préau, A., trad., in *Questions*, II, Paris (1947), pp.120-163.

<sup>61</sup> Ces cours ont été publiés récemment sous le titre *Vom Wesen der Wahrheit : Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Heidegger, M., 1931-1932. *The essence of truth. On Plato's cave allegory and Theaetetus*, Sadler, T., trad., Londres - New York (2002)). Cf. Gonzales, F.J., 2009, p.138.

<sup>62</sup> Heidegger, M., 1950. «The Origin of the work of art», in *Off the Beaten track*, trad. Young, J. et Haynes, K., Cambridge (2002), pp.1-56 ; Heidegger, M., 1952. *Introduction à la métaphysique*, Kahn, G. trad., Paris (1967).



S'il n'est pas certain qu'Arendt connaissait les cours des années 1930, elle cite l'essai de 1942 dans ses écrits, et elle a assisté au séminaire sur le *Sophiste* de 1925. Elle a aussi lu les cours de Heidegger sur Nietzsche, étalés entre 1936 et 1946,<sup>63</sup> et publiés pour la première fois à l'époque de leurs premières retrouvailles : elle les utilise pour définir la pensée de la fabrication (Chapitre 8). En regard de la correspondance Arendt – Heidegger, il est peu probable qu'ils aient eu des échanges soutenus concernant Platon après leur réconciliation<sup>64</sup>. Ainsi, Arendt aurait «dialogué» avec un Heidegger essentiellement textuel.

Bien que Heidegger ait exprimé directement son intérêt pour Platon principalement dans ses cours, celui-ci n'en est pas moins crucial pour le développement de ses théories philosophiques<sup>65</sup>. Ralkowski propose une explication audacieuse des raisons pour lesquelles Platon est discret dans les écrits de Heidegger, et des motifs qui l'auraient conduit à se tourner contre lui durant les années 1940. Dans un premier temps, il aurait voulu dissimuler la lourde dette qu'il a contractée envers Platon en évitant de le mentionner. La dénonciation de Platon qui caractérise la phase suivante, telle qu'elle s'exprime notamment dans l'essai de 1942, s'expliquerait par un «désir de rétribution». Parce que l'épisode nazi coïncide avec une phase où Platon exerce une grande influence sur lui, Heidegger l'aurait calomnié afin de venger la «complicité» présumée de Platon à sa «grosse bêtise».<sup>66</sup> Gonzales, pour sa part, propose une description du rôle de Platon dans l'édification de la pensée heideggérienne qui pourrait s'appliquer, sous certains aspects, à la lecture arendtienne. Le Platon que décrit Heidegger serait son «autre», son opposé, celui qui lui permet de définir, en négatif, sa propre entreprise. Heidegger identifie Platon au «platonisme» et à la métaphysique de la présence, il en fait un chapitre

---

<sup>63</sup> Cf. Heidegger, M., 1961a. *Nietzsche I*, Klossowski, P. trad., Paris (1971) et Heidegger, M., 1961b. *Nietzsche II*, Klossowski, P., trad., Paris (1971), commentés au Chapitre 8.

<sup>64</sup> Cf. note supra, pour la description, par Arendt, de ses rapports intellectuels avec Heidegger dans une lettre à Karl Jaspers.

<sup>65</sup> Partenie, C. et Rockmore, T., 2005. «Introduction», in Partenie, C. et Rockmore, T. éd., *Heidegger and Plato. Toward dialogue*, Evanston (Illinois), p.xix.

<sup>66</sup>Ralkowski, M.A., 2009, pp.95-96.

de son histoire de l'Être<sup>67</sup>. Chez Arendt, Platon est le premier chapitre de l'histoire de l'oubli du véritable sens du politique.

La publication des cours de Heidegger sur Platon, qui n'a débuté que durant les années 1990, a permis de montrer la filiation entre les recherches amorcées dans le cours sur le *Sophiste* et l'ouvrage *Sein und Zeit*, dans lequel il édifie son ontologie fondamentale. Dans cette démarche, il s'appuie sur certains concepts de base de la philosophie grecque, qu'il se réapproprie à sa manière<sup>68</sup>. Les études sur le rapport de Heidegger à Platon n'ont alors pas tardé à se multiplier. Hannah Arendt, qui connaissait à la fois le contenu du séminaire et de l'ouvrage, n'était certainement pas dupe quant à la trame platonicienne du livre. Elle savait aussi que le fameux discours du rectorat de 1933 s'inspirait de motifs présents dans la *République* de Platon<sup>69</sup>. Ainsi, le Platon heideggérien que connaissait Arendt diffère peu de celui que nous découvrons aujourd'hui.

Chez Heidegger, le rapport à Platon est plus profond, plus dense que chez Arendt, bien que les moments où il propose de longs commentaires de l'œuvre platonicienne soient peu nombreux. Il ne se limite pas à des citations isolées de fragments épars, qui servent à étayer une théorie ou une démonstration : Platon est un véritable partenaire de pensée, même lorsqu'il pense «contre» lui. Au début des années 1930, il exprime dans des lettres sa grande fascination pour la pensée de Platon, et il se demande même s'il ne serait pas préférable qu'il abandonne ses propres travaux pour se dévouer à la tâche de faire redécouvrir la tradition de la philosophie grecque<sup>70</sup>. Si la lecture de Platon constitue la trame de l'ontologie heideggérienne, elle aurait également inspiré son intérêt tardif pour la poésie. Heidegger a été en relation avec l'œuvre de Platon durant toute sa période de production principale, bien que ce rapport ait été plus sporadique dans sa pensée tardive,

---

<sup>67</sup> Gonzales, F.J., 2009, p.2.

<sup>68</sup> Taminiaux, J., 1992, p.14.

<sup>69</sup> À ce sujet, cf. Taminiaux, J., 1992, p.22.

<sup>70</sup> Ralkowski, M.A., 2009, p.62. C'est ce qu'il écrit à Elisabeth Blochmann, le 19 décembre 1932.

mais il a manqué plusieurs occasions de tirer profit de cette pensée, qui aurait pu lui ouvrir des voies de réflexion qu'il s'est fermées<sup>71</sup>.

Ses lectures sont minutieuses, mais sélectives, et ses traductions, discutables : Heidegger a tendance à passer sous silence des éléments importants qui contredisent ses démonstrations. Ses interprétations s'articulent autour de termes clés, dont il propose des traductions inédites, appuyées sur l'étymologie, un procédé qu'Hannah Arendt a bien assimilé, et affectionne particulièrement. La liberté que Heidegger s'autorise avec les textes vient de sa conviction que les affirmations les plus essentielles d'un penseur demeurent inexprimées : mais les doctrines qu'il prête à Platon ont davantage tendance à contredire les textes plutôt qu'à les prolonger, comme le remarque justement Gonzales<sup>72</sup>. En introduction de l'essai consacré à la doctrine de la vérité chez Platon en 1942, Heidegger écrit :

La «doctrine» d'un penseur est ce qui, dans ses paroles, est resté informulé, mais à quoi l'homme est ouvert, «exposé», afin qu'il s'y dépense sans compter.

Si nous voulons saisir, et connaître désormais, ce qu'un penseur n'a pas dit, quelle qu'en soit la nature, il nous faut considérer ce qu'il a dit<sup>73</sup>.

Dans le séminaire sur le *Sophiste*, Heidegger affirme déjà qu'il faut porter attention à ce qui ne se trouve pas dans le texte, et, dans ce cas particulier, il propose de lire Platon à partir d'Aristote, d'une part, parce que ce dernier a bien compris son maître, d'autre part, parce qu'il nous transmet «ce que Platon lui a fourni, simplement réélaboré de manière plus radicale, plus scientifique». Cette procédure se justifie également sur une base herméneutique :

Si nous voulons pénétrer dans le travail philosophique effectif de Platon, il nous faut être assuré de prendre dès le départ la bonne voie d'accès, autrement dit de se heurter à ce qui n'est pas là présent. (...) On a l'habitude jusqu'à présent d'interpréter la philosophie

---

<sup>71</sup> Gonzales, F.J., 2009, pp.2-3.

<sup>72</sup> Gonzales, F.J., 2009, p.138.

<sup>73</sup> Heidegger, M., 1942, p.121.

platonicienne en allant de Socrate et des Présocratiques jusqu'à Platon. Nous nous proposons d'emprunter un chemin inverse, en revenant d'Aristote à Platon. Une telle démarche n'a rien d'extraordinaire : elle suit cet ancien principe herméneutique selon lequel on doit aller du plus clair au plus obscur. Nous partons de l'hypothèse qu'Aristote a compris Platon<sup>74</sup>.

Or, cela implique d'être attentif surtout aux ressemblances entre les deux penseurs, à négliger les différences qui les séparent : Aristote, sur plus d'un point, est un penseur très différent de son maître<sup>75</sup>.

En plus des risques de mésinterprétation que peut induire une telle démarche, cette «lecture à rebours» des dialogues affecte le portrait global du Platon heideggérien. Celui-ci apparaît très théorique : parce qu'il aborde les textes platoniciens à partir d'Aristote, Heidegger parvient à les dépouiller de leur forme littéraire, de les séparer de leur contenu dialogique. Il les aborde comme s'il s'agissait de traités *per se*. Nous verrons qu'Arendt a également tendance à ignorer cette dimension littéraire : elle commente certaines analogies ou métaphores présentées chez Platon à des fins didactiques comme s'il s'agissait de positions théoriques sérieuses. Bien que cette tendance soit moins marquée dans ses écrits tardifs, il ne s'en affranchit jamais véritablement<sup>76</sup>. Nous voyons émerger chez Heidegger un Platon «scientifique», résolument tourné vers la *theoria*, et c'est précisément ce Platon qu'Arendt s'acharne à persécuter.

---

<sup>74</sup> Heidegger, M., 1924-1925, pp.20-21.

<sup>75</sup> Hyland, D.A., 2004. *Questioning Platonism. Continental interpretations of Plato*, Albany, pp.34-36.

<sup>76</sup> Gonzales, F.J., 2009, pp.60 ; 63. Il ne reconnaît que tardivement, et imparfaitement, la signification de la forme du dialogue, et d'ailleurs, il expérimente lui-même cette forme à la fin de la guerre (il a écrit trois dialogues en 1945, qui n'ont été publiés que beaucoup plus tard), sans que cela n'affecte significativement sa conviction à l'effet que la pensée platonicienne est foncièrement théorique (pp.264 ; 274).

À cette époque, Heidegger envisage la philosophie comme une recherche scientifique<sup>77</sup>. Il adopte alors la phénoménologie comme méthode d'enquête, et demeure proche de Husserl. L'esprit scientifique de la phénoménologie, estime-t-il, trouve ses racines chez les Grecs. Heidegger se tourne vers Platon en raison de son intérêt pour la question de l'être, mais celle-ci implique également de se tourner vers celle de la vérité. Mais l'œuvre de Platon ne présente pas une forme scientifique comparable à celle d'Aristote, qui est assurément plus attrayante pour Heidegger<sup>78</sup>. D'une part, chez Platon, les questions philosophiques sont abordées dans leur «complexité existentielle». D'autre part, la philosophie platonicienne n'est pas organisée de manière disciplinaire, ou méthodologique : les questions métaphysiques, politiques, éthiques, psychologiques et épistémologiques ne sont pas clairement isolées. C'est ce qui conduit Heidegger à lire le *Sophiste* à la lumière d'une analyse minutieuse du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, à laquelle il consacre environ une centaine de pages du séminaire dans sa version publiée. Il lui emprunte notamment à Aristote sa distinction entre cinq modes de base de la connaissance, ou de l'*aletheuein*<sup>79</sup> : *nous*, *sophia*, *episteme*, *phronesis* et *techne*<sup>80</sup>. *Aletheuein* désigne le fait de saisir la vérité, et suppose d'«arracher le monde à son occultation et à sa dissimulation». Il se manifeste d'abord dans le *legein*, précise Heidegger. Ce constat explique son intérêt pour les formes de discours : Heidegger considère notamment la sophistique et la dialectique, qui ouvrent sur l'analyse du *Sophiste*. En lisant Aristote, Heidegger pose également que la *sophia* est supérieure à la *phronesis*, mais puisqu'il critique à cette époque la tendance de la tradition philosophique

---

<sup>77</sup> Hyland, D.A., 2004, pp.31-32.

<sup>78</sup> Par contre, il va reprocher à Platon de débiter par les concepts et théories, plutôt que par ce qui est donné phénoménologiquement, mais il estime que la dialectique platonicienne est plus 'modeste' que la dialectique moderne, en particulier hégélienne, parce qu'elle tente d'être phénoménologique, soit de voir les choses elles-mêmes (Gonzales, F.J., 2009, p.13).

<sup>79</sup> Cf. Heidegger, M., 1924-1925, pp.26 ; 29.

<sup>80</sup> Hyland, D.A., 2004, pp.31 ; 35. Hyland remarque que les cinq modes de connaissance que Heidegger emprunte à Aristote sont présents dans les dialogues platoniciens (et on en retrouve même davantage), mais qu'ils sont présentés d'une manière moins systématique. Platon estime que les différents modes sont appropriés à diverses situations, à diverses expériences humaines (p.42).

à adopter une posture théorique, sa propre conception de la *sophia* assimile la *phronesis* et la *praxis* : elle est un mode de vie, le plus authentique qui soit<sup>81</sup>.

Dans le séminaire sur le *Sophiste*, Heidegger déploie la méthode qui sera sienne par la suite : il décortique minutieusement le texte étudié, et isole certains termes, qui sont traduits et interprétés contre les lectures conventionnelles. Il souhaite ainsi se départir du regard imposé par la tradition, puis dépasser le texte pour appréhender la pensée de l'auteur en elle-même. Heidegger, qui reprend durant les années 1930 la question de la vérité chez Platon, précise, dans l'essai «Platons Lehre von der Wahrheit» de 1942, quant au sens du terme *aletheia*<sup>82</sup>:

«Non-voilement» se dit en grec *aletheia*, mot que l'on traduit par «vérité». Et depuis longtemps, pour la pensée occidentale, «vérité» signifie l'accord de la représentation pensante et de la chose, *l'adaequatio intellectus et rei*.

Ne nous contentons pas, cependant, de traduire «littéralement» les mots *paideia* et *aletheia*, essayons au contraire de penser, à partir du savoir grec, l'essence non adultérée de ce que nomment les deux mots choisis pour les traduire : alors, «formation» et «vérité» s'unissent aussitôt en une unité d'essence. S'il devient nécessaire de prendre au sérieux le contenu sémantique essentiel du mot *aletheia*, on est alors amené à se demander quel est le point de départ d'où Platon parvient à sa conception de l'essence du non-voilement<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Cf. Gonzales, F.J., 2009, pp.35-38. Contre Aristote, puisque Heidegger estime que la *sophia* aristotélicienne, parce qu'elle est séparée de la *praxis*, et ne se soucie que de l'éternel, n'a pas de lien avec l'existence humaine. Mais il entreprend de justifier la raison pour laquelle Aristote désigne néanmoins la *sophia* comme la plus haute possibilité de l'existence humaine. C'est parce que le *theorein* peut être un mode de vie pour l'être humain : «*Theorein* is not simply a means by which I come to be what I am ; *I live in this theorein*» (p.38). Heidegger affirme donc que le *theorein* est le mode d'être dans lequel l'homme atteint «son mode d'être le plus élevé», «sa propre santé spirituelle» (p.38). Ce que Heidegger trouve chez Aristote, précise Gonzales, est une description de l'existence philosophique, scientifique, comme la possibilité la plus haute et la plus authentique qui s'offre au *Dasein* (p.39).

<sup>82</sup> France-Lanord évoque un autre exemple fort éloquent de traduction particulière chez Heidegger, quant à Aristote : il rend *politikon* par «être-ensemble-avec-les-autres». Ainsi, le sens premier de la *polis* réside dans «l'être-ensemble» constitutif de l'être humain comme tel (France-Lanord, H., 2011, pp.61-62). C'est précisément cette conception de la politique qu'Arendt met de l'avant dans sa pensée politique.

<sup>83</sup> Heidegger, M., 1942, , p.137.

Donner dans la surinterprétation est un risque important lorsque l'on prétend lire un texte à partir de ce que son auteur ne dit pas, et que l'on accorde à certains termes une importance démesurée et, à plus forte raison, quand on leur impute un sens nouveau, qui s'éloigne du contexte original. Il n'est donc pas étonnant que les lectures heideggériennes aient été contestées. Gonzales note que Heidegger accorde davantage d'importance aux mots qu'utilise Platon qu'à la manière dont il les emploie dans un contexte particulier. Il est ainsi conduit à des simplifications et des distorsions, puis à une schématisation de la réflexion platonicienne : il ne confronte pas ces textes dans toute leur complexité. Ainsi, «Platon devient simplement le nom d'une position ou d'une doctrine»<sup>84</sup>. Soulignons que c'est aussi le cas chez Arendt, comme nous le démontrerons dans les chapitres thématiques. Ainsi, Heidegger «lit une ontologie entière dans l'étymologie de termes que Platon utilise occasionnellement, et de manière interchangeable avec d'autres termes non reliés étymologiquement»<sup>85</sup>. En guise d'exemple, l'interprétation de l'Allégorie de la caverne chez Heidegger repose principalement sur l'alpha privatif du terme *aletheia*<sup>86</sup> : elle menace donc de s'effondrer dès que l'on met en doute la pertinence de cette traduction. Dans l'essai sur la doctrine de la vérité, Heidegger écrit :

Pour les Grecs, à l'origine, l'occultation, le fait de se voiler, domine entièrement l'essence de l'être ; il marque donc aussi l'étant dans sa présence et son accessibilité («vérité») : c'est pourquoi le terme qui chez eux correspond à la *veritas* des Romains et à la *Wahrheit* des Allemands est caractérisé par un alpha privatif (*a-letheia*). A l'origine vérité veut dire : ce

---

<sup>84</sup>Gonzales, F.J., 2009, p.133 ; 157.

<sup>85</sup>Gonzales, F.J., 2009, p.85. Kim souligne, pour sa part, que *idea* et *eidos* ne sont pas toujours synonymes chez Heidegger. Dans le cours sur le *Sophiste*, *idea* ou *eidos* ne signifie jamais *Wesen*, essence, mais dans sa lecture de l'Allégorie de la caverne, ces termes sont employés précisément en ce sens. *Eidos*, d'ailleurs, est de plus en plus interprété comme *Anblick*, l'apparence, l'un des nombreux aspects d'une chose (Kim, A., 2010. *Plato in Germany. Kant - Natorp - Heidegger*, Saint Augustin, p.237).

<sup>86</sup> Cf. Del Carmen Paredes, M., 2005. «*Amicus Plato magis amica veritas : reading Heidegger in Plato's cave*», in Partenie, C. et Rockmore, T. éd., *Heidegger and Plato. Toward dialogue*, Evanston (Illinois), p.116.

qui a été arraché à une occultation. La vérité est cet arrachement, toujours en mode de dévoilement<sup>87</sup>.

Dans le même essai, c'est une autre conception de la vérité qu'il impute à Platon, comme adéquation, ou conformité, qui s'appuie aussi sur un argument étymologique, l'origine du terme *eidos*. Selon Heidegger, parce qu'*eidos* dérive d'un verbe qui signifie voir, il doit nécessairement entretenir un lien avec la vision : ainsi, «l'être des êtres est ce qui est vu dans la plus pure perception». Ce serait cette conception de la vérité qui est mise de l'avant dans l'Allégorie de la caverne : en conséquence, toute sa présentation de ce récit déploie un vocabulaire propre à la vision. Mais cela implique la mise entre parenthèses de toute une série de synonymes utilisés par Platon, qui précisément ne se réfèrent pas à la vision<sup>88</sup>. Heidegger écrit :

*L'idea* est le fait pur de briller, au sens où l'on dit que le soleil brille. (...) L'être de l'idée consiste à pouvoir briller, à pouvoir être visible. C'est cette luminosité de l'idée qui accomplit la présence, c'est-à-dire qui rend chaque fois présent ce qu'un étant est<sup>89</sup>.

Heidegger entreprend de réconcilier les deux conceptions de la vérité qu'il a proposées à travers son interprétation de l'Allégorie de la caverne : celle-ci, affirme-t-il, raconte le passage de la conception de la vérité comme non-voilement à une conception de la vérité comme adéquation. La vérité fait appel à la vision : elle devient simplement conformité par rapport à l'Idée.

Cette adaptation de la perception, de l'*idein*, à l'*idea*, entraîne une *homoiosis*, un accord de la connaissance et de la chose elle-même. De cette prééminence conférée à l'*idea* et à

---

<sup>87</sup>Heidegger, M., 1943, p.143. On retrouve déjà des remarques similaires sur l'alpha privatif de l'*aletheia* dans l'analyse heideggérienne du *Sophiste* : «*Aletheia* signifie : ne plus être occulté, recouvert. Cette expression privative indique que les Grecs comprenaient que l'être à découvert du monde doit d'abord être conquis de haute lutte, qu'il est quelque chose qui, de prime abord et le plus souvent, n'est pas disponible. Le monde est de prime abord fermé, même s'il ne l'est pas totalement. (...) la philosophie est placée devant la tâche suivante : d'abord et positivement réussir à percer jusqu'aux choses mêmes (...)» (Heidegger, M., 1924-1925, p.25).

<sup>88</sup>Rosen, S., 2005. *La production platonicienne. Thème et variations*, Patard, E., trad., Paris, p.52.

<sup>89</sup>Heidegger, M., 1943, p.146.



*l'idein* sur *l'aletheia* résulte un changement dans l'essence de la vérité. La vérité devient *l'orthotès*, l'exactitude de la perception et du langage<sup>90</sup>.

Certaines lectures heideggériennes sont tout à fait contestables et celle-ci en est un exemple parfait. On ne trouve pas, en tant que telle, de doctrine de la vérité de la sorte que Heidegger prétend retrouver dans les dialogues. Gonzales précise qu'il a du procéder à trois «réductions» sur la pensée platonicienne pour parvenir à la doctrine qu'il prête à Platon, celle de la vérité comme adéquation. Dans un premier temps, il lui faut réduire les Idées à des étants qui s'offrent à la vision. Ensuite, réduire la lumière de la vérité aux Idées. Enfin, réduire le Bien à la fois à la lumière de la vérité et aux Idées<sup>91</sup>. Nous voyons Heidegger triturer le texte, afin de faire cadrer la pensée de Platon dans son récit de l'oubli du sens premier de l'être : Arendt ne fait pas autrement avec la vision du politique qu'elle impute à Platon.

Il serait aussi vain de chercher chez Heidegger un «Platon éthique» que tenter de découvrir, dans les écrits heideggériens, une pensée éthique tout court. Ainsi, nous ne saurions trop nous étonner que Heidegger ait proposé une interprétation de l'Idée du Bien qui soit dépourvue de toute connotation de ce type<sup>92</sup>. Par ailleurs, soulignons que Heidegger n'accorde aucune attention à la distinction entre Platon et Socrate, ni à la teneur plus «socratique» des premiers dialogues<sup>93</sup>. Nous citerons de nombreux exemples

---

<sup>90</sup>Heidegger, M., 1942, p.153.

<sup>91</sup>Gonzales, F.J., 2009, p.113.

<sup>92</sup>«Here he saw philosophical science finally freed from the practical conception of the good and the ethical import of Socratic questioning found in earlier dialogues. Yet what Heidegger's interpretation predictably fails to note are the many indications in the dialogue that this disassociation of philosophy from ethics is a problem» (Gonzales, F.J., 2009, p.50). Ralkowski note que le Bien équivaut au monde en tant que tel, mais il a été assujetti, chez Platon, à la doctrine des Idées : «Far from providing a mere glimpse of what will later become the beating heart of his own thought, Plato's idea of the Good *is (sic)* Heidegger's Being as such». Pour cette conception du Bien, Heidegger s'appuie notamment sur la *Septième Lettre* : le Bien est l'objet vers lequel tend la dialectique décrite dans la Lettre (Ralkowski, M.A., 2009, pp.76-77). Cf. Lane, M., 2001. *Plato's progeny. How Socrates and Plato still captivate the modern mind*, Londres, pp.63-64.

<sup>93</sup>Cf. Gonzales, F.J., 2009, pp.51-63. Heidegger, dans sa lecture des dialogues, confond Platon et Socrate. Dans sa lecture du *Sophiste*, ce sont Platon et l'Étranger qu'il assimile l'un à l'autre. Pour Gonzales, ce détail est hautement significatif. «Not only is this identification of Plato with two

qui témoignent que Hannah Arendt omet entièrement la dimension éthique de la réflexion platonicienne : cependant, elle la réserve exclusivement à Socrate, qui serait l'envers de Platon. Serait-ce encore une fois une réplique implicite à la négligence heideggérienne ? Heidegger, au contraire d'Arendt, n'a pas tenté de combler le «vide» éthique qu'induit son portrait sélectif de Platon.

Une caractéristique importante du Platon heideggérien reste à considérer : il présente plusieurs visages. Nous pouvons d'ores et déjà soupçonner une dualité en regard du changement majeur de position quand à la doctrine de la vérité<sup>94</sup>, qu'Heidegger nous semble vouloir justifier théoriquement à travers son récit de l'Allégorie de la caverne. Si tous ne s'accordent pas pour expliquer la distinction sur une base principalement chronologique<sup>95</sup>, le rapport de Heidegger à Platon varie certes avec le temps, et selon ses préoccupations. Pour les tenants de la distinction chronologique, le «premier Platon» est une source d'inspiration pour les recherches sur l'être, tandis que le second a perverti la conception originelle de l'être, et fait face à de sévères critiques. Le Platon de la pensée heideggérienne tardive reçoit davantage de sympathie : Heidegger manifeste un intérêt pour la forme dialogique lorsqu'il s'intéresse à la poésie. Cela s'exprime en particulier dans un cours sur Parménide en 1943-1944, mais il ne s'affranchit jamais complètement des impressions acquises durant les années 1930<sup>96</sup>.

Le critère chronologique, pour important qu'il soit, doit composer avec la simple évolution des intérêts philosophiques de Heidegger. Le moment où il désigne Platon comme responsable de l'oubli de l'être coïncide avec ses recherches sur Nietzsche, au cours des années 1930, lesquelles se répercutent également dans ses positions sur le Bien et les Idées chez Platon. Heidegger en vient à envisager Platon comme le précurseur de

---

different characters in the same dialogue puzzling, but is also prevents Heidegger from explicitly recognizing and coming to terms with a distinction between Socratic dialectic and the Stranger's dialectic» (p.51).

<sup>94</sup> Kim, A., 2010, p.185.

<sup>95</sup>Cf. Partenie, C. et Rockmore, T., 2005, pp.xix-xx.

<sup>96</sup> Hyland, D.A., 2004, p.18.

Nietzsche, ce qui revient à accuser celui-ci de «platonisme», comme le fait Arendt à sa suite. Heidegger estime que la transformation du bien en valeur chez Nietzsche est le point d'arrivée ultime de l'oubli de l'être, qui aurait débuté avec l'*agathon* platonicien, lequel rend possible l'être, puis la vérité<sup>97</sup>.

L'oubli de l'être, pour Heidegger, et son interprétation comme Idée, s'est transmis à toute la tradition occidentale, qui s'étend de Platon à Nietzsche<sup>98</sup>. Parce qu'il se serait produit dans l'Allégorie de la caverne, ce récit devient le pivot du platonisme heideggérien<sup>99</sup>. La lecture heideggérienne de Platon durant les années 1930 tend à réduire toute la pensée platonicienne à ce récit<sup>100</sup>. Du point de vue de Heidegger, l'oubli de l'Être que raconte l'Allégorie a aussi des conséquences pour la vie moderne, c'est pourquoi il est crucial de mettre au jour les «préjugés» de la tradition<sup>101</sup>. Le projet arendtien s'envisage selon des mêmes paramètres similaires. C'est l'antécédent heideggérien qui se dissimule derrière la présentation, chez Hannah Arendt, de l'Allégorie de la caverne comme moment fondateur de notre tradition de pensée<sup>102</sup>. À sa suite, elle accorde une importance déterminante aux Idées sur l'édification de cette tradition, sur l'oubli du politique, qui correspond, chez Heidegger, à l'oubli de l'être. Mais là où Heidegger fait appel aux présocratiques pour répliquer à Platon, Arendt se tourne vers des témoignages «non-philosophiques»<sup>103</sup>.

---

<sup>97</sup>Gonzales, F.J., 2009, pp.143-145.

<sup>98</sup>Partenie, C. et Rockmore, T., 2005, p.xxii.

<sup>99</sup>Partenie, C. et Rockmore, T., 2005, p.xxi.

<sup>100</sup>Gonzales, F.J., 2009, pp.101-102. Ralkowski précise que Heidegger s'approprié et transforme la pensée de Platon au même rythme qu'il décortique la signification phénoménologique de l'Allégorie (Ralkowski, M.A., 2009, p.60)

<sup>101</sup>Partenie, C. et Rockmore, T., 2005, p.xxii. «For Heidegger, Plato's revision of the early Greek view of being is not innocent but rather fraught with consequences for all later Western philosophy and modern life itself. He detects three main consequences as concerns nihilism, specific Nietzschean doctrines of being as value and the will to power, and a so-called productionist metaphysics leading to modern technology».

<sup>102</sup>Elle l'informe dans une lettre qu'elle a adopté son interprétation de l'Allégorie de la caverne, qui figure dans l'essai de 1942 (Lettre 86, Hannah Arendt à Martin Heidegger, le 8 mai 1954, p.120).

<sup>103</sup>Cf. Chapitre 2.

Si l'explication à sens unique d'Arendt avec Heidegger se produit à des moments spécifiques de l'œuvre arendtienne, les emprunts quant à la démarche générale, la méthode et certains concepts heideggériens se répercutent, en revanche, sur toute la pensée de Hannah Arendt, même lorsqu'elle se détache de sa source d'inspiration, et même lorsque celle-ci est envisagée à contre-sens. Arendt, comme l'ont souligné justement Taminioux et Villa, ne peut être considérée comme une disciple de Heidegger, puisqu'elle utilise certaines ressources heideggériennes pour penser de manière non heideggérienne. Envisager dans ses grandes lignes les rapports de Heidegger à Platon permet de mettre en lumière un autre thème où s'exprime une forte parenté, en même temps qu'une disparité, entre Arendt et Heidegger : le Platon arendtien présente plusieurs traits similaires à celui de Heidegger. Si la pensée du politique chez Arendt s'est définie en opposition à Heidegger, elle s'est aussi édifiée contre Platon, ce qui montre, encore une fois, que le rapport à l'ancien maître n'est pas servile. Elle prend ses distances, notamment, en évoquant l'engagement nazi, qui présente Heidegger comme l'homologue moderne de Platon. Ainsi, si elle «réhabilite» Heidegger suite à son erreur, il n'est pas impossible qu'elle ait pu en faire autant pour Platon : nous verrons que c'est ce qui se produit, implicitement, dans la réflexion arendtienne tardive (Chapitre 9).

## Chapitre 4 - La Grèce antique et Platon : de Weimar à l'après-guerre

Si le rapport de Martin Heidegger à la pensée platonicienne trouve des échos aussi nombreux que profonds dans la lecture arendtienne de Platon, la démarche d'Arendt doit aussi être envisagée sur une toile de fond beaucoup plus vaste. D'autres intellectuels de sa génération se tournent également vers les Grecs et Platon dans leur entreprise de compréhension du présent, notamment du totalitarisme : ils aspirent, tout comme Arendt, à refonder «une science du politique». Leo Strauss et Eric Voegelin figurent parmi ceux-ci.

Un examen sommaire du contexte intellectuel et politique de l'Allemagne durant les années de formation d'Arendt, et des tendances de la réception des Grecs et de Platon entre cette époque et durant l'après-guerre<sup>1</sup>, suggère que sa lecture de Platon a pu être influencée par une grande diversité de facteurs. Car la pensée ne s'édifie pas en vase clos, les questions qu'elle soulève, et les concepts qu'elle définit ou emprunte pour y répondre sont directement inspirés par les conditions politiques, sociales, économiques, morales et intellectuelles propres au contexte qui l'a vue naître. L'œuvre de Hannah Arendt, dont l'impulsion première est l'expérience du totalitarisme hitlérien, ne pourrait être un témoin plus éloquent des liens entre la pensée et l'histoire.

Si nous pouvons porter au compte de Leo Strauss quelques antécédents heideggériens, puisqu'il a aussi étudié avec Heidegger, ce n'est pas le cas d'Eric Voegelin. Celui-ci, durant les années de la montée du nazisme, condamne ce régime dans *Rasse und Staat* et *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte* (1933), *Die Authoritäre Staat* (1936) et *Die politischen Religionen* (1938). Il estime que la crise du temps est d'origine spirituelle, et

---

<sup>1</sup> Le cas allemand est incontournable, mais d'autres lectures des Grecs sont entreprises en Europe après la Seconde Guerre mondiale, notamment chez les philosophes français. Cf. notamment Leonard, M., 2005. *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford - New York.

que les régimes de l'époque sont des «religions politiques». Voegelin publie, en 1956 et 1957, les trois premiers tomes d'un imposant ouvrage de philosophie de l'histoire (*Order and history*), dans lequel il présente une réflexion sur la refondation du politique qui s'inspire de diverses traditions spirituelles et philosophiques, notamment des Grecs. Sa philosophie de l'histoire, qui s'articule autour du concept d'ordre, présente une teinte éminemment platonicienne. Le rétablissement de l'ordre politique dépendrait de l'ordre spirituel : prendre connaissance des expériences de l'ordre qui ont ponctué l'histoire vise à favoriser son retour. Quant à Leo Strauss, c'est à travers une analyse des premières formes de tyrannie connues chez les Grecs, présentée dans le cadre d'un commentaire et d'une traduction de *On Tyranny* de Xénophon (1954), qu'il critique et tente de comprendre le totalitarisme : dans cette lecture s'enchevêtrent contexte ancien et interrogation contemporaine. Strauss utilise aussi la forme du commentaire pour aborder la pensée aristotélicienne et platonicienne, dans deux ouvrages de philosophie politique qui proposent une réflexion plus vaste sur le politique, *Natural right and history* (1953) et *The City and man* (1964). Arendt suit une séquence similaire à Voegelin et Strauss avec *The Origins of Totalitarianism* (1951) et *The Human Condition* (1958), dont le propos vise à revaloriser le politique en le distinguant des autres domaines d'activité humaine, en s'appuyant sur la pensée grecque. Ces ouvrages, parus dans un intervalle d'une quinzaine d'années après la guerre, s'interrogent tous sur la reconstruction politique, sociale et morale du monde contemporain en s'inspirant des anciens, de Platon, notamment, et ont tous été rédigés par des penseurs émigrés d'origine allemande.

Hannah Arendt, Eric Voegelin et Leo Strauss ont été exposés très jeunes à la pensée antique et aux langues anciennes, durant leur éducation secondaire au *Gymnasium*<sup>2</sup>. Ainsi, les textes antiques, pour eux, se présentent comme un répertoire de références bien

---

<sup>2</sup> Voegelin a fait ses études secondaires avant la Première guerre mondiale, il a fréquenté un *Gymnasium* à Vienne à partir de 1910. Il a obtenu son doctorat en science politique de l'Université de Vienne en 1922 (Heilke, T. W., 1999. *Eric Voegelin : in quest of reality*, Lanham, p.3). Quant à Strauss, il fait ses études secondaires au *Gymnasium* humaniste Philippinum à Marburg, entre 1912 et 1917, et il obtient son doctorat de l'Université de Hamburg en 1921 (Strauss, L., 1921-1932. *The early writings (1921-1932)*, Zank, M. éd. et trad., Albany (2002), pp.6-7).

connues, familières, qui ont d'autant plus imprégné leur mémoire qu'ils ont été lus précocement. Mais beaucoup de gens ont reçu pareille éducation sans que cela les ait conduits plus tard vers la pensée grecque. Cette démarche résulte, d'une part, de la rencontre entre cette formation secondaire et le choix subséquent de la philosophie ou de la science politique, puisque les racines de ces réflexions sont antiques. Elle découle, d'autre part, de facteurs plus globaux, comme le diagnostic d'une crise intellectuelle, très répandu durant l'entre-deux-guerres, puis de la conviction que la pensée moderne n'est pas étrangère aux dérives intellectuelles et politiques contemporaines : elle est d'ailleurs incapable d'en rendre compte. Avant qu'Arendt, Strauss et Voegelin n'émigrent, les Grecs, et notamment Platon, jouissent d'une visibilité et d'une popularité particulière, notamment en Allemagne, qui dépasse les milieux académiques et les lieux de haute culture. En raison de son association aux idéologies politiques qui s'imposent entre les guerres, Platon s'est vu créer une désolante célébrité qui n'allait pas manquer d'affecter profondément les commentaires de sa philosophie, et ce, pour plus d'un quart de siècle.

Si la fascination pour la Grèce antique n'est pas nouvelle — c'est même une très longue tradition—, elle en est alors à son dernier souffle. Le fait qu'elle ait été appropriée à des fins idéologiques et propagandistes par le régime nazi<sup>3</sup>, alors même que l'attrait qu'elle suscitait n'était plus qu'un souvenir au moment de la Première Guerre mondiale, démontre à quel point elle était familière, et suggère qu'elle jouissait d'un poids culturel encore enviable. L'association entre l'Antiquité grecque et le nazisme a eu tendance à perdurer dans l'imaginaire populaire, jusque dans l'après-guerre. Entachée, la pensée politique de

---

<sup>3</sup> Chapoutot est le premier à avoir proposé une étude d'ensemble, fort attendue, de ce phénomène, qui, note-t-il, a longtemps été laissé dans l'ombre, notamment en raison des «réticences» à associer le nazisme à l'Antiquité grecque, alors que le déploiement du passé romain sous le fascisme italien est bien connu. La référence grecque se reflète dans les conventions artistiques, l'architecture, tandis que la recherche universitaire voit un foisonnement d'études qui campent dans l'Antiquité grecque des thèmes chers au nazisme (par exemple, sur les Juifs dans l'Antiquité), ou qui esquissent un parallèle entre certains traits de l'histoire antique et celle du présent. Il est habituel que les régimes autoritaires instrumentalisent l'histoire, exaltent le passé, et se créent des liens avec celui-ci, pour tenter d'asseoir une légitimité qui ne pourrait qu'être contestée. Certes, le nazisme a clamé son rattachement aux Germains, mais il n'hésite pas à s'approprier une série de références historiques, avec le Saint Empire, ou les chevaliers teutoniques, par exemple : les Grecs constituent un répertoire supplémentaire (Chapoutot, J., 2008. *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris, pp.2-4).

Platon s'est vue propulsée au cœur de débats politiques engageant des spécialistes de théorie politique et des classicistes, mais aussi une population académique et un public cultivé plus vaste.

Les rapports respectifs de Hannah Arendt, Leo Strauss et Eric Voegelin aux Grecs ne participent nullement aux déformations populaires et idéologiques de cette époque. Au contraire, leurs lectures présentent des répliques implicites à ces mésusages des Grecs, et de Platon. Certes, Hannah Arendt et Leo Strauss, qui ont émigré respectivement en 1933 et 1932, n'ont pas été pleinement en contact avec le déploiement de l'Antiquité grecque sous le nazisme, mais ils ne l'ignoraient pas : ainsi, Arendt savait que le discours du rectorat de Heidegger contenait de nombreuses références platoniciennes. Eric Voegelin, en revanche, a quitté Vienne en 1938, et a pu être plus exposé à ces courants d'idées. Il est intéressant, en effet, de constater que chez chacun d'eux, le retour aux Grecs se présente comme une volonté d'établir «ce qu'ils ont voulu dire». Outre la possibilité d'explorer les origines de notre tradition de pensée avec un regard «libéré», ce projet sous-tend l'idée que les Anciens ont été, à un moment ou un autre, mal interprétés ou utilisés.

Comprendre la réception particulière de Platon durant l'après-guerre commande une série de démarches préalables. D'abord, replacer les rapports de l'Allemagne avec les Grecs, et Platon, dans leur histoire, qui s'amorce avec le philhellénisme allemand du XIX<sup>e</sup> siècle, et observer selon quelles modalités l'héritage de la Grèce antique migre de l'intérêt esthétique, culturel, académique, au politique et à l'idéologie. Platon n'a pas été érigé en icône de l'idéologie nazie en un jour : il a fallu que se crée un certain consensus autour de ce qu'est le platonisme, d'abord philosophique, puis politique. Celui-ci s'est formé à partir d'une configuration politique et intellectuelle particulière, qu'il est nécessaire d'envisager pour comprendre les termes du débat qui s'ouvre après la Seconde guerre mondiale.



## Du XIX<sup>e</sup> siècle à la Première Guerre mondiale : montée et déclin d'un idéal

Le paradigme néo-humaniste de la Grèce ancienne, qui s'est édifié notamment à partir des études de Winckelmann sur l'art grec<sup>4</sup>, a été récupéré par le romantisme allemand, puis il a profondément influencé la culture allemande du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à Nietzsche. Celui-ci allait s'acharner à miner l'idéal de perfection, de sérénité, de grandeur et de noblesse qui était alors associé à la Grèce antique<sup>5</sup>, et qui a infiltré tant l'esthétique, la philologie que l'éducation. La démocratie et la société athéniennes deviennent des modèles : elles mettent de l'avant la communauté et la solidarité, en lieu et place de l'individualisme, puis la participation politique et l'amitié civique, et présentent la vision d'une société harmonieuse et intégrée, susceptible de se substituer au libéralisme compétitif et à la pensée utilitaire qui s'impose durant la seconde moitié du siècle<sup>6</sup>. Cette tendance s'incarne avec force chez Karl Marx, qui propose une vision de la démocratie participative qui trouve ses origines chez Aristote<sup>7</sup>. Cette philosophie politique et éthique permet à Marx

---

<sup>4</sup> Avec, entre autres, *Réflexions sur les imitations des œuvres grecques dans la peinture et la sculpture (Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst)*, 1755.

<sup>5</sup> Emden, C.J., 2004. «The invention of Antiquity : Nietzsche on classicism, classicality, and the classical tradition», in Bishop, P., éd., *Nietzsche and Antiquity. His reaction and response to the Classical tradition*, New York, pp.376-377. Les caractéristiques principales que Winckelmann prête à la sculpture grecque, et qui deviennent paradigmatiques de tout l'art et l'esprit grecs sont la plénitude, la perfection, la beauté statique, formelle et ordonnée, sur fond de sérénité et de grandeur. Ils ont constitutifs de l'idéologie de la «classicality» qui se forme au XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>6</sup> Cf. McCarthy, G.E., 1997. *Romancing Antiquity. German critique of the Enlightenment from Weber to Habermas*, Lanham, p.3.

<sup>7</sup> McCarthy, G.E., 1994. *Dialectics and decadence : echoes of Antiquity in Marx and Nietzsche*, Lanham, pp.xii ; 4-6. Le rapport à Aristote est une constante, de sa pensée précoce à celle de maturité : Aristote est déjà important au moment où Marx rédige sa thèse de doctorat, qui lui a permis d'acquérir une spécialisation en philosophie, philologie et histoire grecques (cf. pp.4-6). *L'Éthique à Nicomaque* et les *Politiques* ont procuré à Marx les fondements philosophiques de ses idées sur la démocratie, l'organisation sociale, les distinctions entre les besoins humains et les droits individuels, puis les relations entre les libertés individuelles et la communauté. La lecture d'Aristote a également inspiré à Marx la structure formelle à l'intérieur de laquelle il interprète les relations entre, d'un côté, la science historique et dialectique, puis l'éthique, dans les *Gründrisse* et le *Capital* (p.xii). Les chapitres 1 et 2 de cet ouvrage de McCarthy proposent une analyse détaillée des emprunts ou inspirations que Marx puise chez Aristote. Sur la référence à l'Antiquité et à Aristote chez Marx, cf. également les essais réunis dans McCarthy, G. éd., 1992. *Marx and Aristotle. Nineteenth-century German social theory and classical Antiquity*, Savage (Maryland).

d'envisager la démocratie à travers des horizons plus larges que ne le permet la pensée libérale<sup>8</sup>.

L'historiographie de la Grèce antique ne présente pas qu'un intérêt historique, ou intellectuel : elle est porteuse de leçons cruciales pour l'avenir politique de l'Europe<sup>9</sup>. Elle présente un horizon culturel distinct, qui permet de mettre en relief les particularités de la modernité, et de rendre explicites ses conditions difficiles et ses failles<sup>10</sup>. Mais la *Griechensehnsucht*, en faisant miroiter l'idéal athénien, a contribué, inversement, à tracer un portrait socioculturel sombre de l'Europe de l'époque, inspirant à de nombreux intellectuels une nostalgie qui les conduit à souhaiter un nouveau commencement<sup>11</sup>.

La rencontre entre les idées de Winckelmann, des poètes romantiques, philosophes idéalistes et intellectuels néo-humanistes des débuts du XIX<sup>e</sup> siècle a donné lieu à une nouvelle forme d'humanisme, qui soutient que c'est en développant la culture de l'esprit au plus haut niveau que l'individu sert le mieux l'humanité. La *Bildung* est l'idéal culturel qui reflète cet humanisme. Ce modèle de culture de soi s'adresse à la classe moyenne supérieure cultivée, il est au cœur de la formation universitaire, et il devient un pivot de la promotion sociale<sup>12</sup>. La *Bildung* prône le développement intégral de la personnalité<sup>13</sup>,

---

<sup>8</sup> McCarthy, G.E., 1994, pp.75-76. «(...) Marx discourse on democracy is a continuous attempt to expand the rationality and emancipatory potential within liberalism, while leaving behind many of its anthropological assumptions about the nature of men and women and its market (chrematistic) connotations» (p.75). Marx interprète également la Commune de Paris de 1871 en s'inspirant de l'imaginaire démocratique d'Athènes : «The democratic imagination of Athens and Paris were similar in values, purpose, and structures. Both emphasized direct democracy, popular sovereignty of the general will, accountability and supervision of magistrates and officials by the public (recall and *euthynai*), pay for public service, and a critique of bureaucracy and professionalism» (p.68).

<sup>9</sup> Flaig, E., 2003. «Jacob Burckhardt, Greek culture, and modernity», in Gildenhard, I. et Ruehl, M. dirs., *Out of Arcadia : Classics and politics in Germany in the age of Buckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*, p.11.

<sup>10</sup> Emden, C. J., 2004, pp.378 ; 380.

<sup>11</sup> McCarthy, G. E., 1997, p.4.

<sup>12</sup> Mazon, P., 2003. *Gender and the modern research university. The admission of women to German higher education, 1865-1914*, Stanford, pp.26 ; 40. La *Bildung* s'adresse au genre masculin. L'éducation féminine avait des buts plus pragmatiques, et même lorsque les femmes

puis une harmonie du corps et de l'esprit que doit refléter une harmonie sociale basée sur la complémentarité des activités de ses membres<sup>14</sup>. À travers la promotion de la *Bildung*, la Grèce ancienne se voit propulsée au rang de symbole de la haute culture, et devient un référent culturel universel<sup>15</sup>. Les exemples moraux et esthétiques contenus dans les sources classiques sont réputés «affecter l'individu profondément et totalement»<sup>16</sup>.

C'est cet idéal qui s'esquisse derrière la réforme profonde du système d'éducation secondaire et supérieure, dont le premier mouvement est initié par Humboldt en 1809. Les nouvelles institutions secondaires qui en résultent, les *Gymnasien*, proposent un cursus qui réserve une place importante à l'étude des cultures et langues classiques : la moitié du temps d'enseignement est consacré à l'étude du grec et du latin, auxquels

---

parviennent à fréquenter l'université, ce sont principalement des motivations matérielles qui étaient invoquées. L'exception est Helene Lange, qui faisait la promotion de la cause de l'accès féminin à l'éducation en tant que «moyen pour les femmes de devenir humaines» : la participation féminine à l'idéal de la *Bildung* était fondamental pour Lange (pp.74-75). Ce faisant, elle prêtait à la *Frauenstudium* la légitimité de la tradition académique allemande (p.82). Sur l'accès des femmes à l'éducation supérieure en Allemagne, cf. également Albisetti, J. C., 1988. *Schooling German girls and women : secondary and higher education in the nineteenth century*, Princeton.

<sup>13</sup> Cf. Ringer, F.K., 1990. *The decline of the German mandarins : the German academic community, 1890-1933*, Hanover, pp.23-24 ; 104 ; Mazon, P., 2003, p.25. La *Bildung* prône le développement des capacités intellectuelles d'un individu, l'acquisition d'une richesse de l'esprit et de la personne et l'atteinte d'une unité intérieure, dans le cadre d'une démarche individuelle de formation culturelle qui ignore foncièrement les questions et les résultats pratiques. Cet idéal va de pair avec un principe central à la vie universitaire de l'époque, défini d'abord par Kant, Schelling, Fichte, F.E.D. Schleiermacher et Humboldt, la «liberté académique». Celle-ci implique que l'individu peut poursuivre ses études dans les domaines du savoir qui correspondent le plus à sa personnalité profonde. Les universités ne peuvent se dérober à l'enseignement pratique et aux résultats concrets, puisque cela fait partie intégrante de leur mission : elles doivent toutefois subordonner ceux-ci à la promotion du développement de la personnalité. Sur la *Bildung*, voir également Bruford, H., 1975. *The German Tradition of Self-Cultivation. Bildung from Humboldt to Thomas Mann*, Londres.

<sup>14</sup> Cf. Ringer, F.K., 1990, pp.20-21.

<sup>15</sup> Bruford, H., 1975, p.221.

<sup>16</sup> Ringer, F.K., 1990, pp.21 ; 86-88. Pendant un temps, le concept de *Kultur* était étroitement lié à celui de *Bildung* : désignant la «culture personnelle», il se référait à la «cultivation of the mind and spirit». Dans les cercles éduqués allemands, il en est venu à signifier plus largement tous les accomplissements de l'homme civilisé dans la société. Avec l'émergence de la notion de *Bildung*, le terme *Kultur* ne désigne plus la «civilisation» : il ne se réfère qu'aux bonnes manières et aux comportements de mise en société, tandis que la *Bildung* est associée à l'art, à l'éducation et à la moralité.

s'ajoute parfois l'hébreu. La formation au *Gymnasium* est la condition préalable au passage de l'*Abitur*, examen dont la réussite sanctionne l'admission à l'université. Durant les années 1870, le *Gymnasium* accueille une abondante clientèle issue de la classe moyenne éduquée, la *Bildungsbürgertum* : il s'agit d'ailleurs la seule voie de passage vers l'université avant la fondation des écoles modernes<sup>17</sup>. L'émergence d'écoles qui se détournent des apprentissages classiques, les *Realschulen* et les *Oberrealschulen*, est l'une des deux menaces qui planent au-dessus du *Gymnasium*, au moment même où cette institution a le vent dans les voiles. La deuxième est l'intégration croissante de sujets modernes et pratiques dans les programmes éducatifs des *Gymnasien*<sup>18</sup>. L'objectif de ces changements est d'offrir une éducation qui prépare les élèves aux spécificités de la vie moderne<sup>19</sup>. L'utilitarisme, concomitant à l'essor du capitalisme et à l'industrialisation rapide de l'Allemagne, est assurément l'ennemi le plus redoutable du paradigme néo-humaniste de la Grèce antique à cette époque. Les savoirs relatifs à l'Antiquité s'organisent également à ce moment dans le cadre de l'*Altertumswissenschaft*. Mais cette spécialisation a pour conséquence de rendre plus aride l'enseignement dispensé au niveau secondaire, puisque les professeurs doivent désormais être formés en philologie<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Marchand, S. L., 1996. *Down from Olympus. Archaeology and philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, pp.133-134. Bien que les critiques de cette institution aient été nombreuses depuis les années 1860, et que les écoles modernes soient de plus en plus populaires, les diplômés qui sont issus du *Gymnasium* continuent de jouir de privilèges sociaux importants en 1914 (p.134).

<sup>18</sup> Ringer, F.K., 1990, pp.24-25 ; 28-29 ; 31 ; 58. Le *Realgymnasium* constitue un compromis : il conserve le latin, et intègre l'apprentissage de l'anglais et du français, mais il abandonne le grec. L'*Oberrealschule*, en revanche, n'enseigne pas du tout les langues classiques : son cursus comprend le français, l'anglais, les mathématiques et les sciences naturelles, puis l'allemand, l'histoire, la géographie et le dessin (p.31).

<sup>19</sup> Ainsi, Paul De Lagarde, qui fait écho à plusieurs critiques qui circulaient vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, considère que l'importance que le *Gymnasium* confère au monde classique ne prépare pas du tout les élèves à la vie moderne. Il écrit : « N'y a-t-il aucune âme dans toute l'Allemagne pour s'élever contre le plaisir d'être l'héritier de quelque cinq mille ans, aucune âme qui sente que cette richesse héritée nous appauvrit parce qu'elle nous écrase, parce qu'elle nous interdit d'être nous-mêmes ? » Stern, F., 1990, *Politique et désespoir : les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne préhitlérienne*, Malamoud, C. trad., Paris, p.98. Stern cite «Über die gegenwärtige Lage des deutschen Reichs» de Paul de Lagarde.

<sup>20</sup> Marchand, S. L., 1996, p.31.

L'une des voix les plus célèbres du domaine de la pensée qui se soit élevée contre l'institution du *Gymnasium*, et «la pédanterie et le «philistinisme» que le professeur allemand introduit dans la vie allemande», est celle de Nietzsche<sup>21</sup>. En dépit de ses critiques, Nietzsche croit à la valeur de la culture grecque pour la culture allemande, mais il estime que le système scolaire a favorisé une approche de la Grèce antique «à travers le voile de l'érudition», ce qui a eu pour conséquence de nuire au développement et aux «véritables intentions de nos études anciennes»<sup>22</sup>. Nietzsche donne le coup d'envoi à une toute nouvelle approche de la Grèce antique, qui ébranle le portrait idéalisé de Winckelmann, et influence éventuellement les chercheurs actifs au tournant du siècle. Parallèlement à Burckhardt, il s'attache à découvrir les aspects irrationnels et transgressifs de la culture grecque<sup>23</sup>. La démarche nietzschéenne incite à ouvrir et «faire parler» les textes anciens, afin de révéler le «véritable monde antique», à la faveur d'une étude systématique des registres historiques et des témoignages littéraires et philosophiques<sup>24</sup>: les nouvelles visions de l'héritage grec qui en résultent répondent bien aux ruptures et fractures de l'époque. Mais la popularisation de courants d'idées de droite conditionne une redéfinition des référents culturels allemands, qui a pour effet d'ébranler la position privilégiée de la Grèce antique comme symbole de première importance.

À la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, seule une poignée d'académiciens conservateurs défend encore l'idéal de la culture «désintéressée»<sup>25</sup>, et soutient qu'une formation rigoureuse dans les langues anciennes est la meilleure préparation pour

---

<sup>21</sup> Stern, F., 1990, Paris, pp.96 ; 98.

<sup>22</sup>Nietzsche, F., 1872. *La naissance de la tragédie*, Haar, M., Lecoue-Labarthe, P. et Nancy, J.-L. trads., Paris (1977), pp.118-119.

<sup>23</sup> Gildenhard, I. et Ruelh, M., 2003. «Introduction», in Gildenhard, I. et Ruelh, M. dirs., 2003. *Out of Arcadia, s.l.*, p.2 ; Marchand, S., 2003. «From Liberalism to Neoromanticism : Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein, and the religious turn in fin-de-siècle German classical studies», dans le même volume, p.135.

<sup>24</sup> Held, D.T.D., 2004. «Conflict and repose : dialectics of the Greek ideal in Nietzsche and Winckelmann», in Bishop, P., éd., *Nietzsche and Antiquity. His reaction and response to the Classical tradition*, New York, p.418.

<sup>25</sup> Ringer, F.K., 1990, pp.78 ; 80. Ces «académiciens» sont les «German mandarins» décrits par Ringer, qui désignent les professeurs d'université (p.81). L'idéal d'apprentissage qu'ils défendent est celui de la *Bildung* et de la *Kultur* (p.86).

l'université<sup>26</sup>. En dépit des sévères critiques dont il est l'objet, la fréquentation du *Gymnasium* demeure, au moins jusqu'en 1914, une marque de distinction sociale<sup>27</sup>, et la principale voie d'accès à des charges étatiques importantes. À l'époque de la Première guerre mondiale, les «guerres intestines» entre les tenants de l'éducation rénovée et ceux de l'éducation classique sévissent toujours. À partir de 1908, moment où les écoles modernes ouvrent désormais l'accès à l'université, le déclin du *Gymnasium* semble scellé, à terme<sup>28</sup>. L'appel à l'édification d'une *Bildung* aux racines allemandes, et non plus classiques, se fait alors entendre<sup>29</sup>.

Tandis que l'intérêt pour l'Antiquité classique tend à se restreindre aux cercles des spécialistes, la modernisation économique et culturelle, de même que la situation politique, ne contribuent guère à améliorer la situation de l'*Altertumswissenschaft*. L'Antiquité classique se voit associée au conservatisme, voire à la monarchie<sup>30</sup>, et les classicistes n'hésitent pas à déployer l'Antiquité à des fins propagandistes, pro-monarchiques, dans une volonté stratégique d'assurer la survie de leur champ de recherche. C'est ainsi que peu à peu la culture grecque classique se recouvre d'un vernis idéologique. L'humanisme est invoqué pour réfuter les accusations de barbarisme qui pèsent sur les Allemands, et l'idée selon laquelle le caractère essentiel de l'État allemand réside dans son pouvoir militaire<sup>31</sup>. Pour maintenir son appel culturel, l'Antiquité classique, en elle-même, ne suffit plus : elle doit se fondre à l'attrait nostalgique des

---

<sup>26</sup> Marchand, S.L., 2003, p.130.

<sup>27</sup> Ringer, F.K., 1990, pp.29 ; 50-51. Marchand note qu'en Prusse, en 1911, 103 850 étudiants de niveau secondaire sur un total de 160 237 fréquentent un *Gymnasium* (Marchand, S. L., 1996, p.137).

<sup>28</sup> Marchand, S. L., 1996, p.137. En dépit du fait que l'apprentissage de l'anglais et du français ait remplacé celui des langues classiques, certaines de ces écoles réservent encore une place, bien que marginale, aux 'classics' (p.134).

<sup>29</sup> Held, D.T.D., 2004, pp.413 ; 416 ; Marchand, S. L., 1996, pp.229-231.

<sup>30</sup> Marchand, S. L., 1996, pp.231 ; 240. «Thus the coming of the war seemed to spell doom for *Altertumswissenschaft*. Both domestically and internationally, the world war figured as a kind of *Existenzkampf* for neohumanist academe as well as for the German monarchy. The classicist establishment owed the continuation of its preeminence to the Wilhelmine state».

<sup>31</sup> Marchand, S. L., 1996, pp.232-233 ; 235. Durant la guerre, les classicistes en vue, trop âgés pour combattre, participent sous la forme de la *Kulturpropaganda*.

«racines germaniques»<sup>32</sup>. Ainsi, les Germains anciens se superposent aux Grecs, et ceux-ci se voient dissociés de l'héritage classique pour être transposés dans un nouveau récit des origines. La croyance à l'effet que les Germains ont influencé la civilisation gréco-romaine se diffuse<sup>33</sup>.

### **De l'entre-deux-guerres à la Seconde guerre mondiale**

Entre les guerres, les usages idéologiques et propagandistes de l'Antiquité, et l'association de celle-ci avec le conservatisme, persistent et s'approfondissent. La révolution démocratique assène un autre coup dur aux classicistes, et l'*Altertumswissenschaft* est toujours plus délaissée au profit des formations universitaires axées vers des objectifs de carrière spécifiques<sup>34</sup>. Toutefois, les anciens cadres résistent, et la bureaucratie, de même que les universités, sont encore largement sous la gouverne d'élites d'avant guerre. Les conditions économiques difficiles de l'époque et leurs conséquences bloquent la voie à l'innovation culturelle, et favorisent le conservatisme : l'idéal de la *Bildung* et de la recherche universitaire «pure» se maintiennent. En dépit de sa perte de vitesse irrémédiable, amorcée au tournant du siècle, le *Gymnasium* conserve son aura prestigieuse, vestige d'un autre temps<sup>35</sup>, et son rôle dans la formation de la «personnalité profonde» est le même qu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, la disparition, avant 1933, d'un grand nombre de classicistes de l'époque wilhelmienne, fort âgés, qui avaient réussi à maintenir le prestige associé aux études de l'Antiquité, a pour effet de menacer une nouvelle fois la survie du domaine<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup>Marchand, S. L., 1996, p.240.

<sup>33</sup> Mosse, G.L. 1999a. *The crisis of German ideology. The intellectual origins of the Third Reich*, New York (1964), pp.67 ; 69.

<sup>34</sup>Marchand, S. L., 1996, pp.258-259.

<sup>35</sup>Les établissements d'enseignement secondaire autres que les *Gymnasien* maintiennent l'étude des textes classiques, mais désormais, ils sont lus principalement en traduction, ce qui a pour effet de menacer l'enseignement du grec et du latin (Marchand, S. L., 1996, pp. 314-316).

<sup>36</sup>Marchand, S. L., 1996, p.298. C'est le cas, entre autres, de Eduard Norden, Wilhelm von Bode, le directeur des musées royaux, puis Eduard Meyer, et Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.

Il est bien connu que les idéologues nazis ont récupéré et adapté à leurs fins des idées et théories parfois anciennes, et développées dans l'air du temps : le darwinisme social, les théories raciales, l'eugénisme et l'antisémitisme en sont des exemples. L'Antiquité classique n'y fait pas exception, et sa nouvelle pertinence s'inscrit dans la droite ligne de l'intérêt qu'elle suscite depuis la Première guerre mondiale : sous le nazisme, elle est déployée à des fins politiques. Ainsi, Werner Jaeger, l'un des plus éminents classicistes de la période de Weimar, qui est également actif à l'époque nazie, déploie des arguments politiques pour appeler à la revitalisation des études de l'Antiquité et au maintien du *Gymnasium*. De cet effort émerge un ouvrage majeur de l'historiographie antique, *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, publié en 1939 en trois tomes.

L'héritage grec n'est plus envisagé dans un esprit paneuropéen, comme à l'époque de Weimar : il est revendiqué pour sa contribution à la formation de la «constitution spirituelle» de l'Allemagne qui, comme les «caractéristiques de base d'une race nationale (*Volkrasse*)», demeure constante à travers le temps<sup>37</sup>. Ce sont ses capacités à exalter le nationalisme et les vertus patriotiques qui s'expriment désormais dans le discours académique et populaire autour de l'Antiquité classique. Si le nazisme peut tirer avantage de son étude, soutiennent les classicistes dans des plaidoyers à caractère scientifique, c'est parce que l'Antiquité contribue à l'éducation de l'homme allemand comme «membre de la communauté du peuple», non en tant qu'individu. À cette époque s'impose la conception que «l'homme est l'être politique par excellence et que l'État précède l'homme» : l'objectif est ainsi clairement de former le *politischer Mensch*, décrit par le philosophe Alfred Bäumler, qui se veut un reflet du *zoon politikon* d'Aristote. Ce concept de *politischer Mensch* sous-tend la «redécouverte, par un humanisme renouvelé, de cet homme grec qui ne tire son sens que de son inscription dans la polis»<sup>38</sup> : le *politischer Mensch* accompli est

---

<sup>37</sup>Marchand, S. L., 1996, pp.325-326. Cette entreprise s'exprime dans un article signé Jaeger, publié en 1933 dans la revue pédagogique nazie *Volk im Werden*, «Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike». Il rapporte les points majeurs de propos échangés entre Jaeger, Emil Kroymann, qui est directeur du *Gymnasium* Berlin Steglitz et le futur ministre de l'éducation nazi (il est nommé en 1934), Bernhard Rust.

<sup>38</sup>Chapoutot, J., 2008, p.163. Ce «sujet politique» sera défini par Alfred Bäumler dans une série d'articles (p.160). L'expression *politischer Mensch* a cependant un sens qui déborde la notion de



le *politischer Soldat*<sup>39</sup>. Ainsi, la légitimation du modèle du soldat citoyen, qui est mis de l'avant par le régime nazi, passe entre autres par l'instrumentalisation du passé : le recours à l'histoire, en effet, sert l'objectif de rehausser la fierté nationale, qui a été fortement ébranlée par la guerre<sup>40</sup>.

Si le passé germanique suffit à illustrer le courage, la ténacité et le sacrifice à la communauté qui sont attendus de tous, il lui manque le rayonnement culturel nécessaire à la création d'une généalogie ancienne et prestigieuse au régime nazi et à l'Allemagne. C'est cette lacune que vient combler l'Antiquité grecque : les Romains sont généralement boudés, car les Français ont revendiqué l'héritage latin<sup>41</sup>. Le nouveau référent culturel qui est à la base de la généalogie allemande opère donc une rencontre entre le passé germanique et le passé classique.

Les nazis se forgent une filiation hétéroclite, mais en prétendant que les Grecs sont un peuple nordique, ils esquissent une relation étroite avec eux<sup>42</sup>. Le discours impérialiste met de l'avant l'idée que l'espace allemand aurait donné naissance aux grandes civilisations antiques, suggérant ainsi que les Allemands contemporains «sont partout chez eux»<sup>43</sup>. Il n'est plus question alors d'imitation de l'antique, mais bien d'une «légitime

---

*zoon politikon*, puisque «politique» signifie ici «actif, travaillant, produisant, orienté vers quelque chose» (p.163).

<sup>39</sup>Chapoutot, J., 2008, p.164.

<sup>40</sup> Chapoutot, J., 2008, pp.5-6.

<sup>41</sup> Cf. Chapoutot, J., 2008, pp.184-185. L'opposition face à l'enseignement de cette langue et de cette culture dans l'Allemagne nazie s'explique par une rivalité propre à l'histoire moderne et contemporaine, et qui est également justifiée par le discours racial.

<sup>42</sup> Chapoutot décrit ainsi le rapport à l'Antiquité grecque qui s'instaure en Allemagne : «Nous avons pu constater l'existence d'un discours cohérent d'annexion-imitation-analogie, discours constitué par de nombreux effets de citation, écho, répétition, correspondance existant entre ces diverses sources (...) qui concourent toutes à l'élaboration de ce discours abondant et publicisé (...). On assiste à une réécriture de l'histoire qui annexe les Grecs et les Romains à la race nordique» (Chapoutot, J., 2008, p.7).

<sup>43</sup> Chapoutot, J., 2008, p.17.

ressaisie du patrimoine indogermanique»<sup>44</sup>. Cette entreprise s'échelonne sur toute la période où les nazis sont au pouvoir, soit entre 1933 et 1945. La référence grecque est alors appropriée, adaptée et refaçonnée sous diverses formes. Elle constitue un véritable «univers symbolique», accessible et bien visible : l'Antiquité grecque s'infiltré dans les arts visuels et l'architecture, mais aussi dans l'enseignement, et jusque dans la culture populaire, à travers le cinéma, les journaux et dans les grandes manifestations publiques du régime<sup>45</sup>.

La Grèce antique est ainsi placée au service du «discours de la race»<sup>46</sup>, et envisagée comme hiérarchique et eugénique<sup>47</sup>. La race est le principe qui est à la base du troisième humanisme, holiste et politique, qui émerge alors, et dont Werner Jaeger est le chef de file<sup>48</sup>. Jaeger propose une vision élitiste, mais qui n'est pas essentiellement raciste<sup>49</sup> : c'est néanmoins dans une telle perspective que son concept de *paideia* sera déployé. Il attribue

---

<sup>44</sup> Chapoutot, J., 2008, p.6. Au XIX<sup>e</sup> siècle, certains historiens et linguistes ont répandu l'idée selon laquelle les Doriens de Sparte venaient du Nord : cette idée a été reprise, systématisée et radicalisée par les nazis.

<sup>45</sup> Chapoutot, J., 2008, p.12.

<sup>46</sup> Il s'agit là de la principale rupture avec les classicistes de l'époque de Weimar : si ceux-ci ont endossé les opinions antidémocratiques, généralement, ils n'ont pas participé à la «spéculation raciste». Marchand estime que cela tient aux conditions et aux objets mêmes de la recherche : la plupart des classicistes ont continué à s'intéresser aux événements «post-homériques», donc, à travailler à partir des textes, qui procurent beaucoup moins d'opportunités de glisser dans la spéculation raciale que la recherche préhistorique. D'ailleurs, ajoute-t-elle, pour les humanistes, il suffisait d'invoquer le discours sur le caractère exceptionnel et la beauté physique des Grecs diffusé par le philhellénisme du siècle précédent, lequel s'est édifié dans le sillon de Winckelmann, pour affirmer la supériorité raciale des Grecs : celle-ci n'est pas biologique, mais culturelle (Marchand, S. L., 1996, p.304.) «Beauté» rime alors avec «bon, vrai et sacré», note Mosse, et le canon classique est l'idéal par excellence. Celui-ci évoquait aussi la maîtrise de soi et la virilité. Les sculptures d'Arno Breker en sont l'incarnation parfaite. Le racisme a adopté l'esthétique masculine néoclassique, et les Européens fondaient sur ce type leurs différences avec les arborigènes (Mosse, G.L., 1999b. *La révolution fasciste. Vers une théorie générale du fascisme*, Séné, J.-F., trad., Paris, pp.76-79 ; 89-91).

<sup>47</sup> Chapoutot, J., 2008, p.161.

<sup>48</sup> Chapoutot, J., 2008, pp.153-155 ; 157 ; 159 ; 161. Ce nouvel humanisme diffère du second humanisme, weimarien, hérité, lui, des Lumières (le premier humanisme est celui de la renaissance), apolitique, et qui avait pour objectif l'éducation esthétique et formelle de l'individu, selon la définition de Werner Jaeger (pp.154-155). Pour Wilhelm Brachmann, le nouvel humanisme est «une idéologie de combat, une idéologie de veille qui garde le patrimoine de la race indogermanique» (p.159) ; cf. Marchand, S. L., 1996, pp.322-325.

<sup>49</sup> Marchand, S. L., 1996, p.329.

aux Grecs l'invention d'une forme de *Bildung* orientée vers la communauté. La *paideia* de Jaeger a une portée très vaste, ce qui la rend attrayante : elle s'applique tant au «modèle grec» d'éducation qu'au processus de formation du caractère et de la personnalité (*Formung, Bildung*), en passant par l'éducation de la jeunesse, puis de l'humanité, puis elle concerne le dévouement à la *polis*, la tradition, la civilité et la *Kultur*, selon les termes de Karl Reinhardt<sup>50</sup>.

Si l'orientation résolument pragmatique que les nazis imposent à l'éducation, dirigée vers la formation de l'homme nouveau, n'améliore nullement la situation fragile des *Gymnasien*<sup>51</sup>, en dépit de l'inspiration que cet idéal puise à la Grèce antique, la promotion du concept de *paideia* ménage à l'héritage grec un rôle particulier. Les pédagogues et classicistes présentent la *paideia* comme le dispositif qui permet d'atteindre l'idéal de l'homme complet, «achevé, dont toutes les potentialités propres à son essence ont été portées à son actualisation : un corps qui n'a pas été privé de son esprit, un esprit qui n'est pas amputé de son corps». Ces exigences s'appliquent bien au citoyen-soldat, et d'ailleurs, c'est le régime oligarchique spartiate qui devient un point de référence, pour faire contrepoids au libéralisme démocratique, associé de longue date à la démocratie athénienne. Alfred Rosenberg et Ernst Krieck, entre autres, appellent l'éducation allemande à suivre l'exemple grec. Le premier publie, en 1934, un texte considéré comme le principal manifeste philosophique-idéologique nazi, *The myth of the twentieth century* (*Der Mythos des 20 Jahrhunderts*) dans lequel il présente Platon comme un aristocrate qui incarne les caractéristiques les plus admirables de l'hellénisme : ces idées se diffusent dans les manuels scolaires<sup>52</sup>. Hans Borgner, historien de la Grèce antique, soutient dans

---

<sup>50</sup>Marchand, S. L., 1996, p.327. L'auteur cite Reinhardt, K., 1941. «Die klassische Philologie und das Klassische», in Reinhardt, K., *Vermächtnis der Antike : Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Göttingen (1960), p.349.

<sup>51</sup>Certains *Gymnasien* sont fermés par les nazis, et ces écoles, dans leur ensemble, ne recrutent plus que 11% des étudiants. Le grec n'est plus enseigné que dans quelques écoles, mais, fait étonnant, des recommandations faites en 1936 concernant la réorganisation des établissements d'enseignement secondaire recommandent de rendre l'étude du latin obligatoire. Là où l'enseignement des langues classiques est maintenu, le contenu des leçons met l'accent sur la suprématie aryenne et la pureté raciale (Marchand, S. L., 1996, p.341).

<sup>52</sup>Lane, M., 2001, , p.126. L'auteur cite Rosenberg, A., 1934. *Der Mythos des 20 Jahrhunderts*, Hoheneichen, pp.78 ; 287-288.

un essai de 1932 consacré à l'éducation des chefs, que la formation de l'élite politique de l'Allemagne doit s'inspirer de l'Antiquité, en raison de la «parenté originelle secrète» entre «l'être allemand et l'être grec»<sup>53</sup>. Marchand décrit la rencontre de la *Paideia* et de la *Bildung*, et les liens particuliers qui sont alors créés entre le présent de l'Allemagne et le passé grec :

*Paideia* was intended to establish precisely this sort of relegitimizing legacy, to restore vitality to an elitist school system and outdated scholarly habitus by creating a hypothetical history of the European mind based on the ascetic, neohumanist philosophy of *Bildung*. In collapsing the distinctions between Greek and German educational ideals, *Paideia* subtly claimed a continuity between Homer and Humbolt (and Plato and Werner Jaeger) which made studying or teaching the rest of humanity superfluous<sup>54</sup>.

Mais Jaeger, pilier du troisième humanisme, qui s'est attaché à préserver les études de l'Antiquité en les justifiant politiquement, constate rapidement l'incompatibilité de son concept de *paideia* et du nazisme. Sa vision n'était pas raciste : il émigre d'ailleurs en 1936. Marchand estime que c'est en «dé-historicisant» les Grecs que la *paideia* a su préserver le philhellénisme allemand, plutôt qu'en politisant les études de l'Antiquité. En effet, en entreprenant de rendre le passé grec pertinent pour son propre temps, Jaeger a dû lui retirer le vernis d'érudition et de spécialisation dont il était paré depuis que les études de l'Antiquité se sont structurées, au XIX<sup>e</sup> siècle, ce qui avait eu pour effet de marginaliser l'intérêt pour la Grèce antique<sup>55</sup>.

Après la guerre, c'est précisément cette dé-historicisation qui a permis aux études classiques de perdurer. En dépit de ses appropriations propagandistes ou populaires, ce champ de recherche laissait moins de possibilités de collaborations concrètes avec le régime nazi, sauf lorsqu'il s'est trouvé inscrit dans l'historiographie aryenne<sup>56</sup>. Cependant,

---

<sup>53</sup>Chapoutot, J., 2008, pp.165-168 (sur la *paideia*). Chapoutot (pp.172-172) se réfère à Borgner, H.,1932. *Die Bildung der politischen Elite*, Oldenburg, p.7.

<sup>54</sup>Marchand, S. L., 1996, p.327.

<sup>55</sup>Cf.Marchand, S. L., 1996, p.329.

<sup>56</sup>Marchand, S. L., 1996, pp.342-343. Ceux qui ont tenté de rendre leurs recherches pertinentes pour le régime nazi ont perdu leur prestige, leur patronage par l'État, et leurs emplois (p.343).

les nouveaux enjeux de l'époque plombent l'avenir de l'Antiquité grecque dans le système éducatif. La modernisation croissante a miné la dépendance culturelle des Européens à l'égard des modèles générés historiquement. Ainsi, la conviction que l'on peut confronter les dilemmes moraux du présent en faisant appel à des exemples issus du passé s'évanouit<sup>57</sup>.

### **Platonisme, antiplatonisme et pensée politique contemporaine**

La conscience d'un lien culturel et spirituel particulier entre la Grèce antique et l'Allemagne contemporaine, répandue chez les intellectuels, les artistes, et jusqu'au grand public, a bien préparé le terrain pour les appropriations idéologiques des écrits de Platon entreprises à l'époque de Weimar, puis sous le nazisme. Certes, la parenté immédiate qui est tissée alors entre la cité idéale de Platon et l'État nazi est sans précédent dans toute l'histoire des idées, mais celle-ci, il faut bien s'en rendre compte, est néanmoins ponctuée d'appropriations et réfutations de Platon, qui se sont édifiées sur des bases diverses<sup>58</sup> : platonismes et antiplatonismes se succèdent et se répliquent les uns les autres, et ce, depuis son principal élève, Aristote.

Par ailleurs, l'éloge ou la condamnation de Platon sous-tend un accord tacite autour d'une certaine définition du platonisme, alors même que ce concept est aussi élué que

---

<sup>57</sup>Marchand, S. L., 1996, p.342. Marchand souligne que dans la zone d'occupation, après 1945, la reconstruction de la *Bildung* allemande pose un problème particulièrement délicat, et le réflexe qui s'impose est celui d'un retour en arrière. On voit ainsi un retour à l'éducation humaniste, et l'humanisme, d'ailleurs, est encore considéré comme un antidote au barbarisme : le *Gymnasium* émerge de nouveau. Le déclenchement de la Guerre froide fournit aux classicistes des occasions de brandir les Grecs en tant qu'ancêtres de la démocratie occidentale (p.355).

<sup>58</sup> Par exemple, les deux principales lignes d'opposition entre l'Antiquité et la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle sont la rhétorique, ou la littérature, contre la philosophie, et la théologie contre la philosophie. Ce qui ne tient pas compte, évidemment, du conflit interne à la philosophie, qui sévit depuis Platon, entre une conception «socratique» de celle-ci, et sa figure scientifique, aristotélicienne (Dixsaut, M., 1993. «D'un antiplatonisme à l'autre», in Dixsaut, M., dir., *Contre Platon. Tome I. Le platonisme dévoilé*, Paris, pp.13-14).

variable<sup>59</sup>. Si «platonisme» rime souvent avec «idéisme»<sup>60</sup>, ou tend à se confondre avec la métaphysique dans son ensemble<sup>61</sup>, il recouvre en fait une multiplicité de constructions et de reconstructions au fil du temps, c'est pourquoi le concept, et son envers, peuvent s'employer au pluriel.

Les débats qui sévissent autour de l'œuvre platonicienne émergent souvent, à la base, de prises de position divergentes sur sa forme et son contenu, lequel peut être envisagé comme principalement dialectique, ou carrément dogmatique avec, entre ces pôles, le spectre presque infini des positions intermédiaires<sup>62</sup>. Le consensus est toujours difficile également sur les questions relatives à l'unité de l'œuvre et à sa périodisation, ou encore

---

<sup>59</sup> Dixsaut, M., 1993 p.10. Rosen remarque que la fréquence avec laquelle l'expression «antiplatonisme» est utilisée de nos jours suggère que son sens est bien compris (Rosen, S., 1989. *The Ancients and the Moderns. Rethinking modernity*, New Haven - Londres, p.27 (cf. Chapitre 3, "Anti-platonism", pp.37-64)).

<sup>60</sup>Rogue, C., 2012. «Platonisme», in *Grand dictionnaire de la philosophie*, Blay, M. dir., Paris, 2<sup>e</sup> édition (2003), pp.823-824. Cette conception du platonisme implique de reléguer l'idéalisme platonicien aux dialogues dits de la maturité, tels *Phédon*, *la République* et *Phèdre*. D'autre part, la notion de «platonisme» émerge d'un double mouvement, elle s'inscrit d'abord dans la «tradition» platonicienne, qui se constitue dès la mort de Platon, et qui suppose un prolongement de l'œuvre platonicienne, notamment dans l'Académie et chez les néoplatoniciens, puis la «réception» platonicienne, qui s'amorce après l'Antiquité, et qui, nécessairement influencée par la première, n'en aura pas moins son propre développement, qui culmine dans les distorsions des interprétations de la pensée de Platon.

<sup>61</sup>Rosen retient la distinction entre platonisme et antiplatonisme telle qu'articulée par la distinction «historique» entre la période «métaphysique», qui correspond au platonisme, et l'époque «postmétaphysique». Au XX<sup>e</sup> siècle, Heidegger est l'un des premiers à établir une telle distinction, à la suite de Nietzsche, et c'est pourquoi l'un et l'autre se déclarent antiplatoniciens. (cf. Rosen, S., 1989, pp.37-38). Dixsaut note que c'est chez Kant que le sens de «platonisme» se fixe, et qu'il devient équivalent à «métaphysique» (p.17). «Après Kant, aucun philosophe n'attaque ou ne combat le platonisme : il le retourne ou le renverse, le dépasse ou le surmonte, mais c'est toujours désormais à la métaphysique qu'il s'en prend» (...). (Dixsaut, M., 1993, p.20). Jacques d'Hondt note également que l'antiplatonisme moderne implique l'acceptation de l'éternité des Idées, de leur immuabilité, de la séparation de l'esprit et du réel, de même que le refus d'un certain sens historique (d'Hondt, J., 1995. «Le destin de l'antiplatonisme», in Dixsaut, M. dir., *Contre Platon. Tome II. Le platonisme renversé*, Paris, p.205).

<sup>62</sup> Dixsaut, M., 1993, pp.9-10. Pour certains, l'issue du dialogue reste ouverte, tandis que pour d'autres, Platon orchestre le dialogue de manière à ce que le lecteur parvienne à une conclusion déterminée. Le premier cas de figure regroupe des lectures dont l'approche est plus littéraire ou «philosophique» : elles mettent de l'avant le fait que Platon, tout au long de sa vie, présente la philosophie comme étant liée à l'enquête dialectique en commun (Gill, C., 2006. «Le dialogue platonicien», in *Lire Platon*, Brisson, L. et Fronterotta, F., dirs, Paris, pp.58-59 ; cf. pp.55-60 pour un survol des principales tendances dans les lectures de Platon à l'époque contemporaine).

quant au lien entre le contenu des dialogues et la pensée platonicienne. Pour certains, le texte des dialogues révèle bel et bien le projet philosophique qui y est développé<sup>63</sup>, tandis que pour d'autres, dont Leo Strauss (et Heidegger avant lui) est l'un des représentants les plus éminents, c'est ce que Platon n'a pas écrit qui est le plus important, et qu'il faut déduire. Pour justifier leur approche, ils rappellent, entre autres arguments, que Platon lui-même condamne l'écriture, qui est fixée et contraignante<sup>64</sup>. Ce courant d'interprétation soutient que les doctrines les plus significatives étaient réservées à l'enseignement oral, destiné aux élèves les plus avancés de l'Académie<sup>65</sup>. C'est dans ce contenu, extérieur à l'œuvre, que résiderait le platonisme, dans ce que Platon a voulu taire, ou n'a pas réussi à formuler, et que platoniciens et antiplatoniciens confondus tentent de lui faire «avouer, par vénération ou par exécration», comme le souligne Dixsaut<sup>66</sup>.

Avec de telles prémisses, le texte platonicien, même lorsqu'on le considère sérieusement, ouvre la voie à des hypothèses scientifiques les plus diverses et à des débats sans cesse renouvelés, un réel paradis pour les interprètes idéologiquement motivés, qui n'auront guère de mal à expliquer son contenu à partir d'éléments extérieurs. D'ailleurs, le corpus platonicien, en lui-même, est un ensemble hétéroclite de dialogues, qui ne convergent pas vers un savoir déterminé et unique : il s'offre à une variété d'interprétations, et ce fut le cas d'ailleurs, à l'intérieur même de l'Académie, du temps de Platon. L'«ouverture» que permettent les dialogues, l'invitation, qui y est souvent implicite, de réexaminer les choses pour soi, a particulièrement exposé le corpus platonicien à des lectures libres (par exemple, celles de Heidegger ou Arendt), voire très libres, et dans certains cas, fantaisistes. En comparaison, les écrits aristotéliens ont une forme plus systématique,

---

<sup>63</sup>Gill, C., 2006, pp.55-56. Parmi les approches les plus fréquentes, on distingue, d'une part, entre œuvre socratique et platonicienne, puis on découpe celle-ci en périodes, établies notamment selon des critères stylistiques. Ce procédé montre que l'on impute à la pensée de Platon un développement philosophique linéaire. Également, on distingue généralement les dialogues de jeunesse (qui correspondent aux dialogues «socratiques») de ceux de maturité et de vieillesse (p.64; cf. pp.60-72 pour les débats sur la périodisation). La périodisation repose aussi sur un découpage thématique.

<sup>64</sup>Dixsaut, M. 1993, pp.10-11.

<sup>65</sup>Gill, C., 2006, p.56.

<sup>66</sup>Cf. Dixsaut, M. 1993, p.11. Cf. également Rogue, C., 2012, pp.823-824.

qui réduit la marge de manœuvre que l'on peut s'autoriser avec le texte, ce qui n'empêche guère qu'Aristote ait pu être approprié, mais plus sobrement, par certains courants de pensée modernes, notamment le communautarisme tel qu'il s'est édifié depuis les années 1970 : nous reviendrons sur le cas d'Aristote un peu plus loin<sup>67</sup> Arendt a précédé à ces lectures avec sa «réinvention» de la *praxis*. Ainsi, quant aux appropriations de Platon, Dixsaut précise que

Le contenu et le sens du platonisme semblent pouvoir être librement élaborés par les adversaires ou les partisans du moment et pour les besoins de leur cause, au point même de refuser au platonisme tout contenu pour n'y voir que la forme générale d'une erreur — l'idéalisme, l'élitisme, et pourquoi pas le totalitarisme (...) <sup>68</sup>.

Si la critique de la démocratie proposée par Platon, tantôt rejetée, tantôt glorifiée, a pu être si influente sur la réflexion politique contemporaine, c'est parce que les questions concernant le meilleur mode d'organisation politique n'ont cessé de se poser de manière urgente depuis la Révolution française, moment où l'idéal républicain commence à souffler sur l'Europe occidentale. Les expériences des anciens, et leur réflexion, interpellent directement les contemporains dans leurs aspirations, parce qu'elles en sont l'antécédent.

La réflexion politique contemporaine a eu tendance à présenter Platon et Aristote comme les représentants de positions politiques bien tranchées, antithétiques. Ainsi, si l'on

---

<sup>67</sup>Synthétiquement, le communautarisme se présente comme une réplique à l'individualisme que sous-tend le libéralisme. Contre celui-ci, il inscrit l'identité de l'individu, et les fins qu'il poursuit, dans le cadre communautaire. Contrairement au libéralisme également, il sous-tend que ce qui est bien prime sur ce qui est juste : or, pour les libéraux, le bien collectif peut être mis entre parenthèses au profit des droits individuels, (le «juste» : les principes de la justice ne doivent pas être sujets à une conception particulière du bien). Ainsi, Arendt aurait en quelque sorte pensé le communautarisme avant la lettre, puisque John Rawls est le premier à avoir utilisé ce terme (*A theory of justice*, 1971), suivi de Michael Sandel (*Liberalism and the limits of justice*, 1982). De Lara, P., 1996. Art. «Communauté et communautarisme», in Raynaud, P. et Rials, S., dirs. *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, p.112. D'ailleurs, les nombreux aspects individualistes de la réflexion politique d'Arendt n'en font pas une «parfaite» communautarienne : c'est Jürgen Habermas qui va conduire la pensée arendtienne dans cette direction, notamment avec la théorie de la communication.

<sup>68</sup> Dixsaut, M., 1993, p.10.



envisage la situation politique de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle à travers la dichotomie unité - pluralité de la pensée politique ancienne, Platon est associé à l'État planifié, communiste ou totalitaire<sup>69</sup>, tandis qu'Aristote apparaît comme le penseur par excellence de la liberté individuelle<sup>70</sup>. En revanche, sous le régime nazi, la faveur particulière dont jouissait Platon et sa cité idéale avait conditionné la mise au ban d'Aristote<sup>71</sup>. Les contemporains qui ont condamné Platon s'inspirent souvent de la première critique qui lui a été adressée, celle d'Aristote, comme c'est le cas, par exemple, chez Hannah Arendt. Wunenburger souligne que

L'éloge ou la critique de Platon, à travers l'histoire des idées, rejoint toujours, plus ou moins, l'analyse d'Aristote, pour qui Platon sacrifie la pluralité de la Cité à une obsession d'unité, voire à ce que nous appellerions une mystique de l'Un. L'avènement de nouvelles formes de despotisme en notre siècle va renouveler et dramatiser encore davantage l'évaluation du projet platonicien et renforcer la validité du critère aristotélicien. Pour de nombreux interprètes, en effet, le totalitarisme contemporain devient ainsi le prisme à travers lequel la législation platonicienne révèle clairement sa vraie nature. On peut mettre en évidence ce type d'approche en prenant successivement en compte les discours politiques, tant des libéraux, qui cherchent dans Platon un prototype de figure du totalitarisme qu'ils combattent, que des théoriciens totalitaires modernes eux-mêmes, qui y trouvent des justifications de leurs propres normes ou pratiques<sup>72</sup>.

Pradeau souligne qu'alors même qu'Aristote n'est pas démocrate, la pensée contemporaine s'est empressée de le désigner comme le père de «la thèse selon laquelle la nature humaine se réalise dans la participation au gouvernement de la cité». Il précise que «les idéologies progressistes d'après-guerre ont donné une forme politique à la «querelle» aristotélico-platonicienne, dont l'effet le plus commun fut la condamnation de

---

<sup>69</sup> Cf. Lane, M., 2001. *Plato's progeny. How Socrates and Plato still captivate the modern mind*, Londres, p.97.

<sup>70</sup> Ainsi, Platon serait le «vilain» de la philosophie du XX<sup>e</sup> siècle, Aristote, son héros, et Socrate, la tierce partie au statut ambigu. Platon est l'idéaliste pernicieux, celui qui a imposé la tyrannie, tandis qu'Aristote est le pragmatiste «sain» et le défenseur de la communauté, et Socrate, l'individu «libre» (possiblement antipolitique). Lane, M., 2001, p.8.

<sup>71</sup> Wunenburger, J.-J., 1997. «Platon, ancêtre du totalitarisme ?», in Neschke-Hentschke, A., éd., *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, p.440.

<sup>72</sup> Wunenburger, J.-J., 1997, p.440.

l'aristocratie platonicienne au profit d'une doctrine aristotélicienne plus apte à concilier les exigences démocratiques et celles du progrès scientifique», tendance qui prédomine encore de nos jours<sup>73</sup>. En contexte démocratique, comme le souligne Pradeau, si la critique formulée chez Platon dérange, c'est parce qu'elle nous interpelle dans notre expérience politique et sociale de la démocratie, qu'elle a la capacité de remettre en question. En ce sens, la philosophie ancienne, platonicienne particulièrement, peut être dite réactionnaire, parce qu'elle réagit contre le sort que la démocratie et l'idéologie égalitaire et progressiste qu'elle promeut font subir à la pensée, à l'éducation et aux mœurs<sup>74</sup>.

Ainsi, comme le souligne Maurer, les tensions apparaissent inévitables entre la position politique de Platon, qui est aristocratique, et la posture idéologique contemporaine, qui est foncièrement démocratique, sauf à quelques moments. «Le conflit semble donc programmé à l'avance», il se déroule sur le terrain «où se pose le problème de l'égalité et de la liberté»<sup>75</sup>. Mais les éléments «antidémocratiques» que l'on rencontre dans les textes platoniciens ne sont tels qu'en regard d'une acceptation contemporaine du terme : ainsi, si Platon paraît mépriser les libertés individuelles, c'est parce que celles-ci sont envisagées au sens moderne de liberté négative. Les accusations de totalitarisme surgissent aisément lorsque la communauté se voit accorder la priorité sur l'individu. Plusieurs propositions formulées dans la *République*, qui impliquent une contrainte civique significative, peuvent être qualifiées de totalitaires selon les standards contemporains. C'est le cas de la nécessité d'édifier une cité nouvelle comme condition de la mise en place du projet de réforme morale, de la prise en charge collective et de l'encadrement rigide de l'éducation dès l'enfance, de l'imposition de règles de vie déterminées par la classe d'appartenance et la fonction de chacun, puis du collectivisme qui est exigé des gardiens, ainsi que de la remise de l'autorité publique à des gouvernants pratiquement omnipotents, qui surveillent

---

<sup>73</sup> Pradeau, J.-F., 2005. *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Naples, p.43.

<sup>74</sup> Pradeau, J.-F., 2005, pp.16-17.

<sup>75</sup> Maurer, R., 1995. «De l'antiplatonisme politico-philosophique moderne», in Dixsaut, M. dir., *Contre Platon. Tome II. Le platonisme renversé*, Paris, p.129.

tous les domaines, et qui sont choisis en fonction de leur perfectionnement moral<sup>76</sup>. Samaras commente la dichotomie apparente entre la limitation des libertés individuelles que recèlerait la pensée platonicienne et le climat libéral moderne, perception qui a conduit à l'accusation d'autoritarisme adressée à Platon :

Although valid from a modern perspective, it ignores the fact that the classical Greeks did not accept the possibility of human self-fulfilment ever coming either outside or against one's own city and therefore they would probably not recognise a distinction between the citizen and the city, or what in modern language we may call the individual and the state. So, this approach may be sufficient to prove that Plato is authoritarian from a twentieth-century liberal viewpoint, but not to show that he was authoritarian measured against the standards of his own era<sup>77</sup>.

Pour Samaras, l'autoritarisme platonicien, dans la *République*, ne s'exprime pas tant dans ces questions que dans son refus de reconnaître chez les gens ordinaires toute disposition rationnelle, ou capacité morale et intellectuelle, conditions qui sont indispensables à la participation au pouvoir : cette position est tempérée, mais sans être reniée, dans les *Lois*<sup>78</sup>.

La politique ou l'idéologie n'ont pas le monopole des thèses pour expliquer le platonisme et l'antiplatonisme contemporains et ses soubresauts. D'abord, l'altérité de la réflexion politique platonicienne tient à son lien étroit avec la métaphysique, que les modernes, lorsqu'ils la soulignent, comme Hannah Arendt, présentent comme un défaut, ou une preuve d'autoritarisme. Ensuite, l'empreinte de la morale sur le politique est une caractéristique que, dans notre monde sécularisé, nous ne sommes plus enclins à accepter aisément<sup>79</sup>. Le conflit moderne entre l'objectivisme et le relativisme moral, qui résulte

---

<sup>76</sup> Wunenburger, J.-J., 1997, pp.438-439.

<sup>77</sup> Samaras, T., 2002. *Plato on democracy*, New York - Washington, p.5. L'auteur souligne également que l'on ne connaît guère de théorie de la démocratie en Grèce antique, nous ne connaissons que les critiques des philosophes (p.62), ce qui n'allège pas la tâche de tenter de saisir les attitudes de Platon face à la démocratie de son temps. Or, c'est l'un des principaux problèmes liés aux critiques contemporaines de Platon, leur conception de la démocratie ancienne (p.81).

<sup>78</sup> Samaras, T., 2002, p.5. Les capacités qu'il reconnaît alors au peuple demeurent inférieures à celles de l'élite.

<sup>79</sup> Maurer note que, de ce fait, la pensée platonicienne «se rattache à la dimension religieuse et morale que le christianisme et (ou) sa sécularisation ont radicalement transformée. C'est là que se

également de changements d'attitude face à la religion, a aussi nourri l'antiplatonisme. Le nazisme, d'ailleurs, a bien montré à quels extrêmes peuvent conduire le relativisme<sup>80</sup>. Pour Jacques d'Hondt, le recours aux anciens dénote un refus, voire une incapacité, à analyser adéquatement la situation contemporaine : il serait ainsi imputable à des défaillances modernes, qui concernent les sciences humaines et sociales. Son point de vue, provocateur, mais lucide, mérite d'être cité :

Le défaut principal de l'antiplatonisme actuel ne se trouve donc pas dans une certaine méconnaissance du platonisme. Celle-ci résulte elle-même d'une défaillance plus fondamentale : la méconnaissance de son propre temps, des structures sociales et politiques actuelles, de leur fonctionnement, de leurs conflits. La connaissance approchée, mais sérieuse, de tout cela exige encore plus de vigilance, de lucidité et d'effort que la lecture de Platon et que la perception de ressemblances éventuelles entre ce qu'il disait autrefois et ce qui est aujourd'hui.

Il n'est rien de plus difficile à connaître et à comprendre que son propre temps, son propre monde, et soi-même. Le mode de réception du passé intellectuel renseigne plus sur le récepteur que sur l'auteur ancien qu'il concerne<sup>81</sup>.

Même les discussions modernes sur la littérature et les arts qui ont été inspirées par Platon n'ont pas échappé au ton de la condamnation. Auteur d'une œuvre abondante de haut niveau artistique, et premier critique littéraire, on peut aussi présenter Platon comme le destructeur de la poésie et du drame, voire le défenseur d'une censure immorale, et d'une propagande mensongère<sup>82</sup>. Les dialogues platoniciens, en raison de la diversité de leurs thèmes, et de leur invitation, implicite, à reprendre la réflexion proposée, à réexaminer pour soi, et pour son propre temps, les discussions fort variées qui y sont proposées, notamment en ce qui a trait aux questions éthiques, politiques et «psychologiques» (l'épistémologie, la métaphysique, les sciences et les arts ne sont pas en

---

circonscrit la sphère des problèmes, dans cette empreinte de la morale sur la politique, et particulièrement sur les représentations de l'égalité et de la liberté à travers un humanisme d'origine judéo-chrétienne» (Maurer, R., 1995, pp.130-131).

<sup>80</sup>Maurer, R., 1995, p.141.

<sup>81</sup>d'Hondt, J., 1995. «Le destin de l'antiplatonisme», in Dixsaut, M. dir., *Contre Platon. Tome II. Le platonisme renversé*, Paris, p.208.

<sup>82</sup>Bambrough, R., 1967. «Plato's modern friends and enemies», in Bambrough, R., éd. *Plato, Popper and politics. Some modern contributions to a modern controversy*, Cambridge, p.5.

reste), ont la capacité d'exercer un attrait sur des publics aussi larges que divers. Ils peuvent nourrir les réflexions les plus fécondes, et les mieux intentionnées, procurer des exemples inspirants, parfois même, des «leçons de vie» à ceux qui se tournent vers le contenu éthique. Mais lorsque les dialogues platoniciens échoient aux mains de lecteurs gonflés d'idéologie, avides de théorie et surtout, à la recherche d'antécédents anciens qui puissent légitimer un projet strictement moderne, ils s'exposent aux manipulations les plus douteuses, et peuvent devenir les ancêtres intellectuels des pires dérives. Le Platon des dialogues cède la place à un Platon qui n'est plus que le nom d'une attitude politique ou morale que l'on condamne, le contre-exemple qui sert à raffiner et justifier ses propres idées, attitudes, ou positions théoriques.

Le cas des appropriations et déformations idéologiques de Platon en Allemagne entre les années 1920 et l'après-guerre est donc particulier, surtout dans son intensité, mais il n'est ni unique, ni le premier, loin s'en faut. La pensée platonicienne a fait l'objet d'autres applications politiques et sociales, notamment en France et en Angleterre. En France, par exemple, durant les années 1840, des activistes issus d'organisations de travailleurs s'appuient sur Platon parce que, soulignent-ils, celui-ci prône l'égalité et le communisme dans la *République*. On invoque même Platon pour défendre l'émancipation des femmes, sur la base de la possibilité qui est ouverte aux femmes de devenir gardiennes dans la *République* (laquelle, d'ailleurs, n'est pas réitérée dans les *Lois*). Signe de l'ampleur de la vulgarisation de Platon, la *République* fait l'objet d'une pièce comique, présentée en 1848, qui ridiculise la pratique d'invoquer Platon à tout propos dans les milieux populaires. Suite à la révolution de 1848, un revirement se produit : Platon fait l'objet d'une série de dénonciations, pour la même raison qu'on l'avait élevé sur le pavois, son communisme présumé<sup>83</sup>.

L'Angleterre, également traversée par une vague philhellène au XIX<sup>e</sup> siècle, a connu de précoces «moments de platonisme» politique, principalement dans les cercles éduqués.

---

<sup>83</sup>Lane, M., 2001, pp.101-103 ; 107.

George Grote (1794) compte parmi les premiers érudits qui ont manifesté un intérêt pour la pensée politique et sociale de Platon, dans laquelle il voit un reflet de sa propre situation : lui-même était engagé dans un combat politique, mais comme progressiste libéral radical. Soulignons que les lecteurs de Grote ont grandement influencé les chercheurs allemands, dont l'écho se répercute jusque chez Karl Popper, qui publie, après la Seconde guerre mondiale, un ouvrage fameux dont il sera question plus loin<sup>84</sup>. Benjamin Jowett (1817-1893), réformateur et théologien à l'Université d'Oxford, qualifié d'«idéaliste politique», aurait pour sa part envisagé de former des «gardiens platoniciens» pour la Bretagne et son empire. S'il considère que les idées de Platon sont impraticables, il estime qu'elles contiennent néanmoins une vérité. Richard Nettelship (1846-1892), pour sa part, souligne que les moyens holistes proposés par Platon apparaissent particulièrement attrayants en temps de crise, mais qu'une organisation de type communiste est incompatible avec la nature humaine : ce faisant, elle ne peut inspirer un projet politique réel. Nettelship craint que cet idéal ne soit poussé trop loin. Quant à Bernard Bosanquet (1848-1923), également d'Oxford, et actif au moment de la Première guerre mondiale, il propose une lecture «holiste» de Platon, envisagée dans une perspective hégélienne : Platon appellerait à un «niveau conscient d'organisation de la société toute entière». La justice doit émerger de la volonté de la communauté, non être imposée de l'extérieur. Sous la plume d'Ernest Baker, Platon et Hegel forment une symbiose, alors même que Platon se voit harmonisé aux idéaux républicains (que n'incarnait pas Hegel). Le Platon de cette époque est un «idéaliste», qui prône la réforme morale et l'harmonie politique à l'intérieur du système politique existant<sup>85</sup>. À l'inverse, Bertrand Russell, en 1920, esquisse et dénonce une parenté présumée entre le communisme et Platon<sup>86</sup>. Lorsque les années 1930 ramènent l'attrait des régimes autoritaires et un profond climat d'incertitude, la possibilité de transformation politique

---

<sup>84</sup>Pradeau, J.-F., 2005, pp.44-45.

<sup>85</sup> Lane, M., 2001, pp.101-103 ; 107.

<sup>86</sup>Russell, B., 1920. *The practice and theory of Bolshevism*, Londres, p.9. «Far closer than any actual historical parallel is the parallel of Plato's *Republic*. The Communist Party corresponds to the guardians; the soldiers have about the same status in both ; there is in Russia an attempt to deal with family life more or less as Plato suggested. I suppose it may be assumed that every teacher of Plato throughout the world abhors Bolshevism, and that every Bolsheviek regards Plato as an antiquated bourgeois. Nevertheless, the parallel is extraordinarily exact between Plato's *Republic* and the régime which the better Bolsheviks are endeavouring to create».

par la voie d'une revitalisation morale et spirituelle que sous-tend l'œuvre de Platon s'avère particulièrement attrayante pour certains intellectuels<sup>87</sup>.

Mais c'est à cette époque également que Platon acquiert la réputation aussi tenace que peu reluisante de «penseur totalitaire». C'est celle qui va inspirer la majorité des études de l'époque, dont certaines, publiées en Angleterre et aux États-Unis, témoignent de l'importance et de la visibilité des usages politiques de Platon, en dépit du fait que le genre soit aussi pratiqué par des universitaires qui ne sont pas des spécialistes de Platon. Du côté des États-Unis, Warner Fite, de Princeton University, dans *The Platonic Legend* (1934), dénonce la *République* de Platon, qui contiendrait le plan détaillé d'un projet politique. La pensée de Platon, dans son ensemble, serait anti-moderne, anti-démocratique, et même anti-chrétienne<sup>88</sup>. L'un des plus intéressants du côté britannique à cette époque est *Plato Today* (1937), de R.H.S. Crossman, dont le ton est bien différent de Fite. L'ouvrage s'adresse à un large public et vise à retracer l'évolution des attitudes populaires face à la pensée politique platonicienne avant la Première guerre mondiale et durant la période qui suit. Crossman souligne que les désillusions de la guerre ont fait paraître justes les analyses de Platon, dont les critiques de la démocratie étaient reçues auparavant avec réticence, en plus de faire accepter les raisons qui l'ont poussé à souhaiter une forme de gouvernement autoritaire. Le livre est rédigé sous la forme d'un récit de voyage fictif qui conduit Platon à visiter certains pays de l'Europe des années 1930, où il observe différents régimes politiques, et évalue leur compatibilité avec sa propre pensée politique. L'auteur exprime des réticences face aux appropriations nationales socialistes de Platon, mais il estime que c'est le communisme qui serait le régime le plus attrayant pour Platon, «en dépit de ses défauts». Crossman critique le concept de philosophe-roi, et rejette la proposition de la mise en place d'un régime

---

<sup>87</sup> «Writing in 1931, Goldsworthy Lowes Dickinson called on to Plato to provide a kind of spiritual and moral tonic to the self-interested tendencies of the time. Plato, wrote Lowes Dickinson, challenged the «cultivated and efficient men of the world» of his own day, all the dull «tories of Athens», in the name of the spiritual life which could transform politics if only one would hearken to it» (Lane, M., 2001, p.103).

<sup>88</sup> Sasaki, T., 2012. «Plato and *Politeia* in twentieth-century politics», in *Études platoniciennes*, IX, pp.147-148 ; cf. également le survol succinct de Goldschmidt, V., 1990. *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, pp.139-141 ; p.152.

autoritaire pour contrer les failles du libéralisme<sup>89</sup>. Le camp socialiste formule également des critiques à l'égard de la pensée platonicienne durant la Seconde guerre mondiale et par la suite : les textes de Winspear, *The genesis of Plato's thought* (1940) et F. M. Cornford, «The Marxist view of ancient philosophy» (1950), en sont des exemples. Certains critiques, comme Russell l'avait ironisé, estiment que l'œuvre de Platon est un bassin d'idées pour la «pensée bourgeoise»<sup>90</sup>.

En Allemagne, après l'échec de la République de Weimar, la *République* est l'un des textes les plus lus et les plus instrumentalisés : il se présente comme un parfait parallèle pour réfléchir sur la situation contemporaine. La cité décrite par Platon est envisagée comme le canevas d'une État à réaliser : on prend cette description au pied de la lettre, tout en ne retenant que les aspects qui peuvent être appropriés idéologiquement. Mais dans le dialogue, ce n'est qu'avec réticence que Socrate décrit la cité idéale, et il ne le fait que sous l'insistance de Glaucon : même à ce moment, il souligne explicitement le décalage entre le *paradeigma* théorique et sa réalisation pratique<sup>91</sup>. Témoin de l'effondrement des régimes athénien (démocratique) puis spartiate (oligarchique), Platon soulève «la question de la *souveraineté* comme problème théorique et comme perspective politique». Pour Platon,

il s'agissait en somme de repenser de fond en comble les modes, les fonctions et la légitimation du pouvoir afin de surmonter la crise de l'époque. Il est clair que cette «royauté» à laquelle Platon commençait à penser n'avait rien à voir avec la forme archaïque de la monarchie dynastique. Il s'agissait davantage de la configuration d'un pouvoir qui ne fût exposé ni à l'immédiateté des intérêts de classe ni à la variabilité désorientée des majorités des assemblées, et qui fût également efficace, c'est-à-dire

---

<sup>89</sup> Crossman, R.H., 1937. *Plato today*, Londres, 2<sup>e</sup> édition (1959). Voir en particulier les chapitres 5 à 9, qui décrivent les étapes du «voyage» de Platon. Sasaki, T., 2012, pp.153-156.

<sup>90</sup> Goldschmidt, V., 1990, pp.140-141. Avant la guerre, Winspear, A.D., 1940. *The genesis of Plato's thought*, New York ; après la guerre, Cornford, F.M., 1950. «The marxist view of ancient philosophy», in *The unwritten philosophy and other essays*, Cambridge, pp.117 sq. C'est Simone de Beauvoir qui associe Platon à la pensée bourgeoise (de Beauvoir, S., 1955. «La pensée de droite, aujourd'hui», dans *Privilèges*, Paris, pp.91 sq.)

<sup>91</sup> Vegetti, M. 2006. «Royauté et philosophie chez Platon», in *Lire Platon*, Brisson, L. et Fronterotta, F. dirs., Paris, pp.209-210.



capable, contrairement à l'expérience historique de la *polis* grecque, de mener à bien son projet d'unification et de pacification de la cité<sup>92</sup>.

Les conditions historiques qui forment la toile de fond de la réflexion de Platon ont pu paraître bien familières à l'époque de Weimar, et inspirer l'espoir de l'émergence d'un pouvoir fort, éclairé, qui puisse mettre fin à l'instabilité et aux déchirements politiques, puis aux difficultés sociales et économiques de l'époque.

Mais la «royauté dynastique» souhaitée par Platon trouve sa légitimation dans la vertu et le savoir, et exerce le pouvoir en vue des intérêts de l'ensemble de la cité, non d'une classe en particulier, ni celle des nantis, ni, encore moins, la masse populaire. Dans la réflexion politique de Platon, qui est aristocratique, seul un petit nombre d'individus est susceptible de conduire la cité à la vertu dont elle est capable. Ces rares élus doivent être choisis et formés selon des critères précis, qui sauront leur permettre, une fois la cité établie, de transmettre l'autorité et l'ordre civique. Ces «privilegiés», ce sont les philosophes : mais ceux-ci délibèrent en vue de l'intérêt commun, et demeurent subordonnés à un pouvoir de type royal. Ils ne sont pas «tout-puissants», contrairement à ce que l'on a pu prétendre (et c'est le cas notamment chez Hannah Arendt)<sup>93</sup>. Chez Platon, la critique du régime démocratique, substantielle au livre VIII de la *République*, montre aussi que la tyrannie peut y naître aisément<sup>94</sup>.

Le dialogue recelait donc des éléments susceptibles d'inspirer les nazis. Mais il peut aussi procurer des arguments à différentes allégeances politiques, tant de droite que de gauche, dès lors qu'elles visent des fins holistiques, et aspirent à une société dans laquelle «la justice et l'harmonie se réalisent par la cohésion des citoyens en une unité, permettant

---

<sup>92</sup>Vegetti, M. 2006, p.211.

<sup>93</sup>Vegetti, M. 2006, pp.211-213. Cet «homme royal» est décrit dans le *Politique*. Pradeau, J.-F., 2005, p.16.

<sup>94</sup>Lisi, F.L., 2006. «La politique platonicienne : le gouvernement de la cité», in Brisson, L. et Fronterotta, F. dirs., *Lire Platon*, pp.240-241.

ainsi aux inégalités naturelles de contribuer au plus grand bien»<sup>95</sup>. Si les nazis ont pu l'approprier, c'est précisément pour cette raison. L'argument des dialogues «repose sur des thèses anthropologiques et politiques qui contestent explicitement l'égalité des individus humains, sous le rapport qui sert de critère à l'exercice de l'autorité gouvernementale», note Pradeau<sup>96</sup>.

### **Platon de l'époque de Weimar à l'après-guerre : entre philosophie et politique**

La transition entre le Platon humaniste, «kantien» et métaphysicien, fondateur de la théorie des Idées<sup>97</sup>, et le Platon théoricien politique «contemporain», et idéologue, s'est produite suite à la Première guerre mondiale en Allemagne. Si des lectures politiques de Platon ont vu le jour dès le XIX<sup>e</sup> siècle en Angleterre, l'Allemagne, en revanche, n'a pas eu de «Platon politique» avant Weimar<sup>98</sup>. À une exception près : un lecteur de Platon, dont la voix a tardé à être entendue, avait déjà exploré cette avenue. Les platoniciens de Weimar et de la période nazie vont exploiter sa «nouvelle approche des Anciens» d'une manière qu'il n'aurait pu envisager<sup>99</sup> : il s'agit de Friedrich Nietzsche, parfois considéré, à tort, comme l'un des pères spirituels du nazisme<sup>100</sup>. Nietzsche, qui critique par moments

---

<sup>95</sup>Lane, M., 2001, pp.97-98. Certains démocrates ont condamné la tendance holiste comme étant totalitaire, alors que d'autres, à l'inverse, ont vanté les mérites d'une démocratie nourrie d'une vision holiste (p.98). Bambrough, R., qui écrit lorsque la polémique est encore d'actualité, souligne aussi les nombreuses possibilités d'appropriation qu'ouvre l'œuvre platonicienne (Bambrough, R., 1967, pp.4-5).

<sup>96</sup>Pradeau, J.-F., 2005, p.41.

<sup>97</sup> Avant l'époque de Weimar, ce sont la métaphysique et l'épistémologie qui prédominent dans les études platoniciennes. Les spécialistes les plus illustres sont Friedrich Schleiermacher, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, puis les philosophes néo-kantiens Eduard Zeller et Paul Natorp.

<sup>98</sup> Lane, M., 2001, p.118.

<sup>99</sup> Cf. Lane, M., 2001, p.119.

<sup>100</sup> Notamment, les notions de l'*Übermensch* et de l'éternel retour ont pu être associées au développement de l'idéologie nazie, notamment sous la plume de Moeller van der Bruck qui, sous la République de Weimar, a contribué à la vulgarisation de la pensée de Nietzsche. F. Stern a plutôt soutenu que l'idéologie germanique s'est développée antérieurement aux œuvres de Nietzsche, entre autres chez Paul de Lagarde, lequel, précisément parce qu'il est un contemporain de Nietzsche, n'a pu être influencé par ses écrits, très peu connus avant 1890. (Stern, F., 1990, p.299 ; pour les caractéristiques communes à l'idéologie germanique et à l'idéologie nationale socialiste, cf. p.305). La conception guerrière, agonale et élitiste de la vie que l'on rencontre chez Nietzsche a évidemment été instrumentalisée (Chapoutot, J., 2008, p.285), mais Hitler n'aurait

le platonisme<sup>101</sup>, et se targue de l'avoir renversé<sup>102</sup>, montre toutefois une certaine ouverture face à la philosophie politique de Platon. Les idées politiques nietzschéennes, telles qu'exprimées au début des années 1870, ne sont pas sans affinités avec celles qui sont suggérées dans certains dialogues platoniciens. Nietzsche met de l'avant un État anti-libéral, anti-égalitaire, de type aristocratique, qui favorise la création et l'éclosion du génie, à la manière de l'État de Platon<sup>103</sup>: à cette fin, il faut préserver les instincts agressifs et compétitifs du peuple<sup>104</sup>. Pour Nietzsche, d'ailleurs, non seulement Platon

---

presque jamais cité, ni même mentionné Nietzsche dans ses discours ou ses propos privés ; en outre le national socialisme ne lui a presque rien emprunté en droite ligne (p.285).

<sup>101</sup> Nietzsche dénonce certains préceptes théoriques attribués à Platon, notamment la distinction entre monde sensible et intelligible, entre corps et âme et la «théorie des idées», puis les mythes de l'au-delà, qui ont contribué à façonner le «platonisme populaire» qu'est le christianisme. Platon aurait anticipé l'idée du Dieu chrétien à travers l'Idée du Bien, qui serait l'expression de sa propre volonté despotique. La figure de l'*Übermensch* est tant la réaction nietzschéenne à la vérité transcendante de Platon qu'elle est une réplique à la tyrannie du Dieu, et à travers lui, du platonisme : l'*Übermensch*, incarne le summum de la créativité et de l'accomplissement humains. On retire donc de la critique nietzschéenne du christianisme l'impression que la pensée de Platon est foncièrement dogmatique, coercitive (Moore, J.S., 2004. «God unpicked», in Bishop, P., éd., *Nietzsche and Antiquity. His reaction and response to the Classical tradition*, New York, pp.233 ; 235 ; 237 ; Lampert, L., 2004. «Nietzsche and Plato», dans le même volume, p.208). Mais Nietzsche, au final, estime que Platon ne croyait pas un seul mot de certaines de ses doctrines, telles que l'Idée du Bien, ou l'immortalité de l'âme, qui auraient été réservées à l'enseignement public, et dont l'objectif aurait été de conférer à la philosophie une importance politique, tout en la protégeant de la persécution. Ce qui importe n'est pas que Platon ou non ait été un dogmatique, puisque ce qui a façonné la tradition occidentale, c'est le platonisme, et celui-ci est dogmatique. Si Platon lui-même n'a pas cru à ses mythes, soutient Nietzsche, ses disciples eux, y ont cru, et le platonisme s'est chargé de les diffuser dans toute la pensée occidentale. Cf. Zuckert, C. H., 1996. *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago-Londres, pp.24-25.

<sup>102</sup> Ce renversement repose sur le fait que sa propre définition de la beauté et de la pureté est basée sur une vie fondée sur l'apparence, et non sur la proximité avec l'être véritable, comme chez Platon. Cf. Brobjer, T., 2004. «Nietzsche's wrestling with Plato and Platonism», in Bishop, P., éd., 2004. *Nietzsche and Antiquity : his reaction and response to the Classical tradition*, New York, p.244. C. Zuckert estime qu'en démontrant qu'il n'existe pas de vérité non-corporelle, éternelle, «inchangeante», Nietzsche se trouve en mesure d'affirmer que toute signification doit émerger de l'être humain lui-même, et donc, de la vie (Zuckert, C. H., 1996, p.11).

<sup>103</sup> Nietzsche, F., 1880-1883, «L'état grec», in *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Haar, M. et de Launay, M.B. trads., Paris, 1975, pp.190-191. Il s'agit de la traduction française d'un texte de 1871 publié posthume, «Der griechische Staat».

<sup>104</sup> Ces idées sont présentées dans le texte «Der griechische Staat», qui, selon Ruehl, apporte un nouvel éclairage à certains aspects de la *Naissance de la tragédie*. C'est dans cet essai, estime Ruehl, que Nietzsche s'engage réellement sur la voie de son entreprise de déconstruction de la Grèce classique, vantée par les néo-humanistes, et qu'il esquisse une Grèce sombre, violente, tragique en guise de contre-idéal anti-humaniste (Ruehl, M., 2003. «*Politeia* 1871 : Nietzsche contra Wagner on the Greek state», in Gildenhard, I. et Ruehl, M. dirs., 2003. *Out of Arcadia :*

n'est pas un «constructeur de systèmes», mais il devrait être considéré comme une figure politique, un politicien et un législateur, qui lutte contre les masses. Il est le premier à avoir esquissé un portrait de Platon comme «homme politique». Nietzsche clame que la tâche fondamentale d'un philosophe se situe dans la «création de la valeur», laquelle dépend de la volonté de puissance : Platon, estime-t-il, a honoré cette obligation<sup>105</sup>.

En 1919, Wilamowitz-Moellendorff, progressivement gagné à la vision nietzschéenne, pose que Platon a tenté de réformer politiquement le monde grec, mais que ce sont les circonstances qui l'ont empêché d'assumer un rôle politique. Wilamowitz invoque Platon pour critiquer «l'égalitarisme anarchique» de Weimar, et, comme Nietzsche, il souhaite la prise de pouvoir de l'élite. Embrassant l'idéal présenté dans la *République*, qui contient, estime-t-il, des leçons morales fort bénéfiques, ce sont les philosophes, dit-il, et non la masse qui devrait assumer le pouvoir : l'expérience récente a montré que la démocratie produit des démagogues et conduit à la tyrannie<sup>106</sup>. C'est donc en qualité de figure politique contemporaine, plutôt qu'au titre de philosophe antique, que Platon intègre le XX<sup>e</sup> siècle<sup>107</sup>. Ainsi, Werner Jaeger, qui a favorisé les lectures politiques de Platon en plaçant l'Antiquité grecque au service de la propagande, précise que le Platon «de notre génération est un créateur d'États, un législateur. Ce n'est plus le systématiseur néo-kantien et l'honorable philosophe scholarque que nos prédécesseurs avaient vu en lui»<sup>108</sup>.

---

*Classics and politics in Germany in the age of Buckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*, Londres, pp.70-71). Cependant, si le Nietzsche de cette période s'est montré enthousiaste à propos du modèle étatique présenté dans la *République*, il a plutôt eu tendance à le critiquer dans des écrits de la fin des années 1870 (Brobjer, T., 2004, p.252).

<sup>105</sup>Sasaki, T., 2012, pp.148-149.

<sup>106</sup>Ringer, F.K., 1990, p.288. Wilamowitz estime que la sélection doit être basée sur l'hérédité, puisque les qualités intellectuelles et spirituelles nécessaires à l'éducation requise étaient héritées, non acquises.

<sup>107</sup>Sasaki, T., 2012, IX, p.149.

<sup>108</sup>Chapoutot, J., 2008, p.287. Chapoutot cite Werner Jaeger, 1933. «Die Erziehung des politischen Menschen und die Antike», in *Volk im Werden*, I, 3, p.46 (pp.43-49 pour l'article complet).

Ainsi, au moment où Platon, sous certaines plumes anglo-saxonnes est qualifié de totalitaire, il est encensé, en Allemagne, comme un chef politique héroïque et un éducateur civique<sup>109</sup>. Platon inspire des poètes, on l'étudie sur le plan littéraire, ou dans une veine biographique, comme un modèle à émuler. En particulier, les membres du cercle de Stephan George ont proposé des lectures «existentielles», «mythiques», suffisamment influentes pour infléchir les approches académiques de la pensée de Platon<sup>110</sup>: à l'époque nazie, leurs textes se parent d'une teinte nationaliste et raciste<sup>111</sup>. Wilamowitz et George, en dépit des divergences de leurs approches respectives, érigent Platon en héros contemporain des valeurs aristocratiques, dans une cité dont l'ordre est menacé par la «populace démocratique», et voient en Platon un reflet distant de la situation des années 1930. Le cercle de George, cependant, cohabite plus difficilement avec Werner Jaeger et ses disciples<sup>112</sup>. Pour les antimodernistes romantiques, hostiles à l'individualisme et à la société commerciale, Platon est un symbole du monde perdu de la vertu et de l'héroïsme<sup>113</sup>.

Les classes cultivées qui étudient les textes classiques se polarisent en deux grands groupes, définis en fonction de leurs positions respectives sur la réforme qui doit être entreprise pour surmonter les difficultés de l'époque. Wilamowitz-Moellendorf et les membres du cercle de George se rattachent au groupe légitime, qui met de l'avant les dangers de la démocratie et de l'égalitarisme, et rejette le parlementarisme. Le groupe moderne, s'il critique l'individualisme et le matérialisme, accepte cependant les réalités de la vie contemporaine et réclame plutôt une réforme. En dépit de leurs divergences, les

---

<sup>109</sup> Lane, M., 2001, p.6. Lane, qui étudie essentiellement ces deux courants d'interprétation, note qu'ils ne sont pas nécessairement antagonistes : ils s'influencent l'un l'autre.

<sup>110</sup> Kim, A., 2010, p.189. Sur le cercle de George, cf. pp.193-202 ; Lane, M., 2001, p.123. Par exemple, Paul Friedländer reconnaît l'importance de l'influence du cercle de George, en plus de Nietzsche et de Heidegger, sur ses travaux.

<sup>111</sup> Cf. Sasaki, T., 2012, pp.150-152. Mais il ne semble pas que le groupe entier ait épousé le nazisme. Stephan George meurt en 1933 avant d'avoir précisé ses positions politiques, qui demeurent ambiguës, et par la suite, le cercle se divise : ce n'est qu'une fraction de ses membres qui joint les rangs nazis (Lane, M., 2001, p.124.)

<sup>112</sup> Kim, A., 2010, p.188 ; Lane, M., 2001, pp.121-122.

<sup>113</sup> Cf. Lane, M., 2001, p.104.

deux groupes trouvent matière à inspiration chez Platon<sup>114</sup>. Un autre groupe, dont les membres sont qualifiés d'«archaïstes», a produit des lectures «quasi-phénoménologiques» de Platon qui ont inspiré les commentaires de Heidegger. Ils rejettent la modernité et, en contrepartie, idéalisent la Grèce antique<sup>115</sup>. Mais c'est le Platon inspiré de la vision des membres du cercle de George qui devient populaire à l'époque : à leurs yeux, Platon est une figure héroïque intemporelle, un homme volontaire et authentique, tel que l'auraient rêvé Nietzsche et Heidegger<sup>116</sup>.

Face à l'instable République de Weimar, Werner Jaeger appelle les intellectuels à propager et renforcer «l'idéal de l'État» de Platon, synonyme de permanence. Sans attaquer ouvertement la République weimarienne, il met ouvertement en garde contre le danger «d'éradication des meilleurs esprits» qui va de pair avec la démocratisation de l'éducation et des affaires culturelles, et rejette «l'instrumentalisation de la culture à des fins nationales»<sup>117</sup>. Si, dans le contexte de Weimar, Platon est situé du côté des dissidents, lesquels sont des conservateurs se méfiant du libéralisme et de l'égalitarisme, il passe naturellement au service du discours officiel sous le nazisme, notamment par le biais de cette même droite académique<sup>118</sup>.

«Éducateur du peuple allemand», Platon est enseigné dans l'éducation secondaire, dans les cours d'histoire et de grec<sup>119</sup>. Werner Jaeger prône l'étude des auteurs grecs et latins au *Gymnasium* parce qu'ils sont indispensables à la formation du *politischer Mensch*, comme nous l'avons mentionné précédemment. Parmi les Grecs, il recommande Homère, Tyrtée,

---

<sup>114</sup> Sasaki, T., 2012, p.149.

<sup>115</sup> Kim, A., 2010, p.228.

<sup>116</sup> Lane, M., 2001, p.123. Aussi, certaines idées qui vont intégrer le créneau nazi ont été mises en vogue par des gens issus du cercle de George, ou proches de celui-ci : par exemple, l'idée à l'effet que Platon prône l'eugénisme, diffusée par Kurt Hildebrandt (p.124).

<sup>117</sup> Marchand, S. L., 1996, p.325. Jaeger exprime ces propos dans une conférence intitulée «Staat und Kultur», publiée en 1932 dans *Die Antike*, 8, pp.71-89 (l'auteur cite les pp.78-79)).

<sup>118</sup> Bambach, C., 2003. *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca, p.101.

<sup>119</sup> Chapoutot, J., 2008, pp.284 ; 288 ; Lane, M., 2001, , p.98.

Solon, Hésiode, Platon et Démosthène, puis Horace, Virgile, Cicéron, Tite-Live et Tacite du côté de la littérature latine<sup>120</sup>. Dans les manuels scolaires, Platon est présenté comme «une haute figure de la résistance nordique à la décadence raciale, intellectuelle et morale de la cité athénienne et du monde grec en général»<sup>121</sup>. Ce sont bien sûr les dialogues qui mettent en exergue le versant politique du corpus platonicien qui sont prisés à l'époque, notamment par les idéologues. Les plus populaires sont la *République*, le *Politique*, les *Lois* et la *Septième Lettre*<sup>122</sup>, qui raconte les tentatives de Platon d'éduquer les tyrans de Syracuse, avec, en second lieu, l'*Apologie*, le *Criton* et le *Ménexène*, lequel est lu comme une affirmation *stricto sensu* de l'eugénisme et de la pureté raciale<sup>123</sup>.

Pour Kurt Hildebrandt, historien des idées et spécialiste de Platon, l'œuvre platonicienne doit être envisagée sur la toile de fond de la guerre du Péloponnèse et de la crise majeure qu'elle a suscitée. Ce corpus, «solidaire d'une culture agonale foncièrement guerrière», n'est pas issu «d'un petit État hellénique sans Empire extérieur». Platon aurait eu en vue la constitution d'un *Grossgriechenland*, une Grande Grèce qui évoque étrangement le projet de la Grande Allemagne, le *Grossdeutschland* pangermaniste, puis nazi. L'éclatement politique des cités grecques est associé au fractionnement des États allemands avant 1871, et Platon est un *Kämpfer*, qui «se bat pour la régénération et la survie de son peuple, sorti exsangue et affaibli de la guerre du Péloponnèse, et menacé de subversion

---

<sup>120</sup> Chapoutot, J., 2008, p.158. Il recommande Tyrtée parce qu'il "chante l'idéal spartiate du citoyen en armes, soldat politique voué au corps et à la patrie", Hésiode, parce qu'il "ennoblit le travail", puis Platon, parce qu'il "chante l'État et l'homme nouveau". En revanche, Aristote, les stoïciens, Isocrate et Démosthène sont écartés de l'enseignement du grec, parce qu'ils représentent le IV<sup>e</sup> siècle athénien décadent. Thucydide et Xénophon, qui est un opposant à la démocratie, et philolaconien comme Platon, en plus des auteurs recommandés par Jaeger, leur sont préférés (p.290.) À cette époque, on impute la décadence de l'éducation grecque à Aristote, et on lui reproche un «rationalisme sec et désincarné, trop littéraire et abstrait», qui s'éloigne de l'idéal de l'harmonie du corps et de l'esprit. Contemporaine de l'époque hellénistique, son œuvre intervient dans une période de «décadence raciale et intellectuelle, de double dénordification, spirituelle et physique, de la Grèce». Le seul intérêt d'Aristote est celui d'avoir consigné un savoir grec et donc, il n'apparaît que comme un «conservateur», par contraste avec le «créateur nordique» Platon. (p.305.)

<sup>121</sup> Chapoutot, J., 2008, p.289.

<sup>122</sup> La *Septième Lettre* et le dialogue les *Lois* étaient totalement négligés au XIX<sup>e</sup> siècle sur la base d'un doute quant à leur authenticité (cf. Chapoutot, J. 2008, pp.286-287).

<sup>123</sup> Bambach, C., 2003, p.205.

raciale par le mélange avec les races asiatiques»<sup>124</sup>. Parce qu'il a développé sa pensée dans un contexte de crise majeure, Platon est à même de montrer la voie de sortie à l'Allemagne de l'époque. Penseur de la cité idéale, de la «régénération de la communauté», Platon incarne également l'homme «complet», «à la fois penseur puissant, sportif émérite et guerrier accompli»<sup>125</sup>. Ennemi de l'individualisme, il replace l'homme dans l'ordre de la *polis*, et du monde : il est l'exemple tout désigné pour la génération nouvelle, qui doit être «dévouée au corps du peuple et à l'État»<sup>126</sup>.

Sous l'effet du mythe de l'autochtonie gréco-germanique, qui repose sur la présomption d'une origine nordique commune, on prête à Platon un projet politique articulé autour de la pensée raciale. Celle-ci est le nouveau fondement de la relation de l'Allemagne nationale socialiste à la Grèce antique, qui ne doit plus rien à l'humanisme ou au classicisme, comme nous l'avons souligné précédemment<sup>127</sup>. La *République* est parfois interprétée comme une forme originaire de l'idée du Reich : on s'appuie sur Platon pour l'analyse de «l'État total». Les philosophes politiques de droite reconnaissent chez Platon un prototype des notions de pureté de la race et de sélection biologique prisées par le nazisme, puis un modèle pour l'éducation des chefs<sup>128</sup>. Ainsi, bien que Nietzsche ait parfois été associé à l'idéologie du régime, c'est bel et bien Platon, un Grec et non un Allemand, qui est le «philosophe officiel du III<sup>e</sup> Reich», qui en est la «caution intellectuelle» en raison de son statut de «héros nordique»<sup>129</sup> : Socrate, en revanche, est un «sous-homme», «corrupteur et séducteur de la jeunesse athénienne»<sup>130</sup>. En liant la

---

<sup>124</sup>Chapoutot, J., 2008, pp.292-293. Chapoutot cite Hildebrandt, K., 1933. *Platon. Der Kampf des Geistes um die Macht*, Berlin, p.241.

<sup>125</sup>Chapoutot, J., 2008, pp.286 ; 288. L'auteur cite (en p.288) Günther, H.F.K., 1928. *Platons als Hüter des Lebens. Platon Zucht- und Erziehungsgedanken und deren Bedeutung für die Gegenwart*, München, 2e éd. (1935), p.9.

<sup>126</sup>Chapoutot, J., 2008, p.288. Chapoutot cite Rusch, A., 1933. «Platon als Erzieher zum deutschen Menschen», in *Humanistische Bildung im Nationalsozialistischen Staate*, Neue Wege zur Antike, Erste Reihe, Heft 9, Leipzig - Berlin, pp.44-49.

<sup>127</sup>Bambach, C., 2003, p.208.

<sup>128</sup>Bambach, C., 2003, pp.102-103 ; pp.203-205.

<sup>129</sup>Chapoutot, J., 2008, p.286.

<sup>130</sup>Chapoutot, J., 2008, p.313. On soutient alors que Socrate «est de race ostique, un élément inférieur, mélangé, allogène à la race grecque, qui apparaît et tend à s'imposer dans une période de décadence athénienne, où l'élément nordique est en recul». Plus grave encore, en clamant que



noble naissance et l'origine indigène à l'eugénisme et à l'exclusion basée sur l'autochtonie, Platon construit l'idéal d'une Athènes éternelle, qui se situe au fondement de l'affinité gréco-allemande<sup>131</sup>.

Plato's heroic, anti-democratic, elitist vision of a new political order had been transmitted to the Germans as a way to reorganize their society in deep kinship with their spiritual predecessors. As a philosopher who could teach the Germans that everything is governed by struggle, Plato became indeed a «thinker in a time of need»<sup>132</sup>.

Sous la plume de Hans Günther, ethnologue et spécialiste des questions raciales, la décadence du temps de Platon s'explique, en plus des facteurs politiques, par la régression du sang nordique. Il soutient que c'est la mort au combat des «chefs naturels» de la communauté athénienne, les hommes nordiques, qui a favorisé l'apparition de la démocratie, «régime populiste et bas, qui exalte l'individu et perd de vue la fin naturelle de l'État, la communauté du peuple». C'est pour favoriser la pureté de la race, estime Günther, que Platon envisage la nécessité de sélectionner de nouveaux chefs pour la cité. Il aurait voulu éduquer «des Führer», ce qui implique de favoriser les mariages entre «égaux raciaux», afin de «redonner à Athènes une caste supérieure d'hommes nordiques revenus à la pureté et à la beauté originelle des paysans indogermaniques de l'Attique», et d'éliminer «tous les enfants difformes ou malades», d'exterminer «tout ce qui est incapable de vivre»<sup>133</sup>. Pour Kurt Hildebrandt, également, et d'autres platoniciens de l'époque, Platon est le théoricien du *Führergedanke*, «de l'idée d'un *Führer* sélectionné et

---

la vertu s'enseigne, il ruine «le fondement élitaire de l'inégalitarisme grec», et sa nouvelle classification de l'humanité, qui s'articule autour de l'individu, plutôt que de la race ou du peuple, est repoussante dans le contexte de l'époque. Il a ouvert la voie à un individualisme qui s'est incarné dans «l'humanisme individualiste des siècles ultérieurs», que repousse précisément le nouvel humanisme nazi (cf. pp.314-315). Alfred Rosenberg, dans *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts* (p.286) précise que : «Platon n'a ni promu ni diffusé l'enseignement de Socrate. Il a en fait présenté à ses élèves et lecteurs un Socrate platonicien, en mettant «les mots de son âne dans la bouche de Socrate», personnage des dialogues devenu ainsi un simple porte-parole du message de Platon. (...) (Il a) voulu sauver la race de son peuple par une constitution brutale, dictatoriale jusque dans ses détails : rien de cela ne fut socratique (...)» (Chapoutot, J., 2008, p.315).

<sup>131</sup>Bambach, C., 2003, p.206.

<sup>132</sup>Bambach, C., 2003, p.103.

<sup>133</sup>Chapoutot, J., 2008, pp.296-297. Il cite Günther, H.F.K., 1928, (cf. note supra) pp.24 ; 30 ; 33-34.

racialement irréprochable»<sup>134</sup>. Quant à Joachim Bannes, spécialiste de Platon, il associe explicitement Hitler et Platon dans *Hitlers Kampf und Platons Staat*.

L'université allemande doit jouer un rôle de premier plan dans la dissémination de l'idéologie du régime, et dans la formation des élites souhaitées. Pour Hans Heyse, tout comme Martin Heidegger en 1933, l'université doit assumer l'unité de la philosophie et de la politique dans le nouveau Reich. Déployant métaphores militaires et locutions platoniciennes, selon la tendance de l'époque, Heyse soutient que cette unité se retrouve dans la *République* de Platon : la philosophie platonicienne devient alors le prototype de toute philosophie, de toute science, c'est pourquoi elle est à même de cicatrifier la brèche causée par l'existence fragmentée de la pensée moderne<sup>135</sup>.

Le discours inaugural prononcé par Heidegger lors de son accession au rectorat de l'université de Freiburg, le 27 mai 1933, condense certains thèmes chers à l'idéologie *völkisch*, puis nazie, qui voisinent avec des références à la philosophie grecque. Il déploie un langage métaphysique, voire messianique (avec des termes tels «mission» et «destin»), aux accents platoniciens mais aussi nietzschéens, en accord avec les interprétations en vogue de ces philosophies à l'époque<sup>136</sup>. Heidegger assigne à l'université une «mission spirituelle» : en tant que recteur, il compte parmi ces «guideurs» qui doivent conduire maîtres et élèves dans la connaissance et la réalisation de cette mission, et de son essence<sup>137</sup>. Le peuple exige «chez ses guides et gardiens la clarté la plus dure du savoir le plus haut, le plus vaste et le plus riche»<sup>138</sup>, soutient Heidegger, qui fait la promotion d'une rencontre du savoir et du pouvoir, de la philosophie et de la politique, qui rappelle Platon.

---

<sup>134</sup>Chapoutot, J., 2008. *Le nazisme et l'Antiquité*, p.293. Il se réfère à Hildebrandt, K., 1933, (cf. note supra), p.395.

<sup>135</sup>Bambach, C., 2003, pp.28-29. L'auteur cite Heyse, H., 1935, *Idee und Existenz*, Hambourg, p.320.

<sup>136</sup> Cf. Heidegger, M., 1933. *L'auto-affirmation de l'université allemande*, 27 mai 1933, Fribourg-en-Brisgau, p.12. Heidegger n'y mentionne explicitement Nietzsche qu'une seule fois, quant à son constat de la mort de Dieu.

<sup>137</sup> Heidegger, M., 1933, p.5.

<sup>138</sup>Heidegger, M., 1933, p.16. «L'université allemande vaut pour nous comme cette haute école qui, à partir de la science et à travers la science, éduque et élève les guides et gardiens du destin du peuple allemand» (pp.6-7).

Pour saisir la véritable «consistance» de la science, précise Heidegger, il faut se placer «à nouveau sous la puissance du commencement de notre existence spirituo-historiale» : ce commencement, c'est la philosophie grecque. La philosophie doit donc prétendre de nouveau être la maîtresse de toutes les sciences, et c'est de ce commencement, qui n'appartient pas au passé, mais, au contraire, «se dresse *devant* nous» que toute science doit tirer «la force de son essence»<sup>139</sup>. Heidegger fait appel à la *theoria*, qui, pour les Grecs, advient «uniquement dans la passion de demeurer près de l'étant en tant que tel et sous sa contrainte». Les Grecs considéraient la *theoria* comme la plus haute réalisation de la *praxis* authentique : ils ne les assimilaient pas l'une à l'autre<sup>140</sup>. À travers cette conception traditionnelle de la science, Heidegger rappelle celle-ci à l'objectivité<sup>141</sup>, contre le relativisme. La description qu'il en fait rappelle fortement sa conception de la vérité chez Platon comme «non-voilement», telle qu'il la formule à l'époque<sup>142</sup> :

L'endurance admirative initiale des Grecs à l'égard de l'étant se change alors en un être-exposé, entièrement à découvert, au caché et à l'incertain, c'est-à-dire ce qui est digne de question. Questionner n'est plus alors seulement ce premier degré qui peut être dépassé vers une réponse constituant le savoir, mais questionner, cela devient la plus haute figure du savoir. Questionner déploie alors sa puissance la plus propre, celle d'ouvrir l'essentiel de toute chose<sup>143</sup>.

Le projet de répéter, en le dépassant, le commencement grec rencontre le motif de la race, si important pour la propagande nazie. Heidegger affirme notamment que ce qui constitue le monde spirituel d'un peuple, ce n'est pas ce que recouvre habituellement le terme «culture», mais bien «la puissance de conservation la plus profonde de ses forces de terre et de sang, en tant que puissance d'émotion la plus intime et puissance d'ébranlement la

---

<sup>139</sup> Heidegger, M., 1933, p.8.

<sup>140</sup> Heidegger, M., 1933, pp.9-10. Il reprend ici la position qu'il assigne à Aristote (cf. Chapitre 3).

<sup>141</sup> Heidegger, M., 1933, p.18.

<sup>142</sup> Cf. Chapitre 3.

<sup>143</sup> Heidegger, M., 1933, p.12.

plus vaste de son expérience» : c'est le gage de la grandeur d'un peuple<sup>144</sup>. De plus, le questionnement scientifique est comparé à un combat, autre thème favori de l'époque :

Toutes les capacités de volonté et de pensée, toutes les forces du cœur et toutes les aptitudes de la chair, doivent se déployer par le combat, se renforcer dans le combat et se conserver en tant que combat<sup>145</sup>.

Parce qu'elle doit tenir un rôle de premier plan dans la marche du peuple allemand vers sa destinée, l'université allemande doit délaissier le principe de la liberté académique, coextensif de la *Bildung* — l'idéal du développement intégral et désintéressé de la personnalité qui a tenu le haut du pavé pendant des décennies —, parce qu'il n'engendre que le laisser-aller et la dispersion.

Alfred Baeumler, philosophe, spécialiste de Nietzsche, a aussi contribué à définir le rôle de l'université allemande dans le cadre du Reich. C'est à travers une grille de lecture nietzschéenne qu'il invoque les Grecs et Platon<sup>146</sup>. Son appel, en plus de faire écho à Heidegger, répond à celui d'Ernst Krieck, recteur de l'Université de Francfort : il est essentiel de prôner une «*völkische-Bildung*», qui soit à même de remplacer la *Bildung* humaniste. Pour Baeumler, l'université doit être refondée à partir du principe de la volonté de puissance, tandis que l'idéal formulé par Krieck est celui d'un système d'éducation politico-militaire<sup>147</sup>. Heidegger, pour sa part, définit les obligations de l'étudiant, qui doit s'impliquer activement pour le destin de la nation, aux côtés du peuple. Afin d'être digne de la qualité de guide du peuple, il doit s'acquitter de trois types de service : le travail, le service militaire, et le savoir<sup>148</sup>. Baeumler envisage aussi une

---

<sup>144</sup>Heidegger, M., 1933, p.13. Il propose des réflexions fort similaires dans son *Introduction à la métaphysique* (cf. Chapitre 8, en note ; voir bibliographie).

<sup>145</sup>Heidegger, M., 1933, p.20.

<sup>146</sup>Bambach, C., 2003, pp.118-119. L'auteur s'appuie sur les travaux suivants de Baeumler, A., 1931. *Nietzsche : Der Philosoph und Politiker*, Leipzig ; s.d., «Nietzsche», in *Studien zur deutschen Geistesgeschichte* ; 1937. «Der Kampf um den Humanismus», in *Politik und Erziehung*, Berlin. Il fait état de la mission de l'université et du caractère suranné de la *Bildung* dans Baeumler, A., 1943. *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin, pp.123 ; 130 (cité en p.27 du livre de Bambach)

<sup>147</sup>Bambach, C., 2003, pp.27-28. Il fait référence à Krieck, E., 1933. «Unser Verhältnis zu Griechen und Römern», in *Volk im Werden*, 1 ; 1933. *Die Erneuerung der Universität*, Francfort.

<sup>148</sup>Heidegger, M., 1933, pp.15-16.

«pédagogie politique» qui implique les étudiants dans la vie active de la communauté, et invoque, en guise de modèle, la *République* de Platon<sup>149</sup>. Heidegger, dans la suite de son discours, détaille les exigences qui échoient aux enseignants et étudiants en les calquant, notamment, sur le mode de vie des gardiens, un trait typique des lectures de Platon de l'époque :

La communauté de combat des professeurs et des élèves ne transformera cependant l'université allemande pour en faire le lieu de la législation spirituelle, elle ne produira en elle les moyens de se concentrer de la façon la plus ferme en vue du plus haut service du peuple dans son État, que si le corps enseignant et le corps des étudiants mènent leur existence de façon plus dure et plus libre de besoins que ne le feront tous les autres membres du peuple. Quiconque guide doit reconnaître à ceux qui le suivent leur force propre. Mais quiconque suit porte en soi la résistance. Cette opposition eidétique dans le guider et le suivre ne doit pas être estompée, encore moins effacée.

Seul le combat tient l'opposition ouverte (...).<sup>150</sup>

Le discours se clôt sur une citation de la *République*, qui se veut un appel ultime au «combat» pour l'affirmation de l'essence de l'université allemande :

Tout ce qui est grand se dresse dans la tempête...(Rép., 497 d, 9).

### *L'après-guerre*

Suite à l'association de Platon au nazisme, et plus largement, au totalitarisme, l'exégèse politique des textes platoniciens dans l'immédiat après-guerre, particulièrement des textes qui ont été les plus exploités idéologiquement, peine à prétendre à l'objectivité. Les études platoniciennes ont subi un tel choc post-traumatique qu'elles ont eu toutes les peines du monde à se redresser. Les séquelles de ce débat sur la pensée de Platon qui s'est ouvert après 1945 conditionnent parfois encore les études actuelles. L'examen de la pensée politique platonicienne et de ses appropriations politiques et idéologiques a aussi inspiré, à ce moment, une démarche plus large d'évaluation de la philosophie politique en

---

<sup>149</sup>Bambach, C., 2003, p.27. L'auteur se réfère à Baeumler, A., 1943, pp.136-137 (cf. note supra).

<sup>150</sup>Heidegger, M., 1933, p.21.

son entier, parce que Platon a «soulevé tous ses problèmes»<sup>151</sup> : Hannah Arendt, Leo Strauss et Eric Voegelin vont s'y adonner.

Jusque dans les années 1970, Platon, dans sa version politisée et totalitaire, fait l'objet d'abondants commentaires, directs ou implicites<sup>152</sup>, qui vont de la dénonciation au plaidoyer en passant par la réhabilitation<sup>153</sup>. Soulignons que ce ne sont pas les intellectuels d'origine allemande qui contribuent le plus au débat, mais les milieux britanniques et américains. Si R. Bambrough, l'éditeur de *Plato, Popper and politics* (1967), estime que le livre de W. Fite (*The Platonic legend*, 1934) a donné le coup d'envoi à la polémique autour de Platon dès les années 1930, au moment où les conservateurs de Weimar, puis le régime nazi, en font le creuset de leur idéologie, c'est *The Open society and its enemies* de Karl Popper (1945) qui a rendu le débat particulièrement brûlant : c'est face à ce livre, qui eut l'effet d'une bombe en son temps, que les discussions historiographiques récentes se positionnent encore et toujours<sup>154</sup>. Bambrough décrit une «Thirty years war», qui a suscité un déferlement de livres polémiques, — pas tous issus des milieux universitaires —, particulièrement dans l'immédiat après-guerre. Par la suite, les débats vont peu à peu se restreindre aux spécialistes. Si les accusateurs de Platon reconnaissent ouvertement que leur commentaire est engagé dans des discussions philosophiques et politiques partiales, ses défenseurs, en revanche, brandissent l'appareil scientifique en gage de neutralité, mais leurs études n'en sont pas moins partisans<sup>155</sup>.

Les ouvrages des années 1960 commençaient à bénéficier d'un recul salutaire face aux événements qui avaient précipité Platon dans le bassin politique et idéologique : ils

---

<sup>151</sup> Landon Thorson, T. dir., 1963. *Plato : totalitarian or democrat ?*, Englewood Cliffs, N.J., p.2.

<sup>152</sup> Le survol présenté ici ne prétend pas à l'exhaustivité : il propose un commentaire succinct de textes choisis. Une étude minutieuse et détaillée de l'historiographie de la réception de Platon durant l'après-guerre serait importante, mais elle dépasse les cadres de la présente étude.

<sup>153</sup> Sasaki, T., 2012, p.159.

<sup>154</sup> Cf. par exemple Mattéi, J.-F., 2001. «Platon et Karl Popper : l'idée de démocratie», in Fattal, M. dir., *La philosophie de Platon. Tome 1*, Paris, pp.299-319.

<sup>155</sup> Bambrough, R., 1967, pp.4 ; 6.

permettent d'appréhender de manière plus globale les termes du débat tels qu'ils se sont posés entre les années 1930 et l'après-guerre. Landon Thorson, dans *Plato : totalitarian or democrat ?*, paru en 1963, expose le problème que soulève alors le «statut de Platon» pour la réflexion politique contemporaine<sup>156</sup>. Doit-il être considéré comme le précurseur de la démocratie, ou du totalitarisme ? Avant que n'émergent les régimes hitlérien et stalinien, la première option semblait aller de soi, mais les développements historiques ont fait pencher la balance de l'autre côté<sup>157</sup>. Or, Landon Thorson envisage le débat dans les termes de son propre temps : nous avons vu que les lectures de Platon, depuis les années 1930 ne le décrivent jamais comme un démocrate. Platon a été tour à tour communiste, penseur autoritaire, et père intellectuel du nazisme. Situer Platon dans le camp de la démocratie ou du totalitarisme est typique de l'après-guerre : l'émergence de cette alternative est directement liée à une volonté de rescaper Platon de ses accusateurs, en l'associant à la démocratie, mais aussi à la généralisation croissante de ce régime dans les sociétés occidentales de l'époque. Nous reviendrons plus loin sur cette tendance récente de l'interprétation de l'œuvre platonicienne.

Le livre de Landon Thorson s'articule autour des deux pôles de la controverse d'après-guerre. Une première série d'essais décrit Platon comme l'ancêtre du totalitarisme, avec des contributions de Karl Popper et R.H.S Crossman, éminents hérauts de la condamnation de Platon. Une deuxième section, qui comprend des essais moins substantiels, ceux de John Wild et John H. Hallowell, explore la possibilité que Platon soit un ancêtre de la démocratie. Des noms bien en vue ont contribué à la dernière partie du livre, qui prétend dégager des critères d'interprétation pour appréhender le débat avec

---

<sup>156</sup>Cet ouvrage nous semble plus susceptible de fournir un portrait «équilibré» du débat que celui de Bambrough, qui est dirigé contre Popper. Landon Thorson précise que les objectifs du volume qu'il édite, sont, d'une part, de rendre les termes du débat accessibles à un public plus large, intention qui témoigne de la grande visibilité de Platon à une certaine époque et, d'autre part, de permettre à ce lectorat de parvenir à une «compréhension plus profonde de Platon» : il s'agit de dissiper les malentendus, de révéler les déformations (Landon Thorson, T. dir., 1963. *Plato : totalitarian or democrat ?*, Englewood Cliffs, N.J., p.1).

<sup>157</sup> Landon Thorson, T. dir., 1963, p.1.

un regard plus «scientifique», soit Leo Strauss et Bertrand Russell<sup>158</sup>. Or, nous savons combien Leo Strauss s'est empressé de dissocier Platon du totalitarisme, mais aussi qu'il faut user de prudence lorsque l'on aborde ses lectures des anciens : ajoutons que lui-même entretient quelque méfiance envers les démocraties modernes. Strauss ne fait pas un bon «avocat du diable».

Il est impossible d'envisager la polémique autour de Platon sans s'attarder quelque peu sur le livre qui en est le principal instigateur. *The Open society and its enemies* (1945)<sup>159</sup> de Karl Popper est devenu un classique, mais en qualité d'ouvrage historiographique. Son intérêt ne réside pas dans la justesse de l'analyse de la pensée politique platonicienne proposée, laquelle, passionnément contestée, choque encore les philosophes actuels, mais dans le fait qu'il est profondément inscrit dans son contexte de rédaction, et donc révélateur du Platon qu'on associait alors à l'État totalitaire, celui-là même que Popper entreprenait de condamner<sup>160</sup>. Cette critique est conduite principalement à la faveur d'une lecture de la *République*, et elle s'inscrit dans une réflexion globale sur le problème aussi aigu qu'urgent des principes de la reconstruction sociale démocratique au lendemain de la guerre<sup>161</sup>. Ce même problème préoccupe Hannah Arendt, Leo Strauss et Eric Voegelin, qui y répondent en examinant la tradition de pensée occidentale sans pour autant imputer tous les maux modernes à Platon.

L'analyse proposée par Popper est entièrement guidée par la conviction que certains *topoi* de notre tradition de pensée ont préparé l'émergence du totalitarisme, idée que l'on rencontre aussi chez Arendt. Popper entreprend d'identifier ces «préfigurations» de l'État

---

<sup>158</sup> Leo Strauss, dans un important article de 1946 (paru dans *Social Research*, 13, 3, pp.326-367) propose une critique d'un livre de Wild, paru la même année (*Plato's theory of man. An introduction to the realistic philosophy of culture*, Cambridge), qui lui fournit l'occasion de mettre de l'avant sa propre conception théorique de la pensée politique de Platon.

<sup>159</sup> Popper, K.R., 1945. *The open society and its enemies. Volume 1. The spell of Plato*, Princeton, 5<sup>e</sup> éd. (1966).

<sup>160</sup> La défense la plus efficace de Platon contre les attaques de Popper est venue tardivement, après que la polémique se soit calmée : elle est due à G.Vlastos (Brown, L., 1998. «How totalitarian is Plato's *Republic* ?», in Ostfeld, E.N. dir. *Essays on Plato's Republic*, Aarhus, p.13).

<sup>161</sup> Popper, K.R., 1945a, pp.viii ; 1.



totalitaire chez les principaux penseurs incriminés, dont l'œuvre est interprétée à la lumière des catégories d'analyse et du langage développées alors par les sciences sociales pour étudier le «totalitarisme». Dans ce «Nuremberg» des intellectuels, du côté des Anciens, Platon se trouve bien sûr au premier rang des accusés, mais Aristote n'est pas innocenté. Chez les modernes, Hegel et Marx seraient les précurseurs de cette forme politique jusqu'alors inconnue<sup>162</sup> : Arendt, rappelons-le, nourrit des impressions similaires et si elle n'endosse pas explicitement l'association de Platon avec le totalitarisme, elle le fait tacitement, dans la mesure où il est le point d'origine de la tradition qu'elle veut récuser.

C'est sur le «totalitarisme platonicien» que Popper fonde les questions qui ouvrent son enquête, introduite ainsi : comment Platon en est-il venu à épouser des idées totalitaires, et pourquoi ses disciples ont-ils non seulement tu, mais embelli ce fait ? Popper se donne donc pour objectif d'identifier et d'exposer les principaux éléments constitutifs du totalitarisme platonicien. D'abord, il méprise le principe égalitaire en mettant de l'avant le «privilege naturel», qui conduit à l'inégalité. Ensuite, Platon opte pour une société de type holiste, ou collectiviste, plutôt que pour une société de type individualiste : pour Popper, cette alternative s'envisage à travers la dichotomie entre la société fermée et la société ouverte<sup>163</sup>. Dans une société holiste, la responsabilité de l'individu est de contribuer au maintien, au renforcement et à la stabilité de l'État, tandis que dans le modèle individualiste, qui est le paradigme des sociétés modernes, c'est à l'État d'assurer la protection des libertés individuelles. Popper souligne que Platon aspire à la stabilité du tout, mais il estime que cette recherche est un «ingrédient commun» du totalitarisme<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> Cf. Popper, K.R., 1945b. *The open society and its enemies. Volume 2. Hegel, Marx and the aftermath*, Princeton, 5<sup>e</sup> éd. (1966).

<sup>163</sup> Cf. Popper, K.R., 1945a, p.94. Popper définit ainsi la société ouverte et la société fermée. Le premier type désigne une société dans laquelle les individus sont confrontés à des décisions personnelles, où ils luttent pour se hisser socialement et pour prendre la place des autres membres : ceci peut se traduire par une lutte des classes. En revanche, la société fermée est une société «magique», tribale ou collectiviste : elle donne lieu à des théories «organiques» ou biologiques de l'État, parce qu'elle est comparée à un organisme. Les relations entre les membres ont tendance à y être plus «physiques» que «socialement abstraites» (cf. pp.173-174). Le passage vers la société ouverte s'est effectué en Grèce ancienne, et a suscité d'intenses bouleversements sociaux : c'est la nostalgie de la société fermée qui s'exprime chez Platon, selon Popper.

<sup>164</sup> Popper, K.R., 1945a, p.94.

Le «programme politique de Platon» prend appui sur une série de mesures spécifiques, telles que la censure sur les activités intellectuelles de la classe dirigeante, la mise en place d'une propagande pour «mouler les âmes» des dirigeants, l'obstruction systématique à toute innovation dans les domaines de l'éducation, de la législation et de la religion, puis l'autarcie économique.

Popper aborde évidemment le sujet désigné de la *République*, la justice. Il estime que la nouvelle définition proposée par Platon, selon laquelle la justice correspondrait à ce qui est «dans l'intérêt du meilleur État», la rend complice du totalitarisme. Son accusation repose en grande partie sur cette conviction : en invoquant la justice, mais en l'utilisant dans un sens contraire à sa signification habituelle, Platon aurait tenté de flouer tout le monde sur les intentions de son État «juste». Popper ajoute que cette «manipulation» sémantique a été fort payante, puisque «tous ses lecteurs, jusqu'à nos jours, y ont cru !»<sup>165</sup>. Parce que ce qui est juste correspond à ce qui est bon pour l'État, la justice implique de mettre un terme au changement politique, car dans la réflexion platonicienne, le changement est synonyme de corruption, de décadence : cette exigence constitue le fondement du «totalitarisme platonicien». L'appel platonicien à justice constitue donc la «théorie totalitaire de la moralité»<sup>166</sup>. La théorie des Idées traduirait, sur le plan métaphysique, la volonté de Platon d'arrêter le changement, c'est pourquoi elle serait devenue le pivot de sa philosophie : l'État peut devenir une «copie exacte de l'Idée»<sup>167</sup>. Nous verrons dans le prochain chapitre que Hannah Arendt partage cette conviction que l'impact des Idées sur le politique chez Platon est crucial.

Fondamentalement, si l'État juste de Platon tend vers le totalitarisme, selon Popper, c'est parce que la question qui court comme un fil rouge à travers toute sa philosophie, celle du meilleur régime politique possible, appelle nécessairement un régime tyrannique, car elle conduit invariablement à la conclusion que c'est le gouvernement des «meilleurs» qui est souhaitable : or, c'est précisément une telle rhétorique que servent les démagogues et les partis corrompus. Une tyrannie peut s'élever au nom de principes tels que la recherche du

---

<sup>165</sup>Popper, K.R., 1945a, p.92.

<sup>166</sup>Popper, K.R., 1945a, pp.89 ; 107.

<sup>167</sup>Popper, K.R., 1945a, p.21 ; 86.

bien ou de la justice, c'est pourquoi, plutôt que de tenter de définir positivement la démocratie, il serait plus judicieux de se demander comment devraient être organisées les institutions politiques afin d'empêcher les gouvernants mauvais ou incompetents de faire du tort<sup>168</sup>. Popper, qui n'est pas un défenseur fervent du libéralisme, prône le «moindre mal». Il conclut en ajoutant que le désir de voir la société reconstruite en entier est périlleux, car les conséquences de ces changements sont difficiles à prévoir<sup>169</sup>.

Bien que *The Open society and its enemies* ait suscité de vives critiques, il est parvenu à entacher si durablement et profondément la réputation de Platon qu'il a rendu la tâche de ses défenseurs particulièrement ardue. Dès lors, ceux-ci se voient confrontés à un choix difficile. Soit ils doivent «sacrifier» Platon au nom de leur opposition au totalitarisme, afin d'éviter de se voir accolée à leur tour l'étiquette de penseur totalitaire, soit ils doivent relever une gageure qui peut sembler alors perdue à l'avance : réintégrer Platon dans les rangs libéraux<sup>170</sup>. Car Popper a réussi sur un point majeur : il a mis en exergue des caractéristiques de la cité platonicienne que l'on peut aisément qualifier de totalitaires, mais auxquelles il est difficile, après-coup, de retirer l'étiquette<sup>171</sup>, car elles s'harmonisent

---

<sup>168</sup> Ces conclusions sont inspirées par la distinction théorique entre le «utopian engineering», que l'on rencontre chez Platon, et le «piecemeal engineering», que prône Popper. La première alternative repose sur le principe général que toute action doit avoir un but : la fin compte davantage que les moyens, et celle-ci doit être définie avec d'entreprendre toute action. En revanche, le «piecemeal engineering» réclame pour chacun le droit «de ne pas être malheureux», plutôt que le droit d'être heureux : il ne se traduit pas par une recherche éperdue du bonheur (Popper, K.R., 1945a, pp.157-158).

<sup>169</sup> Popper, K.R., 1945a, p.161.

<sup>170</sup> Lane, M., 2001, p.117.

<sup>171</sup> Ainsi, Samaras, dans un ouvrage consacré au traitement de la démocratie dans l'œuvre de Platon, reconnaît la justesse de l'analyse de Popper quant au «totalitarisme de Platon» sur plusieurs points de détails, notamment la censure, la restriction de l'autorité politique absolue à une minorité, et l'identification de celle-ci au destin de l'État, sans compter la négation des libertés individuelles : mais il n'accepte pas pour autant la substance de la démonstration (Samaras, T., 2002, p.78). C.C.W. Taylor, dans «Plato's totalitarianism» (*in Plato 2. Ethics, politics, religion and the soul*, Fine, G. éd., Oxford), ne remet pas en doute l'accusation de Popper : mais il estime qu'il aurait fait erreur en attribuant à Platon un «totalitarisme extrême», qui nierait entièrement l'individu (cf. pp.280-284). L'auteur estime que sous plusieurs aspects, la cité décrite par Platon est effectivement totalitaire, le totalitarisme supposant la rencontre de l'autoritarisme et de l'idéologie. L'autoritarisme est connu de l'Antiquité, mais l'idéologie est pratiquement inusitée, si elle est entendue au sens suivant : «(...) a pervasive set of values, intentionally promulgated by some person or persons and promoted by institutional means in order to direct all or the most significant aspects of public and private life towards the attainment of the goals dictated by those

mal au cadre libéral et séculaire des sociétés contemporaines. C'est le cas de certaines propositions de Platon qui concernent l'organisation de la société, de l'État et de ses institutions, mais aussi de postulats métaphysiques comme l'existence d'une vérité universelle, qui peut être découverte, et qui ordonne le monde humain<sup>172</sup>. Ce qui n'aide guère la cause, c'est le fait que le concept de totalitarisme est particulièrement éluusif : ce faisant, il peut être modifié et appliqué à une diversité de situations et concepts politiques.

Les adversaires de Platon, au nom du libéralisme politique et l'individualisme qui lui est concomitant, tendent à articuler leurs critiques autour des mêmes points : les institutions «autoritaires» de la *République*, puis la «métaphysique de la morale» sur laquelle s'appuient ces institutions<sup>173</sup>. Certaines ramifications du débat se sont fixées autour de la question de l'individu chez Platon. R. W. Hall nous en procure un témoignage inversé dans *Plato and the individual* (1963), où il réplique à ceux qui prétendent que Platon méprise l'individu. Il soutient, contre ces lectures, que l'on rencontre dans l'œuvre platonicienne un intérêt profond pour le bien-être moral et le bonheur de l'individu, qui ne se limite pas à ceux qui sont doués pour la philosophie : le bonheur s'étend aussi à l'homme commun<sup>174</sup>.

De tels plaidoyers pavent peu à peu la voie à des lectures «libérales», mais pour sauver définitivement Platon, il est indispensable de sortir de l'impasse totalitaire - démocrate<sup>175</sup>.

---

values». Pour qu'il y ait totalitarisme, il doit y avoir convergence de l'autoritarisme et de l'idéologie, de même que du lieu de pouvoir et de l'organisation dont émane l'idéologie : envisagée en ce sens, la cité idéale de Platon serait totalitaire, l'intellect des gardiens étant à la fois le lieu du pouvoir et la source de l'idéologie, à travers la connaissance du Bien.

<sup>172</sup> La notion platonicienne de loi naturelle, qui est également découverte objectivement, et qui assigne aux hommes des règles de conduite auxquelles ils doivent obéir, comme c'est le cas des lois civiles, n'est pas davantage prise en compte : les critiques de Platon soulignent que cela tend vers l'affirmation de la notion d'expertise, voire la nécessité du roi-philosophe. (Bambrough, R.. 1967, pp.10-13 ; 15).

<sup>173</sup> Bambrough, R.. 1967, pp.15-16.

<sup>174</sup> Hall, R.W., 1963. *Plato and the individual*, s.l., pp.1-2. Il nie l'existence, chez Platon, d'une "moralité démotique", une sorte de moralité de second ordre qui serait réservée à la masse.

<sup>175</sup> Une autre «alternative» a été envisagée par Bertrand Russell, qui a contribué à l'ouvrage *Plato : totalitarian or democrat ?*, pour échapper au binôme démocrate - totalitaire, mais qui n'apporte rien au point de vue théorique. Platon appartiendrait à la catégorie des «aristocrates» qu'il identifie comme une troisième catégorie. Russell soutient que lorsque l'aristocratie n'est plus en

Une première solution consiste à refuser aux réflexions platoniciennes toute pertinence politique, toute volonté de transmettre un enseignement politique, en soulignant que Platon n'aurait jamais envisagé sérieusement leur mise en œuvre<sup>176</sup> : Leo Strauss a été l'un des premiers représentants de cette tendance, parallèlement à Eric Voegelin<sup>177</sup>, et ce courant d'interprétation est toujours d'actualité. Considérées sous cet angle, les thèses présentées dans les dialogues seraient essentiellement d'ordre éthique ou psychologique. Une autre stratégie s'appuie sur le rôle de l'histoire dans l'interprétation du texte. Ainsi, si l'on replace Platon dans son propre contexte, il apparaît que nos conceptions de la démocratie sont radicalement différentes de celle des anciens. En raison de ces écarts historiques et donc, théoriques, Platon ne peut avoir condamné «notre» démocratie. Selon ces interprétations, tenter de rendre la critique platonicienne pertinente pour notre réflexion politique actuelle impliquerait de pécher par anachronisme<sup>178</sup>.

Si cette tendance perdure, un changement s'est néanmoins amorcé récemment. Dans certaines études, encore peu nombreuses, Platon est recruté à titre d'allié pour penser et critiquer les formes actuelles de la démocratie. Certains affirment même que la réflexion

---

position de pouvoir, les «tentations aristocratiques» qui se manifestent conduisent au totalitarisme, ce qui revient à associer de nouveau Platon au totalitarisme (cf. Maurer, R., 1995, p.139).

<sup>176</sup>Pradeau, J.-F., 2005, p.37.

<sup>177</sup> Eric Voegelin, dans son le tome de son ouvrage *Order and History* consacré à Platon et Aristote, paru une dizaines d'années après la guerre, pose un regard rétrospectif sur les lectures et appropriations idéologiques de Platon. Son plaidoyer est sobre, mais le rappel du climat particulier de la réception de Platon révèle la teneur de son entreprise : sa lecture veut contribuer à dissiper les malentendus. S'il se range du côté de Platon, il évite de condamner les écrivains et philosophes qui ont participé à entacher sa réputation. Si la cité de la *République* décrivait bel et bien un «idéal politique», à entendre, le canevas d'un projet à réaliser, Platon ne mériterait pas le titre de philosophe, pose-t-il. Il serait un *philodoxos*, un sophiste, et c'est bien ainsi qu'il a été décrit dans la littérature considérable qu'a suscitée son œuvre entre les années 1930 et la fin de la guerre : sa philosophie y est décrite comme s'il s'agissait d'une idéologie politique dont les «motifs sinistres doivent être mis en lumière». En quelques générations, précise-t-il, le Platon de l'État idéal a été transformé en idéologue politique. Mais les tenants de cette position n'avaient pas de mauvaises intentions, estime Voegelin. Les «idéaux» politiques, à ce moment, apparaissaient respectables, et en attribuer à Platon était «un honneur». Mais parallèlement, la connotation subjective rattachée au terme idéal a eu pour effet de saper l'objectivité de l'interrogation de Platon sur la nature de la réalité (Voegelin, E., 1957. *Order and History*. 3. *Plato and Aristotle*, pp.82-83).

<sup>178</sup> Cf. Pradeau, J.-F., 2005, p.14.

platonicienne met en relief les possibilités de la démocratie, par le biais de la critique. Si ces nouvelles lectures renouvellent le rapport à l'œuvre platonicienne, elles souffrent souvent d'un défaut qui affligeait les lectures idéologiques de l'ère autoritaire, ou de l'après-guerre : elles sont sélectives, parfois trop, comme le remarque Pradeau. Lorsqu'elles impliquent de s'appropriier les éléments critiques de la démocratie que l'on rencontre chez Platon dans le but de les neutraliser, et de les placer au service de nos conceptions modernes, elles s'avèrent particulièrement tendancieuses<sup>179</sup>. La pensée de Platon a la capacité de remettre notre expérience en question, et ce trait la rend dérangeante aux yeux des libéraux<sup>180</sup>. Jean-François Mattéi, en 2001, souligne que

Platon pose donc un problème délicat pour qui se réclame à la fois de la démocratie et de la philosophie. On le résout généralement soit par un refus de la théorie politique platonicienne, ou de tout idéalisme platonisant considéré comme réactionnaire, soit par une critique de la démocratie que l'on justifie par le sort fait par Athènes à Socrate, et donc, à la philosophie, soit encore, plus radicalement, comme Nietzsche, par le double rejet du platonisme et de la démocratie<sup>181</sup>.

Mattéi adhère à la thèse d'une «saine critique» de la démocratie. Rappelant l'analyse de Popper formulée en 1945, tout en la démantelant, il redéfinit le binôme qui dominait les débats d'après-guerre autour de Platon, démocrate contre totalitaire. Il distingue une critique «démocratique» de la démocratie et une critique «totalitaire» de celle-ci : c'est le premier type que l'on rencontre chez Platon<sup>182</sup>. S.S. Monoson et G. Mara s'inscrivent aussi dans cette mouvance : la pensée platonicienne offre la possibilité d'articuler une

---

<sup>179</sup> «Le *pathos* démocratique contemporain, lorsqu'il est confronté à une thèse antidémocratique, ne sait adopter que deux attitudes : le rejet pur et simple ou bien la transformation de cette thèse en un argument démocratique encore incomplet, inachevé ou bien comminatoire» (Pradeau, J.-F., 2005, p.18).

<sup>180</sup> Cf. Pradeau, J.-F., 2005, pp.16-17.

<sup>181</sup> Mattéi, J.-F., 2001, p.300.

<sup>182</sup> Cf. Mattéi, J.-F., 2001, pp.299 sq. ; 307. Cette critique platonicienne «découle d'une source non-politique, mais cosmologique, et que ce modèle cosmologique, à l'image duquel la *Kallipolis* doit être édifiée (...) intègre l'élément déterminant de ce que les Grecs du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. entendaient par «démocratie»» (p.300).

critique constructive de la démocratie, soutiennent-ils<sup>183</sup>. Mais la distance qui nous sépare des anciens semble maintenant infranchissable. L'explosion de la science et de la technique, la montée fulgurante de l'économie et de l'industrie modernes, puis des technologies numériques, semble enfermer l'humanité dans l'immédiateté. Ceci ne fait toutefois que masquer la persistance de l'essence humaine et des grandes questions qui la concernent<sup>184</sup>. C'est pourquoi, en dépit de l'incommensurabilité de l'écart perçu entre notre monde et celui des anciens, Platon pourrait être convoqué de nouveau pour réfléchir sur nos expériences contemporaines. C'est exactement en ces termes que G. Mara présente son entreprise dans *The civic conversations of Thucydides and Plato. Classical political philosophy and the limits of democracy* :

Arguments that classical political thought is irrelevant to contemporary political discourse often seem to rely on the unexamined premise that these forms of thought are so embedded in their political cultural contexts that no attempt to employ them in broader conversations can be successful. (...)

---

<sup>183</sup>Les remarques de Monoson sont tout à fait caractéristiques : «(...) Plato's dialogues contains explicit, albeit qualified, expressions of acceptance of the wide dispersal of political power characteristics of democracy, enlist certain celebrated Athenian democratic principles in the design of his critique of democratic politics, and depict the practice of philosophy as indebted to Athenian democratic culture. Plato indicates that philosophy needs to appropriate some, though certainly not all, of democracy's values» (Monoson, S. S., 2000. *Plato's democratic entanglements. Athenian politics and the practice of philosophy*, Princeton, p.4 (cf. aussi p.3)). Pour George Mara, la pensée de Platon offre l'occasion de confronter les principes, les institutions, les pratiques, puis les théories actuelles sur la démocratie, qui sont rarement remis en question depuis le triomphe de la démocratisation. Pour Mara, plutôt que d'être des ennemis de la démocratie, les discussions de Platon et Thucydide permettent plutôt d'élargir les cadres de ce qui peut être discuté de manière légitime dans les institutions démocratiques (Mara, G.M., 2008. *The civic conversations of Thucydides and Plato. Classical political philosophy and the limits of democracy*, Albany, pp.1-3). Pradeau souligne aussi ce «malaise» que suscite la critique de la démocratie chez Platon, qui «refuse de réfléchir dans les limites de la démocratie, auxquelles devrait se tenir aujourd'hui toute véritable réflexion politique» (Pradeau, J.-F., 2005. *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Naples, p.15).

<sup>184</sup>Maurer souligne que les différences, quant aux conditions politiques et sociales, doivent être prises en compte lorsque l'on aborde les questions les plus sensibles soulevées par l'œuvre platonicienne, qui sont toujours actuelles, de l'égalité et de la liberté, mais qu'elles n'empêchent pas pour autant la réflexion (cf. Maurer, R., 1995. «De l'antiplatonisme politico-philosophique moderne», in Dixsaut, M. dir., *Contre Platon. Tome II. Le platonisme renversé*, Paris, p.130 ; cf. pp.142-149 pour un énoncé de certaines convergences entre la réflexion platonicienne et les conditions politiques et sociales des entités politiques libérales contemporaines).

(...) While classical political theory may downplay aspects of society that modern social theory highlights, it also reminds us of the significance of outcomes that modern social theory may obscure<sup>185</sup>.

C'est une invitation à penser avec, mais aussi contre les anciens, que nous adresse Hannah Arendt, dont nous étudierons en détails la lecture de Platon dans les prochains chapitre. Elle semblera, par moments, esquisser un Platon idiomatique, fragmenté, voire incohérent, étranger à lui-même, mais la trame contextuelle de cette lecture étant bien définie, les traits de ce Platon nous apparaîtront moins mystérieux. Nous constaterons que ce Platon évoque par moments Heidegger, parfois Popper, ou qu'il endosse certains traits du «Platon totalitaire» des débats d'après-guerre. Mais ce Platon peut aussi devenir inspirant. Nous débuterons notre parcours thématique avec un sujet tout à fait capital de la pensée platonicienne selon Arendt : la théorie des Idées.

---

<sup>185</sup> Mara, G.M., 2008. *The civic conversations of Thucydides and Plato. Classical political philosophy and the limits of democracy*, pp.14-15.



## Chapitre 5 - La théorie des Idées : une lecture arendtienne

La théorie des Idées se situe au cœur de la lecture arendtienne de Platon. Sa réception des Idées donne le ton à tous les autres thèmes développés autour de la pensée platonicienne, qu'il s'agisse de l'opposition entre vérité et politique, laquelle est la conséquence du conflit de la philosophie et de la politique (chapitre 6), de l'émergence du concept d'autorité (chapitre 7), de la politique de la *poiesis* (chapitre 8), et des relations entre pensée et politique (chapitre 9).

À l'époque où écrit Arendt, il n'est pas courant d'aborder la philosophie et la pensée politique de Platon principalement à travers la théorie des Idées. D'une part, ce procédé suggère que la lecture est soumise à des influences extérieures, comme le contexte général de la réception de l'œuvre de Platon à l'époque nazie et durant l'après-guerre, mais aussi qu'elle s'apparente à certaines interprétations influentes, comme celles de Martin Heidegger et de Karl Popper. On s'attend évidemment à ce qu'elle tranche radicalement avec d'autres lectures, comme celles de Leo Strauss et d'Eric Voegelin. Un regard sur les positions les plus récentes sur les Idées permet de jauger ces différents points de vue sur une base commune, tout en mettant en exergue les particularités du traitement arendtien. Un éclairage externe se révèle donc indispensable pour aborder le thème des Idées chez Arendt : il occupera la première partie du présent chapitre. D'autre part, désigner les Idées comme le cœur de la pensée platonicienne découle de motivations propres à l'œuvre arendtienne : façonner un récit intéressé de la tradition de pensée occidentale afin de renouveler la réflexion politique. La deuxième grande section de ce chapitre mettra en évidence la coloration éminemment politique des Idées, qui a pour fondement une interprétation foncièrement politique de l'Allégorie de la caverne. Non seulement Arendt propose un portrait particulier des Idées platoniciennes, mais elle se les approprie d'une manière qui rappelle que son intérêt pour la pensée de Platon est d'abord stimulé par le présent. Ainsi, certains acquis théoriques des réflexions sur les Idées sont mis à profit dans l'analyse de sujets propres au monde moderne et contemporain, comme les valeurs et l'idéologie : ils seront présentés dans la troisième section du présent chapitre. Notre objectif est d'exhiber les bases de la lecture arendtienne de Platon, de dégager certains fils

conducteurs qui permettront d'aborder dans le détail ses différents thèmes, qui seront analysés dans les prochains chapitres.

### **Les Idées platoniciennes : contexte philosophique, intellectuel et lectures parallèles**

La philosophie allemande au XIX<sup>e</sup> siècle, en particulier le courant idéaliste<sup>1</sup>, a eu tendance à envisager la théorie des Idées comme l'épine dorsale de la pensée de Platon, et ce, bien qu'elle ne soit pas bien étayée dans les textes platoniciens. Le néokantisme, qui prédomine entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle, lui accorde aussi une grande importance. Sous la lecture influente de Paul Natorp, proposée dans *Plato's theory of Ideas* (1903), la théorie des Idées, qui était jusqu'alors envisagée sous les angles épistémologique et métaphysique, devient une théorie de la pensée et de la connaissance<sup>2</sup>. Si le néokantisme s'éteint au moment de la Première guerre mondiale, cette conception se répercute encore dans certaines lectures d'après-guerre, que Pradeau qualifie d'ésotéristes et de néoplatonisantes. Celles-ci envisagent les Idées comme des principes qui constituent la réalité, et l'ordonnent<sup>3</sup>. Chez Hannah Arendt, les Idées ordonnent (voire «produisent») le politique et la moralité (cf. Chapitre 8). De manière générale, durant l'entre-deux-

---

<sup>1</sup> Marin C., 2012. Art. «Idéalisme», in *Grand dictionnaire de la philosophie*, Blay, M. dir., Paris, 2<sup>e</sup> éd. (2003), pp.504-505. La position idéaliste, d'une manière générale, assigne aux Idées et à la faculté intellectuelle qui les produit une valeur plus importante qu'à la réalité extérieure : c'est la raison pour laquelle la philosophie de Platon a pu être qualifiée d'idéaliste, parce qu'elle accorde la réalité supérieure aux Idées. Mais l'idéalisme de Hegel induit un changement, qui a été influent. L'Idée, qui a été traditionnellement opposée au réel, permet désormais de rendre compte de la réalité : celle-ci est le résultat du développement de l'Idée.

<sup>2</sup> Natorp est l'un des chefs de file de l'école de Marburg. *Plato's theory of Ideas* est réédité en 1921. Son interprétation s'appuie sur l'idéalisme transcendantal, qui soutient que la nature de la réalité découle de la nature de la pensée et de la connaissance (Politis, V., 2004. «An introduction to Paul Natorp's *Plato's theory of Ideas*», in Natorp, P., *Plato's theory of Ideas. An introduction to idealism*, Politis, V., éd., Sankt Augustin, pp.9-10).

<sup>3</sup> Pradeau, J.-F., 2001a. «Introduction», in Pradeau, J.-F., éd. *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris, p.15. Planinc souligne également que les lecteurs qui imputent à Platon un idéalisme politique ont tendance à produire des lectures ésotériques, bien qu'ils prétendent aborder le texte de Platon littéralement, c'est-à-dire, en tant qu'expressions directes de la pensée de Platon, mais leurs prémisses sont extérieures au texte : il n'y a aucun élément littéral dans la *République* ou les *Lois* à propos de cités idéales, ou de leur réalisation (Planinc, Z., 1991. *Plato's political philosophy. Prudence in the Republic and the Laws*, Columbia - Londres, p. 20).

guerres, sous l'effet des lectures politiques et idéologiques de Platon, la théorie des Idées n'occupe plus le devant de la scène<sup>4</sup>. Cependant, le retour à l'équilibre dans les études platoniciennes, suite aux appropriations abusives de la pensée politique de Platon, passera par une réconciliation de celle-ci avec sa métaphysique et son épistémologie. C'est ainsi que la théorie des Idées peut être envisagée dans une perspective politique. Cette tendance, proprement contemporaine, est inconnue des lectures traditionnelles qui, elles, s'inspirent d'Aristote.

Durant les années 1940, Martin Heidegger s'intéresse aux Idées dans le cadre de ses recherches sur la conception de l'être et de la vérité chez Platon : dans sa lecture de l'Allégorie de la caverne, la vérité devient un simple rapport de conformité, parce qu'elle est placée sous le joug des Idées<sup>5</sup>. La réception des Idées chez Hannah Arendt est inspirée de cette interprétation, qu'elle applique au politique. Mais elle s'inscrit également dans la droite ligne de l'interprétation proposée par Karl Popper en 1945 dans *The Open society and its enemies*, sans toutefois tomber dans ses extrémités<sup>6</sup>. Pour lui, la théorie des Idées tient un rôle central dans la philosophie platonicienne<sup>7</sup>, accusée d'avoir nourri le totalitarisme<sup>8</sup>. En revanche, ni Leo Strauss, ni Eric Voegelin, ne lui imputent une importance particulière.

Cette omission n'est pas due au hasard : il est caractéristique des lecteurs qui présentent Platon comme un idéaliste politique d'accorder une haute importance aux Idées et à l'image de la caverne, comme c'est le cas de Hannah Arendt. Plusieurs partent de la prémisse qu'il existe une Idée de l'État, ou de la cité idéale<sup>9</sup>. La conviction que Platon est un idéaliste politique est exprimée par bribes dans les écrits arendtiens et se reflète

---

<sup>4</sup> Planinc, Z., 1991, p.23.

<sup>5</sup> Cf. Chapitre 3.

<sup>6</sup> Planinc, Z., 1991, pp.1 ; 23 ; 25. Le rapprochement des lectures d'Arendt et de Popper par Planinc est justifié par de nombreux parallèles, qui seront indiqués dans les prochains chapitres.

<sup>7</sup> Cf. Chapitre 4. Popper, K.R., 1945a. *The open society and its enemies. Volume 1. The spell of Plato*, Princeton, 5<sup>e</sup> éd., p.21. Popper intitule d'ailleurs l'un de ses chapitres «Plato's theory of forms or ideas».

<sup>8</sup> Cf. Chapitre 4.

<sup>9</sup> Plusieurs études récentes nient l'existence d'une Idée de la cité chez Platon : cf. entre autres Klosko, G., 1986. *The Development of Plato's political theory*, Londres - New York, p.171 et Planinc, Z., 1991, p.21.

également dans sa correspondance. Dans *The Human Condition*, Platon se voit imputer la paternité du premier plan détaillé pour la fabrication de corps politiques, qui a su inspirer tous les projets utopiques subséquents (*HC* : 227-228 ; cf. 224). Si Arendt ne mentionne pas une «Idée» de la cité, soulignons que par moments, elle présente les Idées comme des modèles qui guident la fabrication des choses du monde<sup>10</sup>. Dans une lettre de 1956, antérieure à la parution de *The Human Condition*, Karl Jaspers désapprouve la position arendtienne, qu'il lie au caractère tyrannique qu'elle prête aux Idées et à leur impact sur le monde humain. Il lui fait remarquer qu'elle néglige l'éducation philosophique — illustrée par le cas de Denys —, que présuppose «l'archétype imprécis» esquissé par Platon. Jaspers se réfère à la *Lettre VII*, où Platon relate ses expériences à la cour de Syracuse<sup>11</sup>. Arendt répond à Jaspers qu'elle a une autre vision de cette aventure de Platon<sup>12</sup>, elle l'estime déterminante. Bien que la *Lettre VII* figure rarement dans les écrits et les notes de travail, il n'est pas impossible que c'est avec ce texte en tête qu'elle a imputé à la pensée politique de Platon un impact non seulement sur la pensée du politique, mais aussi sur les expériences politiques qui ont ponctué la tradition occidentale. C'est aussi ce que suggère le texte d'hommage à Heidegger, qui s'y réfère.<sup>13</sup>

Chez Karl Popper, l'impulsion de la théorie des Idées est le désir de Platon de mettre fin à la corruption politique en arrêtant le changement. La croyance platonicienne en un État parfait s'étendrait éventuellement à toutes choses, puisqu'à toute chose ordinaire ou décadente s'opposerait une chose parfaite, qui ne dépérit pas. Plus une chose serait proche de son Idée, moins elle serait corruptible<sup>14</sup>. Popper affirme l'existence d'une Idée de l'État chez Platon, en s'appuyant sur la présentation des formes de gouvernement qui est proposée dans le *Politique*. Ces formes, souligne-t-il, sont présentées comme des copies dégénérées de l'État parfait, réputé avoir existé au temps de Cronos : il est le standard de toutes les imitations. Si l'État est fabriqué comme une copie parfaite de l'original, de

---

<sup>10</sup> Cf. Chapitre 8.

<sup>11</sup> Karl Jaspers à Hannah Arendt, Lettre 184, 12 avril 1956, pp.395-396.

<sup>12</sup> Hannah Arendt à Karl Jaspers, Lettre 187, 1<sup>er</sup> juil. 1956, p.401.

<sup>13</sup> Cf. Chapitre 3.

<sup>14</sup> Popper, K.R., 1945a, pp.21 ; 25-26 ; 36. La chose sensible qui correspond à l'Idée en est la copie, soutient Popper. Mais cette copie, parce qu'elle est la progéniture des choses parfaites, peut présenter des ressemblances avec d'autres Idées, à la manière des enfants d'une même famille (il souligne que cette comparaison est présentée dans le *Timée* ; pp.25-26).

l'Idée de la cité, il est possible d'arrêter le changement, cause de corruption et de dégénérescence<sup>15</sup>. Cette notion de copie sera inspirante chez Hannah Arendt.

En revanche, Eric Voegelin se soucie peu des Idées dans sa lecture de la *République*. Il organise le propos du dialogue autour d'une série de symboles, qui forment des paires d'opposés, tels que la justice et l'injustice, ou le *philosophos* et le *philodoxos*. Le terme *eidos*, qui est l'un des mots utilisés pour désigner l'Idée, est employé par Voegelin pour décrire le projet global de la philosophie politique de Platon, qui est de développer «l'*Eidos* de l'*Arete* de l'âme» en opposition aux nombreuses «*eide* du désordre de l'âme». Les termes opposés incarnent la lutte entre ces deux ordres<sup>16</sup>. Pour Voegelin, l'ordre juste de la *polis* ne serait pas décrit à la manière d'un État idéal. Chacun de ses traits est une réplique aux éléments constitutifs du désordre de la société ambiante. La philosophie ne serait pas davantage une doctrine de l'ordre juste : guidée par la lumière de la sagesse, elle doit permettre de «localiser et de déterminer la nature des forces du mal», afin d'en triompher<sup>17</sup>.

En accord avec cette position négligeable des Idées, Leo Strauss, dans *The City and man*, pose que la doctrine des Idées présentée dans la *République* est ardue à comprendre, non crédible et incohérente avec la recherche sur la justice qui est entreprise dans le dialogue, car l'Idée de la justice transcende tout ce que l'homme est en mesure d'accomplir. Sa conception de la théorie des Idées n'a aucune coloration politique : elle lie la connaissance du tout à ses parties constitutives, et concerne la relation de chaque chose à sa classe d'appartenance<sup>18</sup>. Il pose clairement qu'il n'existe pas d'Idée de la cité chez

---

<sup>15</sup> Popper, K.R., 1945a, pp.86 ; 120 ; 145.

<sup>16</sup> Cf. Voegelin, E., 1967. *Order and History, Volume 3. Plato and Aristotle, s.l.*. Cf. pp.11 ; 63 ; pour le commentaire de la *République*, cf. pp.46-134.

<sup>17</sup> Voegelin, E., 1967, pp.62-63. «For half the battle is won when the soul can recognize the shape of the enemy and, consequently, knows that the way it must follow leads in the opposite direction» (p.63).

<sup>18</sup> Strauss, L., 1964. *The City and man*, Chicago - Londres, pp.119-120. Dans *Natural right and history*, Strauss commente l'assertion selon laquelle Socrate se serait tourné vers l'étude des choses humaines au détriment des choses divines ou naturelles. Pour Socrate, estime Strauss, les premières ne seraient pas réductibles aux secondes, et il les envisage d'ailleurs en relation à celles-ci. Il se distingue de ses prédécesseurs en situant la science du «tout» dans la compréhension de ce qu'est chaque chose. Il provoque le retour vers le monde du «sens

Platon, peut-être parce que la cité «appartient trop radicalement à la sphère du devenir»<sup>19</sup>. Ainsi l'Idée de justice ne peut se réaliser, de la même manière la cité juste est impossible. Cette cité n'est pas une «Idée», une entité qui subsiste en elle-même, on doit l'envisager à la manière d'une image peinte. Elle n'a d'existence qu'en vertu d'une telle représentation — ou imitation —, à la manière d'un bel individu qui serait peint sur un tableau. Elle n'existe qu'en discours et n'a été esquissée que pour appréhender ce qu'est la justice elle-même, et distinguer ce qui est juste par nature de ce qui est injuste<sup>20</sup>.

Chez Hannah Arendt, la contemplation des Idées éternelles par le philosophe, qui est représentée dans l'Allégorie de la caverne, est vraiment déterminante pour le politique. Elle suscite une toute nouvelle vision de celui-ci, qui a donné le ton à la tradition en entier. Les Idées sont envisagées comme des standards et critères transcendants qui s'imposent aux affaires humaines, elles deviennent des instruments de mesure du comportement moral et politique. La dualité du ciel des Idées et du politique que l'on rencontre chez Platon ne laisse place ni à la pluralité, ni à la participation, ni à l'action,

---

commun», entendu comme ce qui nous entoure. C'est dans ce contexte que Strauss se réfère aux Idées, et non dans un cadre politique, afin d'expliquer ce qu'est une chose. Il écrit : «If «to be» is «to be something», the being of a thing, or the nature of a thing, is primarily its «What», its «shape» or «form» or «character», as distinguished in particular from that out of which it has come into being» (pp.122-123). Strauss maintient cette présentation dans *The City and man* (pp.119-120), et estime que c'est précisément ce qui rend difficile la compréhension de la théorie des Idées. Le lien sous-jacent entre l'idée et la nature s'exprime dans la *République* dans l'affirmation à l'effet que l'idée de la justice est appelée «ce qui est juste par nature» (il cite 501b2). Strauss, dans *Natural right and history*, se réfère aux classes auxquelles appartiennent les objets (p.123). On comprend mal, souligne-t-il dans *The City and man*, pourquoi les Idées devraient être séparées des choses qui y participent (p.120). Pour saisir ce qu'est une chose particulière, il est indispensable d'avoir une vision du tout, et donc, des Idées. Mais on déduit celle-ci à partir des opinions, qui contiennent une parcelle de vérité, qu'il s'agit de recouvrer en dissolvant l'opinion elle-même dans un mouvement ascendant vers la connaissance (Strauss, L., 1953, pp.124-125) : il réitère ce constat dans *The City and man* (p.125). La difficulté consiste en ce que Socrate se réfère à deux types de phénomènes en relation aux Idées, aux choses mathématiques, que l'on ne trouve pas en tant que telles dans le monde sensible, puis à des principes comme la justice et des choses qui appartiennent à une classe. Socrate semble dire que ce qui est vrai pour les choses mathématiques l'est également des vertus et des autres choses, qui existent dans une perfection que ne peuvent atteindre les choses sensibles, mais on voit mal comment cela pourrait s'appliquer au lit, par exemple (Strauss, 1964, p.120). Cf. Strauss, L., 1953. *Natural right and history*, Chicago - Londres, pp.122-125.

<sup>19</sup> Strauss, L., 1964, pp.92 ; 121.

<sup>20</sup> «Although the just city is of decidedly lower rank than justice itself, even the just city as a pattern is not capable of coming into being as it has been blueprinted ; only approximations to it can be expected in cities which are in deed and not merely in speech» (Strauss, L, 1964, p.121).

qui sont l'essence de la politique pour Arendt, et elle n'est pas étrangère à la naissance du nihilisme. Pour Arendt, Platon remplace la sphère politique par un «*oikos* communal fabriqué», dans lequel les citoyens deviennent des esclaves sans identité<sup>21</sup>.

Ce tableau comparé nous a permis de constater que la conception arendtienne des Idées platoniciennes diffère en tous points des analyses proposées par deux autres penseurs politiques germanophones émigrés, Voegelin et Strauss, qui ont en commun avec Arendt de réfléchir sur le politique en s'inspirant de la pensée antique. Elle n'est pas sans parenté, en revanche, avec l'interprétation fort controversée de Karl Popper, et la lecture métaphysique de Heidegger, qui sera évoquée dans une section ultérieure du présent chapitre. L'approche arendtienne se rattache aux lectures «néoplatonisantes» d'après-guerre, qui envisagent les Idées comme des principes ordonnants, constitutifs de la réalité, voire «productifs».

Cette présentation des différentes positions sur les Idées soulève une question de fond essentielle, qui doit être examinée avant d'envisager la conception arendtienne des Idées, qui s'exprime en partie dans son récit de l'Allégorie de la Caverne. Que sont les Idées ? Cette question est loin d'être simple, et la réponse à lui apporter ne fait pas encore consensus de nos jours : les débats sont encore bien vifs. Une tentative de définition à partir de travaux récents sera utile pour mieux cerner les particularités des Idées chez Arendt.

### *Les Idées platoniciennes*

Proposons d'abord une définition minimaliste des Idées platoniciennes. Les Idées sont des réalités intelligibles, séparées du monde sensible. Les choses du monde qui nous entoure entretiennent un certain rapport aux Idées<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup>Cf. McCarthy, G.E., 1997. *Romancing Antiquity. German critique of the Enlightenment from Weber to Habermas*, Lanham, p.185.

<sup>22</sup> Cf. Canto-Sperber, M., 1997. «Les Formes et la dialectique», in *Philosophie grecque*, Canto-Sperber, M., dir., Paris, p.225. Cette définition conventionnelle, bien sûr, ne va pas sans problèmes, comme le souligne Canto-Sperber, et elle apparaît rarement comme telle dans les dialogues. Il n'est pas possible, ni à propos, dans le cadre de cette brève présentation, de

Les Idées, souvent appelées Formes de nos jours,<sup>23</sup> sont désignées en grec par les termes *idea* ou *eidos*. Ce sont des déterminations ou des qualités qui subsistent par elles-mêmes, qui ne peuvent être appréhendées que par l'intellect. Elles sont éternelles, stables, ne subissent pas le changement. En raison de leur permanence, les Idées confèrent des caractéristiques aux choses sensibles<sup>24</sup> : bien que celles-ci ne soient que des instances

---

confronter les nombreuses positions contemporaines sur les Idées, qui sont souvent contradictoires sur plus d'un aspect. Certains points de vue bien tranchés seront évoqués afin d'illustrer les principales positions, lorsque cela est pertinent à la présentation, mais les plus subtils seront laissés de côté, ainsi que les travaux qui s'insèrent dans les querelles savantes les plus pointues. Ainsi, bien que l'étude de Stanley Rosen sur la *République* (*Plato's Republic. A study*, New Haven - Londres (2005)) soit assurément l'une des plus claires et des meilleures, elle sera citée avec précaution, puisque la lecture qu'elle propose est parfois idiomatique. Rosen a été très influencé par Leo Strauss, mais il est plus crédible que ce dernier. L'ouvrage de Bobonich, C., 2002. *Plato's utopia recast. His later ethics and politics*, Oxford - New York, présente une critique globale intéressante des principaux aspects de la pensée politique platonicienne, mais ses positions sont controversées, parce que souvent trop «sympathiques». Les discussions sur les Idées sont trop nombreuses pour être recensées intégralement, mais en plus de celles utilisées dans le présent chapitre, citons Dancy, R.M., 2004. *Plato's introduction of forms*, Cambridge ; Rickless, S.C., 2007. *Plato's forms in transition : a reading of the Parmenides*, Cambridge, New York ; pour une lecture à contre-courant, mais très proche du texte platonicien, White, N.P., 1992. «Plato's metaphysical epistemology», in *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, pp.277-310 ; Irwin, T.H., 1999. «The theory of Forms», in *Plato I. Metaphysics and epistemology*, Fine, G. éd., Oxford, pp.143-170 et Devreux, D.T., «Separation and immanence in Plato's theory of Forms», dans le volume précédent, pp.192-214 ; Silverman, A., 2002. *The dialectic of essence. A study of Plato's metaphysics*, Princeton - Oxford, propose trois chapitres sur les Idées, «The emergence of Forms» (chapitre 3), «Refining the theory of Forms» (chapitre 4), «Forms and language» (chapitre 5). Pour des présentations synthétiques, cf. Fronterotta, F., 2006. «Qu'est-ce qu'une Forme pour Platon ? Raisons et fonctions de la théorie des intelligibles», in *Lire Platon*, Brisson, L. et Fronterotta, F., éd., Paris, pp.123-133 ; Ferrari, F., 2006. «Platon et la théorie des principes», dans le même volume, pp.135-143.

<sup>23</sup> Le terme Idée plutôt que Forme sera retenu ici lorsque les deux termes sont interchangeable, par souci d'intelligibilité et de cohérence avec les écrits arendtiens, dans lesquels le terme Idée est privilégié. Karl Popper, par exemple, utilise le terme Idée, mais il lui préfère parfois celui de Forme, principalement pour bien marquer la différence entre l'Idée platonicienne et une idée comprise couramment comme un contenu de pensée. Parmi les commentateurs contemporains, Klosko fait la même remarque (Klosko, G., 1986, pp.82-83) : ce sont là des réactions aux lectures néokantiennes. Pour Pradeau, en revanche, les termes «Idée» et «Forme» ne sont pas tout à fait équivalents : il appuie sa démonstration sur un examen des occurrences du terme *eidos* chez Platon : cf. Pradeau, J.-F., 2001a, pp.14-15 ; aussi Pradeau, J.-F., 2001b. «Les formes et les réalités intelligibles. Les usages platoniciens du terme *eidos*», pp.18-20. Il souligne notamment que l'on rencontre chez Aristote une distinction entre les réalités intelligibles, qui sont les Idées, et les Formes, qui sont «le véritable objet de la participation» (cf. Pradeau, J.-F., 2001b, p.18). C'est dans l'après-guerre que les Idées deviennent canoniquement désignées comme des Formes (Pradeau, J.-F., 2001a, p.14).

<sup>24</sup> Pradeau, J.-F., 2001a, p.8.



imparfaites des Idées<sup>25</sup>, elles y «participent»<sup>26</sup>. L'unité de l'Idée est opposée à la multiplicité du sensible. Les Idées, ou réalités intelligibles, sont les seules réalités : elles sont permanentes et, à ce titre, elles sont les seuls objets de connaissance. Ce qui est sensible relève de l'opinion et se dérobe à la connaissance<sup>27</sup>. L'opinion est sujette au changement, à la manière des objets de notre monde, sur lesquels elle porte : elle peut être tantôt vraie, tantôt fausse<sup>28</sup>. Seul le philosophe a accès aux Idées<sup>29</sup>, puisque les non-philosophes ne distinguent pas les Idées de leurs instances sensibles<sup>30</sup>. Si l'Idée est d'abord issue de l'ontologie et de l'épistémologie platonicienne, elle concerne également son éthique et sa réflexion politique. C'est ce qui a conduit certains interprètes à envisager une «économie de la théorie des Idées»<sup>31</sup>.

Toutefois, le sens exact du terme *eidos* ou *idea* ne fait pas consensus chez les interprètes de toutes les époques, et pas davantage au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il est parfois envisagé comme un universel<sup>32</sup> ou un genre, selon une conception héritée d'Aristote, ou tout

---

<sup>25</sup> Klosko, G., 1986, p.89.

<sup>26</sup> Cf. Pradeau, J.-F., 2001a, p.14. La relation de participation est une question particulièrement délicate, qui est analysée dans l'ouvrage édité par Pradeau, *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*.

<sup>27</sup> Sedley, D., 2007. «Philosophy, the Forms, and the art of ruling», in Ferrari, G.R. éd., *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, p.258. La possibilité exclusive de la connaissance que procure l'intelligible, versus son impossibilité dans le sensible, en raison de la différence de leurs objets, est un principe central de l'image de la Ligne dans la *République*, que l'on rapproche souvent de l'Allégorie de la caverne (cf, Klosko, G., 1986, p.87-88). Ceci est réfuté par Bobonich, C., 2002, pp.59-66.

<sup>28</sup> Canto-Sperber, M., 1997, p.228. Canto-Sperber souligne que la deuxième visée des Idées (la première étant la recherche d'une unité intelligible qui soit au fondement des réalités multiples) est la recherche d'une réalité sans contradictions. Ceci expliquerait pourquoi, chez Platon, seul ce qui échappe à la possibilité d'une qualification contraire peut être connu. Mais cela ne peut rendre compte des Formes des notions mathématiques, ou des artefacts (pp.228-229).

<sup>29</sup> Cf. Harte, V., 2008. «Plato's metaphysics», in Gail, F. éd. *The Oxford handbook of Plato*, Oxford, pp.191-192.

<sup>30</sup> Sedley, 2007, p.260.

<sup>31</sup> Cf. notamment Klosko, G., 1986, p.83. Sans parler d'«économie», Canto-Sperber attribue à la théorie des Idées l'expression d'une volonté de confronter des difficultés de plusieurs ordres, liées notamment à la possibilité de la connaissance et à l'ontologie, puis de rendre cohérentes certaines intuitions et attitudes philosophiques (Canto-Sperber, M., 1997, p.226).

<sup>32</sup> Pour Harte, la «Théorie des Formes» n'est pas nécessairement une «Théorie des Universaux», comme cela est souvent supposé, puisque l'on trouve d'autres sortes d'universaux chez Platon. Ainsi, lorsqu'il discute des contreparties perceptibles des Formes, il se réfère parfois à des universaux perceptibles, car les Formes pourraient être envisagées comme des universaux non perceptibles (Harte, V., 2008, p.209).

simplement une idée, entendue au sens habituel d'un contenu de pensée<sup>33</sup>, comme c'est le cas notamment chez les néokantiens. Les philosophes de l'école de Marburg définissent les Idées comme des concepts, ou des formes logiques de la pensée, des catégories «a priori», auxquelles doit être rapporté un contenu sensible. Cette interprétation a pour conséquence de disqualifier l'hypothèse de l'existence des intelligibles<sup>34</sup>. Le sens ancien du terme grec *eidos* se référait à la vue ou à la vision, et il désignait la forme ou la figure apparente et visible d'une chose, puis la nature d'une chose, «ce qu'elle montre d'elle-même à qui l'observe». C'est dans la prose scientifique des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles que le terme adopte un sens plus abstrait, celui de genre ou d'espèce. *Eidos* devient synonyme de nature, *phusis*, puis de *logos*, entendu comme définition<sup>35</sup>. Heidegger, dans sa lecture phénoménologique, a récupéré la conception ancienne, qui se réfère à la forme visible : le terme *eidos* est aussi utilisé chez Strauss, et il sera crucial pour la lecture arendtienne de Platon<sup>36</sup>.

En dépit de nombreux désaccords, la plupart des commentaires récents convergent sur un point : on ne trouve pas d'exposition complète et suffisante d'une «théorie des Idées» ou des «Formes» dans un dialogue platonicien en particulier ou un sous-groupe de dialogues<sup>37</sup>. Quant au registre précis auquel s'applique la Forme ou l'Idée, Platon ne le

---

<sup>33</sup> Pradeau, J.-F., 2001a, p.11.

<sup>34</sup> Pradeau, J.-F., 2001a, p.14.

<sup>35</sup> Pradeau, J.-F., 2001b, pp.20-22.

<sup>36</sup> Pour Strauss, cf. notes supra. Pour Arendt, cf. en particulier Chapitre 8.

<sup>37</sup> Ainsi, Harte, V., 2008, p.193 ; Pradeau, J.-F., 2001a, p.10 ; Annas, J., 1981. *An introduction to Plato's Republic*, Oxford - Toronto, p.217. Les querelles autour des Formes touchent souvent aux questions de périodisation de l'œuvre platonicienne. Pour certains, la théorie serait apparue à un certain moment, et serait bien affirmée dans les dialogues dits de la période moyenne, avant que Platon ne la rejette dans ses écrits plus tardifs. Harte et Pradeau relèvent parallèlement des occurrences du langage lié aux Formes (sous différents aspects) dans des dialogues de toutes périodes, ce qui met à mal les thèses développementalistes (cf. Harte, 2008, pp.193 ; 195 ; Pradeau, J.-F., 2001b, pp.25-26). Malcom Schofield souligne que l'hypothèse des formes est intimement liée à la recherche de définitions par Socrate dans des dialogues comme *Euthyphron*, *Lachès* et *Charmide*. Cette démarche, en dépit d'une rupture apparente, serait en continuité avec la vision du philosophe qui façonne la cité vertueuse dans la *République* (Schofield, M., 2006. *Plato*, Oxford - New York, pp.160 ; p.164). Les développements les plus significatifs sur le caractère ontologique des Formes interviendraient dans une poignée dialogues, dont le *Phédon*, le *Banquet*, la *République* et le *Phèdre* (p.196). Cf. également Annas, J., 1981. *An introduction to Plato's Republic*, pp.235-236 ; Klosko, G., 1986, pp.81-82. Klosko remarque que les Idées sont importantes dans l'argument de plusieurs dialogues, dont la *République*, mais que cette situation

pose pas clairement. Dans la *République*, soit il envisage l'Idée d'une manière vaste, comme «ce qui est saisi par l'esprit», soit plus étroitement, comme les qualités morales et mathématiques<sup>38</sup>. L'Idée est appliquée tantôt à des objets, tantôt à des actions<sup>39</sup>. Platon n'indique pas davantage s'il existe une Idée pour toute chose<sup>40</sup>. La cohésion requise pour édifier une théorie est d'autant plus fragilisée si l'on accepte que les différents usages du terme *eidos* ne sont pas mutuellement exclusifs<sup>41</sup>. Dans la *République*, ce sont les passages relatifs au Soleil, à la Ligne et à la Caverne qui présentent les développements les plus significatifs sur les Idées. S'y ajoute un extrait du Livre X, qui présente l'analogie de l'artisan et de l'Idée du Lit. Ce passage soulève toutefois des problèmes d'interprétation : il est souvent rejeté comme témoignage valide sur les Idées, ou il est simplement ignoré<sup>42</sup>. Cependant, il est important chez Popper et Arendt, qui l'utilisent pour mettre en scène l'impact politique des Idées, et il a su inspirer Heidegger (cf.

---

est paradoxale, en raison du caractère nébuleux de la présentation de cette «théorie» chez Platon (p.81). Pour une étude «développementaliste» approfondie, cf. Silverman, A., 2002 ; pour un survol, cf. Reeve, C.D.C., 1988. *Philosopher-kings. The argument of Plato's Republic*, Indianapolis, pp.101-110.

<sup>38</sup> Canto-Sperber souligne que c'est dans le *Parménide* que Platon soulève la question des limites du domaine des Idées. Socrate indique dans ce dialogue deux sortes de réalités pour lesquelles on peut admettre des Idées, soit les réalités morales, qui sont importantes dès les premiers dialogues — et qui pourraient éventuellement inclure des réalités morales négatives comme le mal, la laideur ou l'injustice dans la *République* et le *Théétète* —, et les réalités naturelles (Canto-Sperber, M., 1997, pp.229-230). La dimension morale des Idées est importante pour plusieurs commentateurs contemporains. La connaissance des Idées dans la *République* serait essentielle parce qu'elle permet de distinguer le bien du mal (Mitchell, B. et Lucas, J.R., 2003. *An engagement with Plato's Republic. A companion to the Republic*, Cornwall, p.59). Quant à Klosko, qui s'appuie sur une analyse de Cherniss, il soutient que Platon, inquiet par les formes extrême de scepticisme moral, a voulu ériger des standards moraux sur une base stable. C'est pourquoi il a postulé l'existence des Idées morales, qui sont objectives et absolues (Klosko, G., 1986, p.83).

<sup>39</sup> Annas, J., 1981, pp.218-219 ; 224-225. Ceci trouble d'ailleurs les philosophes, souligne Annas, qui posent la question à savoir si les actions sont des particuliers au même titre que les objets matériels.

<sup>40</sup> Canto-Sperber, M., 1997, p.229. Cf. la présentation de Strauss (notes supra) : cf. en particulier Strauss, L., 1964, pp.119-120 et Strauss, L., 1953, p.123-124.

<sup>41</sup> Cf. notamment Pradeau, J.-F., 2001b, p.29 ; Mitchell, B. et Lucas, J.R., 2003, p.70. Pradeau souligne que les occurrences strictement intelligibles du terme sont plus rares si l'on tient compte de l'ensemble des dialogues : ce sens coexiste souvent avec celui d'«espèce» ou de «figure», sauf dans le *Parménide*. Pour Mitchell et Lucas, les différentes acceptations du terme Idées ne témoignent pas d'un manque de cohésion, mais dénotent une pensée en mouvement, capable d'auto-critique. Elles indiquent une théorie en perfectionnement.

<sup>42</sup> Ces problèmes sont décrits par Annas, J., 1981, pp. 216 ; 227 ; 230. Reeve considère également le Livre X (Reeve, C.D.C., 1988, p.101).

Chapitre 8). Arendt s'appuie sur l'analogie de l'artisan pour démontrer que l'action politique, chez Platon, consiste à appliquer des universaux abstraits à des circonstances concrètes. Elle en conclut que la pensée politique platonicienne est étrangère à la *phronesis*. Elle estime que la *phronesis*, qui désigne le sens commun plutôt que la sagesse pratique, et la *sophia*, qui est la sagesse philosophique, seraient antagonistes (cf. PP, p.76). La *sophia* irait de pair avec la «volonté de puissance» du philosophe, et chez Platon, elle aurait triomphé de sa rivale<sup>43</sup> : l'Allégorie de la caverne, en plus du Livre X, en est un autre témoignage pour Arendt.

Les grandes lignes de ce récit chez Voegelin sont fort différentes. L'Allégorie de la caverne raconte le sort du philosophe dans la cité, avec une allusion à la mort de Socrate. Elle s'insère dans la présentation de la *paideia* philosophique, dont le couronnement est la *phronesis*. Celle-ci est créée dans l'âme par la contemplation du Bien, l'expérience de la transcendance<sup>44</sup>. Pour Voegelin, la parenté de la *sophia* et de la *noesis*, puis celle de la *noesis* et de la *phronesis*, que l'on rencontre chez Aristote, se retrouvent aussi chez Platon. Sans la *noesis*, souligne-t-il, la *sophia* ne serait qu'*episteme*, ou un savoir scientifique démontrable, et la *phronesis* ne serait qu'*habileté*<sup>45</sup>. Soulignons que plusieurs interprétations récentes de la pensée platonicienne mettent l'accent sur la proximité entre la *sophia* et la *phronesis*<sup>46</sup>, comme le faisait Voegelin.

---

<sup>43</sup> Cf. Planinc, Z., 1991, pp.3-4 ; 6. L'interprétation arendtienne est soutenue par R. Beiner (cf. 1983. *Political Judgement*, Chicago, cité par Planinc) : l'un et l'autre imputent à Platon une incapacité à reconnaître la nature distinctive de la *phronesis* comme vertu dianoétique.

<sup>44</sup> Voegelin, E., 1957, pp.112-113 ; 115-116. Platon, précise Voegelin, a introduit l'Allégorie à cet endroit précis du dialogue pour plusieurs raisons, d'abord parce qu'elle prépare une clarification de la *paideia*. L'éducation à la pleine compréhension de la réalité est incomplète tant qu'elle n'a pas amorcé le retournement de l'âme, la *periagoge*. Il cite notamment *République*, 518 e.

<sup>45</sup> Planinc, Z., 1991, pp.11-12 (Planinc cite «What is right by nature ?» de Voegelin).

<sup>46</sup> Cf. Planinc, Z., 1991, pp.6-7 sq. ; Schofield, 2006, pp.162-163 ; Reeve, 2006, p.85. Klosko, 1986, p.165 ; cf. en particulier pp.166-171. Giannantoni précise que dans les dialogues de maturité et les suivants, la *phronesis* et la *sophia* sont synonymes chez Platon, et désignent la «sagesse contemplative», «qui montre à l'action la norme suprême et l'idéal auquel elle doit se conformer». Aristote assimile cette identité pendant un certain temps, puis il revient à sa conception première de la *phronesis* comme «sagesse pratique», qui est distinguée soigneusement de la *sophia*. La *phronesis* chez Aristote assume le lien entre le connaître et l'agir (p.79). (Giannantoni, G., 1993. «Les critiques adressées par Aristote à Platon dans *l'Éthique à Nicomaque*», in Dixsaut, M., dir., *Contre Platon. Tome 1. Le platonisme dévoilé*, Paris, pp.68 ; 72 ; 79-80).

Cette présentation soulève une autre question importante liée aux Idées, celle du «statut» du Bien, qui est l'Idée des Idées<sup>47</sup>. Comme c'est le cas des Idées, le Bien n'est jamais défini explicitement chez Platon : les désaccords sur son sens exact abondent. La principale difficulté, qui perdure dans les analyses récentes, consiste à déterminer ce qu'est le Bien : est-il instrumental, éthique, ou les deux à la fois ? Si on envisage le Bien comme l'intermédiaire entre l'esprit et son objet, et qu'à ce titre, il rend la connaissance possible, il revêt une connotation de fonction ou de cause. Il rend toutes les autres choses «utiles et bénéfiques», c'est le cas notamment des choses vertueuses telles que la justice. Le bien peut recevoir un sens plus spécifiquement éthique, et dans ce cas, il correspond au «beau», mais il n'est pas pour autant incompatible avec le «bien bénéfique» : l'un et l'autre ont partie liée. Si l'on envisage que la justice ne bénéficie pas qu'aux autres, mais qu'elle constitue un bien propre pour celui qui la pratique, il s'ensuit que la justice correspond au bien de cette âme. Il n'y aurait donc pas obligatoirement une opposition nette entre les deux conceptions du bien. Dans la *République*, le lien entre la connaissance des Idées, qui portent sur ce qui est éternel, et la préparation à assumer les tâches du gouvernement, qui vise les affaires changeantes de la cité, ne va pas de soi : il réside dans la contemplation du Bien par les futurs gardiens<sup>48</sup>. Mais l'établissement du gouvernement des philosophes qui connaissent le Bien est-il une garantie que la cité devienne

---

<sup>47</sup> Santas souligne que la Forme du Bien dans la *République* est bel et bien la pièce centrale du «platonisme canonique» des dialogues moyens. Elle est le cœur de la métaphysique, de l'épistémologie, de l'éthique, de la pensée politique, voire de la sa théorie de l'amour et de l'art platoniciens. (Santas, G., 2003. «The Form of the Good in Plato's *Republic*», in *Plato I. Metaphysics and epistemology*, Fine, G. éd., Oxford, p.273). Cf. également Klosko, 1986, pp.160-161.

<sup>48</sup> Sedley, D., 2007, pp.257 ; 260. Sedley souligne que si l'on prend la distinction entre la connaissance et l'opinion au pied de la lettre, nous sommes conduits à conclure que ce qui concerne la cité ne peut être connu. Le fait que le philosophe contemple la Forme de la justice n'implique pas pour autant qu'il sache reconnaître une action juste lorsqu'il est placé devant un cas particulier (p.260). Mais la capacité d'atteindre l'opinion correcte quant à la justice d'un acte en particulier dépend précisément d'une connaissance préalable, celle de la justice (p.261). Pour Klosko, c'est parce que la contemplation dicte les principes moraux qui doivent présider à la fondation de la cité qu'elle est essentielle à l'exercice du pouvoir par les rois-philosophes (Klosko, G., 1986, pp.160 ; 171-172.).

vertueuse? Les réponses ne sont pas unanimes<sup>49</sup>. Pour Hannah Arendt, la connaissance du Bien conduit à l'instrumentalisation du politique par le philosophe.

Parmi les lectures contemporaines d'Arendt, la position de Strauss réunit le sens instrumental et éthique. Il pose que l'objet de la philosophie est la quête de la prudence, dont l'Idée du Bien est le principe. Ce n'est qu'en référence à l'Idée du Bien que le bien humain peut être connu : cette quête du bien n'est jamais achevée<sup>50</sup>. En revanche, le Bien a une fonction de préservation dans le récit, proposé par Karl Popper, de l'entreprise platonicienne d'arrêter le changement politique à l'aide de la théorie des Idées et du modèle de la cité idéale. Le Bien désignerait l'état des choses lorsqu'elles sont arrêtées, et il serait le contraire du mal, qui est corruption et dégénérescence. Popper estime que le Bien ne correspond pas à «l'Idée» du Bien<sup>51</sup>.

Nous verrons dans la section suivante comment Arendt impute non seulement au Bien, mais aussi aux Idées en général, une fonction principalement instrumentale. Dans la vision arendtienne de la pensée politique platonicienne, les Idées ne sont pas complètement séparées du monde sensible : elles déterminent ses objets et ses expériences, et scandent la moralité et le politique. Tout a commencé dans l'Allégorie de la Caverne.

### **L'Allégorie de la caverne et les Idées chez Hannah Arendt**

Arendt, bien entendu, commente les Idées lorsqu'elle traite de la pensée platonicienne, mais rappelons que son intérêt pour cette philosophie est d'abord conditionné par les questions qu'elle adresse au présent. Nous serons ainsi moins étonnés qu'elle puisse s'approprier les Idées d'une manière foncièrement politique, et qu'elle transpose le cadre

---

<sup>49</sup> Merker, A., 2006. «Nul n'est méchant de son plein gré», in *Lire Platon*, Brisson, L. et Fronterotta, F., dirs, Paris, pp.192-193. Cf. Klosko, G., 1986, pp. 90 ; 159-160 ; Reeve, C.D.C., 1988, p.85 ; Sedley, D., 2007, pp.277 ; 279. Pour Sedley les philosophes acceptent le pouvoir afin de maximiser le Bien, mais seulement après y avoir été d'abord contraints. Ils l'assument uniquement en raison de leur crainte d'être gouvernés par pires qu'eux-mêmes.

<sup>50</sup> Strauss, L., 1964, p.29.

<sup>51</sup> Popper, K.R., 1945, p.146.

interprétatif qu'elle développe autour des Idées à certaines situations propres à son temps. Ces occurrences seront étudiées dans la prochaine section. Il convient, en premier lieu, d'exposer la vision arendtienne des Idées à partir du récit qu'elle a choisi comme base : l'Allégorie de la caverne. L'ouvrage *The Human Condition*, les essais «Tradition and the modern Age» et «What is authority ?» et le texte «Philosophy and Politics» seront mis à profit, avec certains appuis dans les commentaires du *Journal de pensée*. Des regards ponctuels aux textes platoniciens cités par Arendt nourriront la critique.

Arendt propose une lecture politique de l'Allégorie de la caverne<sup>52</sup>, suivant une tendance caractéristique des interprétations contemporaines de ce récit, que l'on a pu qualifier d'idéaliste<sup>53</sup>. Ces lectures orientent l'interprétation vers une démonstration du conflit entre le philosophe et la cité, laquelle est symbolisée par la caverne. Le choix de la *République* comme texte de base favorise également son interprétation politique de la théorie des Idées<sup>54</sup>. La lecture arendtienne révèle des influences heideggériennes et s'harmonise par moments avec la présentation de Popper, mais elle se situe aux antipodes de celles de Leo Strauss et de Eric Voegelin. Arendt, qui trace généralement une ligne de distinction bien nette entre Platon et Socrate, impute à Platon la paternité exclusive de la théorie des Idées

---

<sup>52</sup>Les travaux qui s'y intéressent sont rares. Mentionnons Abensour, M., 2007. «Against the sovereignty of philosophy over politics : Arendt's reading of the cave allegory», in *Social research*, 74, 4, Breugh, M., trad., pp.955-981 ; cf. également Abensour, M., 2006. *Hannah Arendt contre la politique ?*, Paris, en particulier pp.65-114.

<sup>53</sup>Planinc, Z., 1991, pp.37-38. Les lectures idéalistes imputent à l'Allégorie une signification soit politique, soit strictement épistémologique. Planinc décrit une présentation de l'Allégorie fort similaire à celle que l'on rencontre chez Arendt, sans jamais la citer, ni dans le texte, ni en référence. Il estime que cette présentation politique de l'Allégorie n'est pas adéquate, ni dans représentation de la vie politique en général, ni des circonstances particulières de l'Athènes d'alors. Elle ne serait pas davantage une allégorie pour la relation entre la philosophie et la cité, ni une représentation allégorique du sort de Socrate (p.48). Rappelons que Planinc estime que la pensée politique contient une conception de la *phronesis*.

<sup>54</sup>On rencontre deux mentions des Idées au sens métaphysique chez Arendt, d'abord dans un passage de son dernier ouvrage, *The Life of the Mind*, dans lequel il est question d'un commentaire du dialogue le *Sophiste* par Heidegger. Celui-ci porte sur les Idées de Différence et d'Identité, lesquelles, pour Arendt ne sont pas contradictoires : dès lors que l'on est confronté à un type de pluralité, il y a différence, mais cette dualité produit l'unité (*LM*, p.184). Cette discussion ouvre sur la notion de deux-en-un, concept d'origine «socratique» qui définit le «dialogue de la pensée», et qui est mentionné dans la majorité des écrits d'Arendt (cf. Chapitre 9). Dans *The Human Condition*, elle présente brièvement la théorie des idées dans sa formulation première, soit en tant que formes dans le monde intelligible, dans le cadre d'une discussion sur le lien entre les mathématiques et la science moderne (cf. *HC*, pp.265-266).

(cf. Questions, pp.86 ; 89) — bien que cette théorie ne soit pas inconnue des dialogues «socratiques»<sup>55</sup>—, de même que l'entreprise de l'appliquer politiquement<sup>56</sup>.

Elle propose un récit standard de l'Allégorie, qui résume les grandes lignes du texte de la *République* (514a-517d ; cf. Annexe A)<sup>57</sup>, mais qui introduit déjà quelques éléments d'analyse politique, dans «Philosophy and Politics»<sup>58</sup>. L'exposé est repris sous une forme synthétique dans l'essai «Tradition and the modern Age», publié au début des années 1960. Dans ces deux textes, Arendt raconte la «biographie» du philosophe, le «retournement de l'âme en entier», mis en scène dans l'Allégorie de la caverne (Trad., p.36 ; PP, p.94). Ce retournement se déroule en trois étapes, décrites d'abord dans «Philosophy and Politics» (cf. p.94-96).

Le premier retournement se produit dans la caverne, lorsque l'un des habitants se libère des liens qui retiennent ses jambes et son cou, et le contraignent, lui et ses pairs, à ne voir que ce qui se trouve devant eux. Tous ont les yeux rivés à l'écran, sur lequel apparaissent les ombres et images des choses dans la caverne (cf. *Rép.*, 514a-b). Arendt envisage ce passage du point de vue de l'opposition entre la vérité et la *doxa*<sup>59</sup> : ce que les habitants regardent fixement, ce sont leur *doxai*, terme qui désigne l'opinion, et qui équivaut, pour Platon, à l'illusion, à une distorsion des choses réelles. Arendt envisage la *doxa* comme la vision des choses et du monde qui est particulière à chacun (PP, p.94). Nous avons là l'un des premiers fondements de sa pensée politique, qu'elle commence à échafauder. C'est parce que la caverne est le lieu des *doxai* qu'elle représente le monde politique chez Arendt, et c'est à ce monde que le philosophe tourne le dos. Dans l'Allégorie, l'habitant libéré, une fois affranchi de ses entraves, se retourne vers l'arrière de la caverne, où un feu artificiel illumine les choses dans la caverne telles qu'elles sont réellement (Trad., p.36 ; PP, p.94 ; cf. *Rép.*, 515a-d ; 515e). Arendt apparente ce retournement à celui du

---

<sup>55</sup> Cf. Schofield, M., 2006, pp.160 ; 164.

<sup>56</sup> Comme l'ont montré certains commentateurs contemporains les dialogues platoniciens précoces mentionnent la théorie, lorsque Socrate est à la recherche de définitions. Cf. note supra.

<sup>57</sup> Platon, *La République*, Leroux, G., trad., Paris, 2<sup>e</sup> éd. (2004), pp.358-363. Toutes les références à ce dialogue dans le présent chapitre proviennent de cette édition.

<sup>58</sup> Ce texte est issu de conférences présentées en 1954 à l'Université Notre-Dame.

<sup>59</sup> Cf. Chapitre 6.



scientifique qui est porté par le désir de voir les choses par lui-même, sans égard pour les opinions de la multitude (PP, p.94). Elle reconnaît ainsi, implicitement, que la contemplation des Idées procure la connaissance.

Le deuxième moment important de l'Allégorie de la caverne est le mouvement de sortie de la caverne (Trad, p.36). Le philosophe, non satisfait des choses de la caverne, souhaite déterminer leurs causes, ainsi que la provenance du feu (PP, p.95). C'est alors qu'il amorce son ascension vers le ciel clair, où les Idées apparaissent comme les essences véritables et éternelles des choses de la caverne (Trad, p.36 ; cf. *Rép.*, 515e-516a-c). Dans «Philosophy and Politics», Arendt souligne un détail en apparence anodin, mais qui révèle la profondeur du gouffre qu'elle perçoit entre la philosophie et la politique<sup>60</sup> : le ciel des Idées est dépourvu de choses et d'hommes (PP, p.95). Dans le ciel des Idées, c'est le Soleil, l'Idée des idées, qui illumine celles-ci : le Soleil permet aux Idées de resplendir, et au philosophe de voir (Trad, p.36 ; PP, p.95 ; cf. *Rép.*, 516 b-c). Ce moment est le point culminant de la vie du philosophe, celui où commence sa tragédie. Parce qu'il est mortel, il doit retourner dans la caverne (PP, p.95), et ce retour constitue le troisième retournement, qui sera présenté plus loin.

Chacun de ces mouvements, souligne Arendt, s'accomplit à la faveur d'une perte de sens et d'orientation : les yeux habitués aux apparences ombrageuses de l'écran, sont aveuglés par le feu de la caverne. Lorsqu'ils s'accoutument à sa lumière, c'est pour être de nouveau aveuglés par la lumière qui illumine les Idées, à laquelle ils s'habituent également, avant de devoir enfin s'adapter de nouveau à l'obscurité de la caverne (Trad, p.36 ; PP, p.95 ; cf. *Rép.*, 515c-515e ; 516a-c ; 517a). Dans «Philosophy and Politics», Arendt interprète ce trouble de la vision comme une preuve que le philosophe ne sait pas ce qui est bon pour lui. Deux indices en particulier montrent qu'il a perdu le sens commun. D'une part, il ne parvient plus à s'orienter et voir dans le monde partagé par tous, qui est représenté par la caverne, et d'autre part, lorsqu'il tente de communiquer ce qu'il a vu dans le ciel des Idées, son récit ne fait aucun sens, puisque ses pensées contredisent le sens commun (PP,

---

<sup>60</sup> Cf. Chapitre 6.

p.95 ; cf. *Rép.*, 516e-517a). Arendt a édifié là la base nécessaire pour articuler sa lecture politique de l'Allégorie de la caverne<sup>61</sup>.

Si cette lecture s'appuie sur certains motifs et lignes principales du récit de Platon, la signification globale qu'Arendt impute à l'Allégorie de la caverne est contestable. Elle soutient que ce récit témoigne de l'imposition de la domination des Idées sur les affaires humaines. Cet ascendant des Idées serait le fondement non seulement de la tradition de pensée politique occidentale, mais aussi des expériences politiques qui l'ont jalonnée. C'est assurément ce dernier aspect de son interprétation qui est le moins crédible. Platon a pensé le politique, critiqué la démocratie, mais il n'a pas influencé le cours des choses en son temps, c'est encore moins le cas des siècles subséquents. Cette conviction d'Arendt nous semble davantage basée sur le contenu de la *Lettre VII* que sur la *République*, car elle imputait à Platon une ambition politique<sup>62</sup>.

Elle souligne que dans l'Allégorie de la caverne, Platon décrit les affaires humaines en termes d'obscurité, de confusion et de déception, dont doivent se détourner ceux qui aspirent à l'être vrai (cf. *Rép.*, 515c) avant d'amorcer leur ascension vers le ciel des Idées (Trad, p.17 ; cf. *Rép.*, 514a-b ; 514c ; 515a-515c). La dichotomie entre le fait de contempler la vérité dans la solitude et le retrait, et celui d'être pris dans le flot des affaires humaines, qui distingue le philosophe du citoyen, trouverait son fondement dans la doctrine des Idées (Authority, p.114 ; *Rép.* 516 c-e). Mais elle ignore ici un détail important : l'habitant libéré ne l'est pas par sa propre volonté, il est «contraint» à se retourner et se rendre vers la lumière, et ce processus est douloureux (cf. 515c). De plus, il «s'indigne» et «souffre» d'être tiré sur la pente raide qui conduit à la lumière du Soleil (515e-516a). La souffrance diminue au gré d'un long processus d'habituation, qui le rend apte à percevoir «les choses d'en haut» (516a). Nous avons là une évocation des hautes

---

<sup>61</sup> Abensour note que la lecture politique d'Arendt la conduit à négliger la *paideia*, qui est une dimension importante de l'Allégorie : c'est pourquoi elle impute les difficultés d'orientation du philosophe à la différence entre la philosophie et le sens commun (Abensour, M., 2007, p.959). Ceci est pourtant mentionné d'emblée par Socrate, qui précise à Glaucon que le récit de la caverne concerne notre nature, envisagée sous le rapport de l'éducation et de l'absence d'éducation (cf. *Rép.*, 514c).

<sup>62</sup> Cf. Chapitre 3.

exigences de l'éducation philosophique, inculquée uniquement aux rares élus qui possèdent les qualités naturelles nécessaires, qui requiert beaucoup de peine et d'efforts, non un portrait de la dichotomie de la cité et de la philosophie comme le prétend Arendt.

Certains aspects de l'Allégorie de la caverne peuvent se prêter à une lecture politique «raisonnable». D'abord, le texte précise que le philosophe qui a contemplé les Idées préférerait «subir tout au monde» (516e) que de compter parmi les élites de la caverne. En effet, les habitants les plus habiles à distinguer les choses de la caverne et à mémoriser leur défilé incessant reçoivent «des honneurs et des louanges» (516c-d). Nous pourrions lire que le philosophe refuse d'assumer un rôle social ou politique dans le monde de la caverne. De plus, s'il se réjouit de sa nouvelle situation lorsqu'il se trouve dans le ciel des Idées et que sa vue s'est adaptée, il «plaint» ses «compagnons de prison» (516c). Il n'est donc pas indifférent face au monde de la caverne. Cependant, s'il entreprend de partager sa connaissance avec les autres habitants et tente de leur faire réaliser que les choses qu'ils tiennent pour vraies ne sont que des ombres, il se trouve confronté à l'incompréhension, qui se traduit par la moquerie, puis l'hostilité (517a). Après avoir contemplé les «vraies choses», il est malhabile face aux affaires humaines (518a), et ne souhaite plus partager l'expérience de ses compagnons : il «n'éprouve d'attraction que pour ce qui est en-haut» (517c). L'expérience de la transcendance le rend étranger face au monde de la caverne, et il aura tendance à vivre en retrait. Mais il n'est pas hostile à ce monde, qu'il chercherait à dominer. C'est ce que prétend Arendt dans ses écrits publiés et ses conférences, mais ses notes de travail montrent qu'elle a hésité. Dans une notice postérieure à «Philosophy and Politics» (*JP2*, XX, 35, sept. 1954, p.688), elle mentionne trois raisons qui expliquent le retour du philosophe dans la caverne : la nécessité de satisfaire ses besoins vitaux, la crainte d'être gouverné par pire, et l'obligation du citoyen de partager son savoir avec les autres. La troisième, qui impute au philosophe une responsabilité politique, est étonnante en regard de l'œuvre publiée, qui met l'accent sur la dichotomie philosophe - citoyen. La remarque suivante est inusitée:

Platon expose donc les choses comme si le philosophe en tant que philosophe n'avait pas besoin de la *polis*. Mais ce n'est pas vrai : le philosophe en tant que philosophe revient également dans la *polis* parce que sinon il n'a aucune assurance que son philosopher ne

soit pas inutile. Il a en tout cas besoin de survivants qui se souviennent de lui. Il fonde même une Académie ! (JP2, XX, 35, sept. 1954, p.688)

Ce qui est décrit ici n'est pas un philosophe tyrannique qui n'a d'autre objectif que de soumettre le politique au transcendant<sup>63</sup>. Il faut se reporter à un passage antérieur du dialogue pour trouver la suggestion que pour mettre fin aux maux des cités et du genre humain, il faudrait que les philosophes règnent dans les cités, ou que les rois ou dynastes se mettent à philosopher (473d). Arendt était consciente de l'ouverture au politique que permettait le récit platonicien, mais elle a fait un choix théorique : elle a rejeté le rôle politique du philosophe afin de pouvoir traduire en procès Platon, et toute la tradition à sa suite, pour avoir méprisé le politique<sup>64</sup>. Ainsi, dans le récit de l'Allégorie, c'est la différence entre la connaissance et l'absence de connaissance qui est mise en évidence : de fait, Socrate reprend le sujet de l'éducation après le récit (518b). Arendt amplifie la portée théorique des motifs politiques existants, et elle en ajoute d'autres afin de rendre sa lecture politique crédible.

Dans l'essai «The Tradition and the modern Age», elle affirme que notre tradition de pensée a débuté comme elle s'est terminée, par une inversion. L'Allégorie de la caverne met en scène le renversement de la hiérarchie homérique entre le monde des hommes et l'Hadès<sup>65</sup>. Chez Platon, c'est le monde des hommes, opposé au ciel des Idées, qui devient l'Hadès (cf. Trad., pp.36-37). Arendt fonde ce rapprochement sur des arguments philologiques, à la manière de Heidegger. Elle note l'usage, chez Platon, des termes *eidolon*, image, et *skia*, ombre, pour décrire la caverne. Ils sont employés par Homère

---

<sup>63</sup> Cf. en particulier Chapitres 7 et 8.

<sup>64</sup> McCarthy, dans un ouvrage consacré à la pensée arendtienne, critique la position d'Arendt. Il souligne que chez Platon, le philosophe retourne dans la caverne avec des idées salvatrices : il a l'intention de rendre la cité plus juste. Il s'agit là de la réaction de Platon à la corruption de la politique de son temps, et vraisemblablement au «modèle péricléen», qui prône, à travers l'impérialisme, la guerre, le pouvoir et la gloire (cf. Chapitre 7). Arendt, en revanche, estime que la gouvernement des philosophes vise le bénéfice des philosophes plutôt que celui des citoyens. Platon aurait envisagé une *politeia* hypothétique dont l'objectif principal est la sécurité des philosophes et la promotion et la protection de leur mode de vie (McCarthy, M.H., 2012. *The political humanism of Hannah Arendt*, Lanham, p.132).

<sup>65</sup> Arendt cite comme appui dans le texte le chant XI de l'*Odyssée*. En note, elle précise que la comparaison qu'elle propose de la caverne et de l'Hadès homérique est suggérée par F.M. Cornford, qui a produit la traduction commentée sur laquelle elle s'appuie (Trad., note 10, p.284 ; cf. Plato, *Republic*, Cornford, F.M. éd., New York, p.230 sur cette comparaison).

pour décrire la vie après la mort dans le monde souterrain (Trad., p.37). Chez Platon, les images et les ombres sont les objets des sens corporels plutôt que l'environnement des âmes sans corps. Le monde vrai et réel n'est pas celui dans lequel nous vivons jusqu'à notre mort, mais celui des Idées contemplées et saisies par les yeux de l'esprit (Trad, p.37 ; HC, p.292 ; cf. *JPI*, XIV, 3, mars 1953, p.350)<sup>66</sup>. C'est pour des raisons spécifiquement politique que la doctrine des Idées se présente comme un renversement d'Homère (Trad, p.37)<sup>67</sup>.

Le recours à une argumentation appuyée sur la philologie révèle un aspect important de la lecture d'Arendt : bien que toute politique, elle a été influencée par Heidegger. Dans «What is authority ?», elle reconnaît — discrètement, seulement en note — sa dette à l'égard du texte «Platons Lehre von der Wahrheit», qui n'a rien de politique : elle reproche d'ailleurs à Heidegger d'avoir omis cette dimension (Authority, p.291, note 16)<sup>68</sup>. Cette inspiration est également révélée par une note de travail de 1953 (*JPI*, XIX, 11, sept. 1953, p.493) qui porte sur la théorie des Idées, dans laquelle Arendt précise qu'elle s'appuie sur la lecture de Heidegger. Dans une lettre de 1956, Karl Jaspers reproche à Arendt d'avoir trop «collé» à l'interprétation heideggérienne. Sa critique est importante, car elle s'adresse également à son ancienne étudiante. Si Jaspers accepte la distinction de Heidegger entre la «justesse» et la «vérité», il estime que son analyse présente l'Idée comme une «idéologie courante qu'on impute à tort à Platon». Pourtant, l'Idée n'a pas un rôle si central dans la pensée de Platon, poursuit-il, car il ne l'utilise pas

---

<sup>66</sup> Dans une note au *Journal de pensée*, elle fait mention de ce renversement de la tradition. La *psyché* désignait le mouvement incorporel, l'ombre dans l'Hadès, comme expression de l'épouvante. Chez Platon, le mouvement incorporel est également un mouvement autonome, mais la *psyché* désigne ce qui est véritable. C'est ce que symbolise l'Allégorie de la caverne (*JPI*, XIV, 3, mars 1953, p.350).

<sup>67</sup> Mais Arendt nuance légèrement sa position, en précisant qu'il ne s'agit pas d'un «réel» renversement, puisque de tels opposés conceptuels sont autant étrangers à la pensée platonicienne qu'au monde homérique. Ainsi, on ne peut, comme l'a prétendu Nietzsche, accéder aux positions homériques par un renversement de Platon. Toutefois, le jeu d'oppositions qu'a induit Platon à travers le contraste entre un monde d'apparences ombrageuses et un monde des idées éternelles a donné le ton aux inversions et aux renversements sur des termes opposés qui ont ponctué les divers courants philosophiques des siècles subséquents (Trad, p.37 ; cf. également l'ébauche «Karl Marx and the tradition of western political thought», pp.307-308, qui présente la même version).

<sup>68</sup> Elle informe Heidegger de cet emprunt dans une lettre (Lettre 86, Hannah Arendt à Martin Heidegger, le 8 mai 1954, p.120).

dans certains dialogues importants. L'Allégorie de la caverne est un «jeu pour pousser la pensée jusqu'au point où le mythe ne peut plus s'appliquer». Il fait remarquer à Arendt qu'elle est séduite par l'image de Platon comme «cause, dans l'histoire universelle, du désastre de la justesse qui prend la place de la vérité, et de la vérité en tant qu'«ouverture», que Platon perd de vue», mais il estime qu'elle fait fausse route en suivant Heidegger<sup>69</sup>. La réponse d'Arendt à Jaspers présente clairement sa position sur les Idées et la pensée politique de Platon, en plus de confirmer l'influence heideggérienne :

Il me semble à moi que dans la *République* Platon a voulu «appliquer» à la politique sa propre doctrine, bien qu'elle eût des origines toutes différentes. Heidegger, me semble-t-il, se trompe en voulant critiquer et interpréter la théorie des idées de Platon à partir du mythe de la caverne, mais il a raison lorsqu'il dit que, dans la présentation du mythe de la caverne, la vérité se transforme subrepticement en justesse et que les idées, par conséquent, deviennent normatives<sup>70</sup>.

Arendt, probablement par crainte de froisser son ancien professeur, n'est pas tout à fait sincère, car la lecture heideggérienne est effectivement importante dans sa compréhension des Idées, qu'elle fonde aussi sur l'Allégorie de la caverne.

Dans les écrits publiés, cette influence passe presque inaperçue, mais Karl Jaspers n'était pas dupe. À première vue, elle n'est indiquée que par un détail, la reprise de l'expression la «véritable essence de l'être», peu commune dans les écrits arendtiens. La découverte de cette essence est l'objectif du philosophe qui quitte la caverne. Mais Arendt fait des emprunts plus significatifs au texte de Heidegger, comme l'indique sa correspondance avec Jaspers. Sa définition récurrente des Idées comme mesures, et du savoir du philosophe comme la capacité de mesurer s'inscrit dans la droite ligne des implications du récit heideggérien du changement du sens de la vérité dans l'Allégorie de la caverne, récit qui a un fondement aristotélicien. Pour Heidegger, l'être, qui était pleine présence, non-voilement, devient adéquation, ou conformité, sous l'effet des Idées. Or le lien avec la notion de mesure est esquissé en note de l'essai «What is authority ?» :

---

<sup>69</sup> Lettre 184, Karl Jaspers à Hannah Arendt, 12 avril 1956, pp.395-396.

<sup>70</sup> Lettre 187, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 1<sup>er</sup> juillet 1956, p.401.

Heidegger demonstrates how Plato transformed the concept of truth (*aletheia*) until it became identical with correct statements (*orthotes*). Correctness, indeed, and not truth, would be required if the philosopher's knowledge is the ability to measure (Authority, note 16, p.291).

Des notices au *Journal de pensée* en 1953, qui rappellent les grandes lignes de l'interprétation heideggérienne tout en introduisant la lecture politique arendtienne, confirment cette filiation. L'*omoiôsis* implique que les relations de la caverne sont soumises à quelque chose qui lui est extérieur : c'est ainsi que l'*aletheia* devient *orthotês* (*JPI*, XIX, 11, sept. 1953, p.494). Ce sont des raisons politiques qui expliquent cette transformation, qui permet que les Idées soient utilisées comme normes (*JP2*, XX, 43, nov. 1953, pp.694-695). L'*idea* correspond à l'*alêtheia*, à la forme qui apparaît, note Arendt. Elle envisage donc l'*idea* comme *eidos*, au sens ancien de ce qui est visible, et s'appuie sur cette conception pour affirmer que l'Idée peut servir de modèle pour la fabrication (*JP2*, XX, 43, nov. 1953, pp.694-695)<sup>71</sup>. Cette notion fera son chemin dans la réflexion politique arendtienne (cf. Chapitre 8).

La conception des Idées comme mesures que le philosophe applique aux choses du monde, au politique, à la moralité et même à la philosophie, afin de les rendre conformes aux Idées, a pour effet de ruiner l'action (cf. Chapitre 7) et le jugement (cf. Chapitre 9), qui se trouvent réduits à une norme. Elle apparaît dans les notes de travail dès 1953 (*JPI*, XVI, 14, juin 1953, pp.415-416)<sup>72</sup>, et réitérée jusque dans les écrits tardifs d'Arendt (cf.

---

<sup>71</sup> Dans la même note, Arendt distingue une deuxième manière d'envisager l'idée comme *eidos* : il s'agit du «voir de l'essence qui disparaît». Le sens de cette expression n'est pas clair, et il n'est pas précisé ultérieurement (cf. *JP2*, XX, 43, nov. 1953, pp.694-695)

<sup>72</sup> Dans cette notice, la conception de l'Idée comme norme est appuyée par la lecture de la *République*. Cependant, le passage auquel elle se réfère décrit plutôt le genre. «Le fait qu'une nature qui est différente ne doit pas se trouver en situation d'exercer les mêmes occupations, c'est courageusement et dans un esprit éristique que nous en poursuivons l'examen en nous attachant seulement au mot. Et pourtant, au moment où nous avons attribué des occupations différentes à une nature différente, et les mêmes occupations à une nature identique, nous n'avons pas du tout examiné de quelle manière nous définissions le genre particulier de cette différence de nature et celui de cette identité de nature, ni ce à quoi elles se rapportent» (*République*, 454b). Il n'est pas question des Idées dans le texte platonicien : «En tant que norme, l'Idée décide essentiellement à propos des choses différentes» (*JPI*, XVI, 14 juin 1953, p.416). Elle recoupe ce texte avec un extrait de l'*Euthyphron* (6d), où il est bel et bien question d'une «forme» des choses pieuses, puis une forme des choses impies (Platon, *Euthyphron*, in *Platon. Œuvres complètes*, Brisson, L., éd.,

Questions, pp.86-87). Dans la notice de 1953, elle présente un admirable condensé de l'analyse qui sera développée par bribes dans les écrits publiés, en s'appuyant sur un passage de la *République* (507b)<sup>73</sup>. Qu'il s'agisse d'appliquer la pensée de la fabrication au politique, ou de rapporter la multiplicité des jugements ou des points de vue à une norme, l'impact des Idées consiste à réduire la multiplicité des choses à l'unicité de l'Idée auxquelles elles se rapportent (*JPI*, XVI, 14, juin 1953, p.416). Si Arendt s'approprie la lecture heideggérienne, elle en modifie profondément la portée<sup>74</sup>.

À partir de cette base interprétative, elle fonde son analyse de l'applicabilité des Idées sur le récit de l'Allégorie. Elle soutient que le Bien, l'Idée des idées, a un caractère foncièrement instrumental chez Platon. Elle rappelle qu'en grec, bien signifie «bon pour» ou «apte à», elle ne lui attribue aucune connotation éthique (*HC*, p.225 ; *Authority*, p.113 ; *PP*, 76). Ainsi, dans «Philosophy and Politics» :

The notion of good (*agathos*) has no connection here with what we mean by goodness in the absolute sense : it means only *good-for*, beneficial or useful (*chrésimon*) and is therefore unstable and accidental since it is not necessarily what it is but can always be different (*PP*, p.76).

---

Dorion, L.-A., trad., Paris (2008)). Arendt attire l'attention sur la multiplicité dans laquelle nous apercevons «ce qui demeure le Même, ce qui détermine ce qu'est la chose».

<sup>73</sup> «Nous avons posé l'existence du beau en soi et du bien en soi, et de même pour toutes ces choses que nous avons d'abord posées comme multiples, nous les posons, maintenant, renversant notre approche, selon la forme unique de chacune, comme une essence unique, et nous appelons chacune «ce qui est». Et nous disons ensuite que les choses multiples sont vues, mais qu'elles ne sont pas pensées, alors que les formes sont pensées, mais ne sont pas vues» (*République*, 507b).

<sup>74</sup> Pour Jacques Taminiaux, la présentation arendtienne de l'Allégorie de la caverne, qui vise en particulier le déni de pluralité qu'Arendt reconnaît chez Platon, est également une critique dirigée contre Heidegger. Il rapproche le récit à la fois de la pensée philosophique de Heidegger, et de son expérience nazie. Ceci serait indiqué par deux thèmes particuliers, l'image de la caverne et la *thaumazein*. C'est dans une logique similaire à la «biographie condensée du philosophe» présentée dans l'Allégorie que Heidegger aurait envisagé le mouvement d'épuration qui doit être entrepris par l'analytique existentielle pour atteindre l'individuation spéculative. Le stade initial d'enchaînement des hommes de la caverne et de fascination pour les ombres correspondrait à la situation du On chez Heidegger. Quitter la caverne équivaut à s'arracher à la quotidienneté, pour amorcer une ascension qui conduit le Dasein face à la possibilité «qu'il est en lui-même, en propre, et lui seul», plutôt que face à des possibilités intramondaines. Heidegger, également, aurait préféré s'adjoindre au pouvoir plutôt que risquer à être gouverné par des ignorants. De même, c'est l'expérience du *thaumazein* qui expliquerait le penchant pour la tyrannie, car elle est contraire à la parole et à l'action, qui sont le propre de la politique (Taminiaux, J., 1992. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, pp.225-229).



Le texte de la *République* précise pourtant que la forme du Bien constitue «pour toutes choses la cause de tout ce qui est droit et beau», qu'elle doit être contemplée par celui qui veut «agir de manière sensée» (cf. *Rép.*, 517c). La teinte éthique est évidente, mais Arendt l'ignore au profit qu'une conception proprement instrumentale, voire utilitaire du Bien. Notons que le Bien n'a pas davantage de connotation éthique chez Heidegger ou chez Popper. Pour Voegelin, par contre, c'est la contemplation du Bien qui crée la *phronesis* dans l'âme<sup>75</sup>. Mais la conception arendtienne de l'utilité du Bien ne concerne pas spécifiquement la possibilité de connaître les Idées, comme dans les lectures courantes. Elle est le signe distinctif d'une conception téléologique et utilitaire du politique, qu'elle impute à Platon. C'est uniquement parce que les Idées sont illuminées par l'Idée du Bien, qu'elles en deviennent des dérivés, que Platon peut utiliser les Idées à des fins politiques, précise Arendt dès 1953 (PP, p.77 ; Authority, p.112 ; cf. *JPI*, XIX, 6, sept. 1953, p.491)<sup>76</sup>. Ce mouvement se produit dans l'Allégorie de la caverne, où le Bien acquiert sa position prééminente (PP, p.77 ; HC, p.225)<sup>77</sup>.

Le Bien n'a pas toujours été l'Idée des idées, et l'origine des Idées n'est pas politique, précise Arendt. Platon n'aurait pu élaborer sa théorie des Idées s'il n'avait été inspiré par de belles choses (*LM*, p.151). Mais il a substitué le Bien au Beau, qui était l'Idée des idées dans le *Banquet* et le *Phèdre* (PP, p.74 ; Authority, p.113 ; *JPI*, XIX, 12, oct. 1953, pp.495-496). Platon, dans son choix, a été guidé par l'idéal grec du *kalon k'agathon*, le beau et le bon, et il a opté pour le second (PP, p.77 ; Authority, p.112). Dans une note au

---

<sup>75</sup> Cf. Voegelin, E., 1957, pp.112-113. Cf. supra.

<sup>76</sup> Arendt écrit : «ce n'est pas l'«Idée du Bien» mais l'Idée du Lit qui aurait dû être l'Idée originelle; c'est parce qu'on avait besoin des *métra* en politique qu'on a «découvert» l'Idée du Bien» (*JPI*, XIX, 6, sept. 1953, p.491).

<sup>77</sup> Reeve souligne que la *République* introduit une nouveauté quant aux Idées, le fait qu'elles ne puissent plus être connues directement, que leur appréhension dépende de la connaissance du Bien (Reeve, C.D.C, 1988, p.108). Abensour estime que la substitution de l'Idée du Bien à l'Idée du Beau en tant qu'Idée des idées indique que l'attention du philosophe porte désormais sur l'expérience de la *praxis* plutôt que l'expérience philosophique de l'*aletheia*, mais Platon substituera la *praxis* pour la *poiesis*. Il estime que c'est Heidegger qui a «préparé le terrain» pour Arendt, car il a clarifié le processus de transition du Beau au Bien avec sa présentation du changement de l'essence de la vérité. Celle-ci, d'abord *aletheia*, devient *orthotes* : le non-voilement de la vérité dépend désormais de la luminosité de l'Idée du Bien, et consacre la victoire de l'Idée sur la vérité. L'essence de la vérité chez Heidegger perd alors son trait fondamental, la non-dissimulation. La dette d'Arendt à son l'égard de Heidegger serait bien plus importante qu'elle ne l'admet (Abensour, M., 2007, pp.974-975).

*Journal de pensée* de 1971, elle cependant que le *kalos kagathos* signifie «apparaître» et «être bon pour» (*JP2*, XXVIII, 3, 1971, p.994). Ainsi, s'il est vrai que le Beau puisse correspondre au bien éthique<sup>78</sup>, Platon l'aurait évincé lui-même. Selon le récit arendtien, il n'aurait pas hésité à modifier le cœur même de sa doctrine pour la placer au service d'une théorie du politique dont l'ambition est d'établir le règne de la vérité sur les affaires humaines (cf. *PP*, p.74 ; *Authority*, p.113 ; 291, note 21)<sup>79</sup>. Se référant au dialogue le *Politique*, elle écrit que c'est désormais le Bien qui est la mesure de toutes choses, plutôt que l'homme ou un dieu<sup>80</sup>.

La fonction originale des Idées, écrit Arendt, consistait à illuminer le monde de leur brillant éclat (*Authority*, p.113). C'est la première qualité du Beau, qui brille plus que tout, et qui illumine tout ce qui est (*Authority*, p.112) : cette capacité a été retirée aux Idées suite à leur instrumentalisation politique (*Trad.*, p.39). La démonstration du passage du Beau au Bien en tant qu'Idée des idées s'appuie encore une fois sur un argument étymologique. Arendt écrit que si, dans *Phèdre* (248 ; 250), *ekphanestaton* est la principale qualité du Beau, Platon lui préfère *phanotaton* dans la *République* (518). Ces deux adjectifs sont employés au superlatif, souligne-t-elle, et ils dérivent tous deux de *phainesthai*, qui signifie apparaître, briller. Ce qui appuie l'hypothèse d'une origine non politique des Idées, c'est le fait que *ekphanestaton* s'applique davantage à l'Idée du Beau qu'à celle du Bien (*HC*, p.225, note 65 ; cf. *JPI*, XIX, 16, oct. 1953, pp.497-498). Dans les premiers livres de la *République*, souligne Arendt, le philosophe est encore décrit comme un amoureux de la beauté. C'est seulement au Livre VI que l'Idée du Bien est présentée comme la plus élevée (*Authority*, p.112)<sup>81</sup>. Ce choix, selon Arendt, a eu des

---

<sup>78</sup> Cf. Merker, A., 2006, cité précédemment.

<sup>79</sup> L'analyse de Reeve s'accorde avec la lecture d'Arendt : il estime que Platon bel et bien a modifié la théorie des Idées dans la *République*, mais pas de la manière décrite par Arendt. Voir note supra (cf. Reeve, 1988, , pp.101-108).

<sup>80</sup> Arendt ne précise pas le passage du dialogue auquel elle fait référence.

<sup>81</sup> Dans la présentation d'Arendt, ce n'est pas l'opposition entre la vérité et l'Idée qui est importante, comme chez Heidegger : elle se solde par le triomphe de la vérité. L'opposition chez Arendt devient interne à l'Idée. La fonction de mesure de l'Idée triomphe sur sa fonction de contemplation des essences. Mais l'Idée comme «art de la mesure» n'est pas incompatible avec la vérité comprise comme la précision de la vision, remarque Abensour. C'est la fonction de mesure qui détermine la lecture arendtienne de la troisième phase de l'Allégorie, dont l'élément crucial est

conséquences importantes également pour la philosophie, puisque la répudiation du Beau aurait conduit Platon à déclasser les universaux, ou transcendants, qui sont des qualités que possèdent toutes choses (Authority, p.291, note 20)<sup>82</sup>.

Cette présentation de la nouvelle prééminence du Bien permet de renforcer un cadre théorique préexistant. En effet, de nombreux commentaires au *Journal de pensée* suggèrent qu'Arendt est convaincue depuis le début des années 1950 du rôle foncièrement politique des Idées. Ainsi, écrit-elle en 1954, lorsque Platon a voulu établir le gouvernement des Idées, il lui a semblé naturel d'appliquer les Idées comme causes au réel, car les Idées ne sont pas uniquement les «essences réelles» (*JPI*, XIX, 28, janv. 1954, p.504.). Mais Arendt devait justifier cette conviction, ce que lui permet son récit de la répudiation du Beau. Prenons pour témoin une notice de 1953, où le Beau reçoit une coloration politique, ce qui n'est guère le cas dans les écrits publiés, où elle le distingue soigneusement du Bien.

Lorsque Platon a défini l'«Idée des Idées» comme l'«Idée suprême» (et de ce fait comme la norme absolue), il avait le choix entre le *kalon* et l'*agathon*, entre le Beau et le Bien. Le *kalon* est pour les Grecs l'*ekphanestaton*, ce qui apparaît le plus, et son contraire n'est pas ce qui est laid, mais ce qui passe quotidiennement inaperçu, ce qui ne paraît ni n'apparaît. Cela (le *kalon*) correspond à l'*aristeuein*, au fait de se-rendre-remarquable-en-toutes-circonstances — au fait de trancher, de se distinguer —, de sortir du lot. L'*agathon* est ce qui est apte, ce qui, en soi, est moralement complètement indifférent, mais qui, rapporté au Beau, rend apte à sortir du lot, l'*areté*. L'*agathon* est par conséquent toujours déjà «pratique», en rapport à, il n'est pas «absolu». Ce qui est apte à est expérimenté dans l'usage et se mesure à des objets d'usage. Lorsque Platon définit le Bien comme *to ontos to phanotaton*<sup>83</sup>, il l'a déjà mal interprété comme *kalon* et il a estompé la distinction entre *kalon* et *agathon* de telle sorte que désormais l'*agathon* peut acquérir la même indépendance «dépourvue de finalité» qui était originellement le propre du seul *kalon*.

---

l'applicabilité des Idées au domaine des affaires humaines (Abensour, M., 2007, p.970). Arendt mettra pourtant l'accent sur le caractère «productif» des Idées (cf. Chapitre 8).

<sup>82</sup> Cette remarque suggère qu'Arendt envisage les Idées d'une manière néokantienne, comme des universaux, des catégories, auxquels se rapportent les objets sensibles (Pradeau, J.-F., 2001a, p.14. Cf. p.6 du présent chapitre) : la transcendance des Idées est ici niée par leur transformation politique.

<sup>83</sup> Ce qui est le plus apparent dans l'être (note des éditrices, *JPI*, XIX, 12, oct. 1953, p.495).

Platon a choisi l'Idée du Bien (plutôt que celle du Beau) pour des raisons politiques, et il l'a ensuite définie dans les catégories (*phainesthai*) qui relèvent de l'Idée du Beau pour des raisons philosophiques. Ainsi a-t-il entraîné la philosophie dans la politique et la politique dans la philosophie. Le résultat en a été : la morale (*JPI*, XIX, 12, oct. 1953, pp.495-496).

L'un des points les plus intéressants dans cette note est que le Beau, qui a la qualité d'*ekphanestaton*, se trouve rattaché au politique en raison de son lien avec l'*aristeuein*. L'expression «se-rendre-remarquable-en-toutes-circonstances», se démarquer, décrit l'action politique comme l'envisagera Arendt dans ses écrits ultérieurs, où elle est étroitement liée à l'apparaître, mais aussi à une pluralité qui ne laisse pas l'individu en reste. Un indice supplémentaire confirme le lien de l'*ekphanestaton* et du politique dans cette citation : son contraire n'est pas ce qui est laid, mais ce qui ne paraît pas, ce qui «passe quotidiennement inaperçu». Soulignons que chez Heidegger, la quotidienneté, ce qui est banal, machinal, fait obstacle au dévoilement de la vérité. L'apparaître est une notion essentielle chez Heidegger : elle est placée en relation avec l'être plutôt qu'avec l'action, comme c'est le cas chez Arendt (cf. Chapitre 7). En revanche, la caverne ne permet pas aux hommes d'apparaître. La suite de la note laisse présumer que Platon a voulu rendre le Bien éthique, puisqu'il lui a prêté des caractéristiques du Beau. Ce développement n'est pas repris dans les écrits publiés : le rejet du Beau répond mieux à une lecture qui met en exergue le caractère utilitaire du Bien et du politique<sup>84</sup>. Nous rencontrons souvent chez Arendt l'idée selon laquelle, en ce qui concerne l'action et le jugement, il ne faut évaluer ce qui se présente à soi, de manière «désintéressée». Une telle

---

<sup>84</sup> Dans une autre entrée du même mois (*JPI*, XIX, 11, entrée 11 oct. 1953), Arendt explique que l'Idée des Idées, l'Idée du Bien, envisagée selon l'image du soleil, exerce un joug sur les autres Idées et sur toutes choses, parce que sa lumière est ce qui permet de les rendre visibles. Il «rend apparent» ce qui est. Une note de 1969 décrit, toujours dans le contexte des Idées, les trois éléments qui doivent être réunis afin de voir. «Pour voir ce qui apparaît, trois éléments doivent être réunis : le visible, la capacité de voir et la lumière. La lumière est la condition de l'apparaître en général et elle n'apparaît pas elle-même. (...) Dans l'acte de voir, je ne m'attends précisément pas à la lumière. Pour m'attendre à la lumière, un «tournant», une *periagoge*, est toujours nécessaire. Lors de ce tournant, la lumière revient au centre de l'attention, du fait a) qu'elle rassemble en premier lieu la capacité de voir et le visible et b) qu'elle rend seulement apte. Sans la lumière, ni l'un ni l'autre ne seraient bons à quoi que ce soit. C'est pourquoi la lumière est = *agathon*. Elle devient ensuite une métaphore de l'Être. L'Être rassemble maintenant l'étant et ce qui perçoit de l'étant» (*JP2*, XXVI, 54, sept. 1969, p.934).

suggestion apparaît moins étonnante en regard de la citation précédente. Ce qu'Arendt admire du Beau est son «indépendance dépourvue de finalité», qui fait échec à l'emprise des normes : or, le Bien est normatif et instrumental (cf. également *JP2*, XX, 38, oct. 1954, pp.691-692<sup>85</sup>). Elle précisait, dans une note antérieure, que si ce qui apparaît est beau, ce que l'on connaît est exact, *orthôs* (*JPI*, XIX, 11, sept. 1953, p.494). Ces notices permettent d'éclairer les réticences d'Arendt à rapprocher éthique et politique (cf. Chapitre 9), puis sa méfiance envers la philosophie politique, laquelle implique l'imposition au politique de critères propres à la philosophie, c'est-à-dire, appropriés à l'homme au singulier, qui vit en retrait du monde (cf. Chapitre 6).

Au-delà des arguments philosophiques, Arendt impute l'orientation théorique de Platon à une expérience traumatisante : le procès et de la condamnation de Socrate, qui a donné le coup d'envoi au conflit millénaire entre le philosophe et la cité (*PP*, p.73), serait raconté métaphoriquement dans l'Allégorie de la caverne<sup>86</sup>. C'est en raison du sort cruel réservé à Socrate que Platon aurait envisagé d'utiliser les Idées comme standards et mesures et, finalement, comme instruments de domination (*Authority*, p.110). Il déploie plusieurs stratégies pour assurer la sécurité du philosophe dans la cité, et lui réserver une position prééminente qui vise, paradoxalement, à le libérer de la politique afin de s'adonner à la philosophie<sup>87</sup> : ce serait l'objectif de sa recherche de la meilleure forme de gouvernement. Ainsi, bien que Platon clame que le domaine des affaires humaines ne doit pas être pris trop au sérieux, précise Arendt — probablement en référence à un passage des *Lois*<sup>88</sup>—,

---

<sup>85</sup> «Une fois que l'on a tout ramené à l'usage et que l'on a rejeté le Beau du monde — c'est-à-dire une fois que l'on a proprement dépouillée le monde du caractère de réalité qui lui était inhérent—, on découvre qu'il y a «aussi» du Beau, et on se met à la recherche d'une norme» (*JP2*, XX, 38, oct. 1954, p.692).

<sup>86</sup> Cf. Chapitre 6.

<sup>87</sup> Arendt mentionne le danger qu'encourt le philosophe dans une notice concernant l'*Apologie de Socrate* (*JP2*, XXII, 39, début 1958, p.781. Le procès que subit Socrate est la conséquence de ses examens (cf. en particulier *Apologie*, 28). «(...) la pensée philosophante ne laisse de répit ni à celui qui d'exerce ni aux autres. C'est de là que vient le danger pour le philosophe. Dans l'Allégorie de la caverne, c'est l'inverse : c'est le grand nombre qui ne laisse pas le philosophe en paix. Le philosophe a besoin de tranquillité, ce que Socrate inverse : il n'a pas la moindre *scholê* pour s'occuper des affaires publiques».

<sup>88</sup> Cf. *JPI*, II, 11, oct. 1950, pp.54-55 ; notes 3 et 4, p.533. Arendt note que dans les *Lois* (803c), il est précisé le philosophe ne doit pas prendre les affaires humaines au sérieux, puisque l'homme a été conçu pour être un jouet pour la divinité. Les hommes, pour l'essentiel, ne sont que des

qu'il n'a que peu d'importance philosophique, il a modifié le centre de sa pensée pour le rendre applicable à la politique (Authority, p.113).

Dans l'Allégorie de la caverne, estime Arendt, Platon affirme la supériorité du mode de vie contemplatif, celui du philosophe, au détriment de la politique et de la multitude (cf. *HC*, p.20). Le récit présente en filigrane les principaux traits caractéristiques de la vie du philosophe, la solitude, une situation de retrait face aux affaires humaines, une activité contemplative à laquelle la parole est étrangère. Le philosophe ne peut rendre compte de son expérience adéquatement en s'exprimant dans le langage commun, comme le montre l'incompréhension à laquelle il se heurte dans l'Allégorie de la caverne (cf. 517a). La contemplation des Idées, qui implique un retrait du monde, place le philosophe dans une condition similaire à la mort, à la différence que celle-ci n'est que temporaire, car il est rappelé par les besoins du corps. Ce qui démontre hors de tout doute que Platon affirme la primauté de la vie contemplative est l'importance du registre de la vision dans l'Allégorie. Sur ce point, Arendt rencontre une fois de plus l'analyse de Heidegger, qui justifie ainsi son hypothèse que la vérité ou l'être chez Platon devient adéquation. Elle cite Heidegger :

According to him, the transformation comes to pass because the subjective act of vision (the *idein* and the *idea* in the mind of the philosopher) takes precedence over objective truth (*aletheia*), which, according to Heidegger, signifies *Unverborgenheit* (Authority, p.291, note 16).

Pour Arendt, l'importance de la vision plaide en faveur d'une prise de pouvoir par le philosophe, et trahit le désir de celui-ci et de l'ensemble des hommes à soumettre le politique à des critères qui émanent de la contemplation (Authority, p.115 ; PP, p.97 ; cf. *JPI*, XIX, 11, sept. 1953, p.494 (cf. supra)). Platon présente les hommes de la caverne comme s'ils n'étaient intéressés qu'à voir, d'abord les images sur l'écran, puis, pour une minorité d'entre eux, les choses elles-mêmes dans la lumière diffuse du feu dans la caverne. Cette présentation aurait de lourdes conséquences pour la pensée politique de Platon, car elle nie les traits distinctifs de la vie politique, représentée par la caverne, la

---

marionnettes, bien qu'il leur arrive d'avoir part à la vérité (804b). Platon, *Lois*, in *Platon. Oeuvres complètes*, Brisson, L. éd. et trad. et Pradeau, J.-F. trad., Paris (2008).

parole, *lexis*, et l'action, *praxis* (Authority, p.114)<sup>89</sup>. En situant le politique et la philosophie dans un même registre, celui de la vision, Platon peut aisément démontrer la supériorité de la philosophie, puisque la vie politique telle qu'il la présente, peuplée d'ombres et d'illusions, est peu attrayante, et dépourvue de sens. De plus, dans l'environnement obscur de la caverne, les non-philosophes sont incapables de communiquer entre eux. Le gouvernement du roi-philosophe est donc justifié par la priorité du voir sur l'agir (Authority, pp.114-115)<sup>90</sup>.

Chez Hannah Arendt, la théorie des Idées a une importance capitale à la fois pour la philosophie platonicienne et pour la tradition de pensée occidentale. Elle constitue non seulement le cœur de la pensée de Platon, mais elle est également l'instigatrice d'une profonde mutation de la conception du politique, qui s'est répercutée sur les expériences qui ont ponctué la tradition, en plus d'être le socle sur lequel s'est édifiée la moralité. Les notes de travail et le contenu de l'œuvre publiée montrent qu'Arendt envisage les Idées

---

<sup>89</sup> Dans «Philosophy and Politics», Arendt précise que chez Platon, les habitants de la caverne sont représentés comme des «philosophes potentiels, qui s'occupent, dans l'obscurité et l'ignorance, de la chose qui concerne le philosophe dans la lumière et la pleine connaissance» (PP, p.96).

<sup>90</sup> Arendt a pu s'inspirer de Heidegger pour accorder un rôle déterminant à la vision, mais le lien entre le voir et l'incapacité à rendre compte de quelque chose par le langage pourrait s'inspirer d'une lecture inadéquate d'un passage du *Politique*, qui est proposée dans une note de travail de 1954 (cf. JP2, XX, juin 1954, pp.674-675 ; cf. *Politique*, 285e-286a). L'extrait en question pose qu'il est inutile de chercher à définir chaque réalité pour laquelle la nature procure une représentation perceptible par les sens : l'image suffit. Quant aux réalités incorporelles, qui ne peuvent être rapportées à aucune image, et qui sont les plus importantes, elle n'apparaissent clairement qu'à la raison. Les réalités perceptibles ont pour principale fonction de s'exercer à compte plus aisément de tout ce qui existe (cf. *Politique*, 285e-286a). Cette dernière remarque de l'extrait du *Politique* est essentielle pour comprendre la teneur du commentaire d'Arendt. Elle s'arrête au constat que «les réalités les plus grandes n'ont pas d'images», puis elle complète elle-même. Ces réalités ont «une *idea*, pas d'*eidôlon*, mais bien un *eidôs* ! Telle est l'origine philosophique de la doctrine des Idées, de la prédominance du «voir», du fait de se détourner du «*legein*» (il n'y a rien qui corresponde à l'*idea*, laquelle apparaît là où l'*eidôlon* fait défaut, dans le domaine du *logos*, lorsque le *logos* fait défaut !). C'est précisément du fait qu'il n'y a ni *eidôlon* ni *logos* de ce qui est «le plus grand» que Platon a trouvé la solution dans les Idées. L'Idée exprime l'indicible» (JP2, XX, juin 1954, pp.674-675). Pourtant, dans l'extrait cité du *Politique*, l'Étranger s'intéresse aux définitions : «(...) se mettre en quête d'une définition du tissage par intérêt pour le tissage lui-même, il n'y a aucun homme de bon sens qui y consentirait (286d)», et la suite précise la nécessité de «rendre compte de chaque chose» (286a). Ainsi, le lien avec la parole, et le *logos*, n'est pas exclu, comme le soutient Arendt dans ses écrits publiés. Platon, *Politique*, in *Platon. Œuvres complètes*, Brisson, L., dir. et trad. et Pradeau, J.-F. trad, Paris (2008)).

principalement à travers le récit de l'Allégorie de la caverne, dont elle a produit une lecture politique. Sa conception politique des Idées n'est donc guère étonnante. Nous avons dégagé les éléments de base qui permettront de conduire l'analyse détaillée des différents thèmes de la lecture arendtienne de Platon dans les chapitres qui suivent.

Rappelons un constat de départ : ce qui conduit Arendt à s'intéresser à Platon et à la tradition est d'abord son souci du monde contemporain. De fait, certaines réflexions développées autour des Idées s'insèrent dans des discussions qui sont tout à fait étrangères au contexte grec.

### **Les Idées platoniciennes et le monde contemporain : les valeurs et l'idéologie**

Pour Hannah Arendt, tant que perdure notre tradition de pensée, les Idées, comprises comme standards, critères et règles dérivant de principes transcendants, ont continué d'exercer une emprise sur le politique et la moralité, sous diverses formes. Si ceci est possible, c'est parce que Platon aurait déformé la philosophie à des fins politiques. Avec l'imposition du christianisme, ce sont les commandements de Dieu qui ont assumé le relais des Idées (cf. *Authority*, pp.127-128 ; *PP*, p.102).

La philosophie a défini des standards et mesures avec lesquels l'esprit humain appréhende ce qui se passe dans le monde, et c'est encore le cas à l'époque moderne. À une différence près : l'entreprise de compréhension a régressé, et ce, au sein même de la philosophie (*PP*, p.102) souligne Arendt, qui déplore le tournant analytique qu'a emprunté la philosophie au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Les conditions propres à la modernité, qui suscitent des changements politiques, culturels et sociaux, permettent l'essor des sciences, et voient l'émergence progressive de l'économie de marché et, plus tard, de la sécularisation, ont suscité à la fois une mutation profonde des Idées et le déclin de toute croyance transcendante. Les représentations du monde humain s'en trouvent radicalement bouleversées. Au XX<sup>e</sup> siècle, les idéologies totalitaires assènent un coup fatal à la lointaine survivance des Idées comme étalons permettant de distinguer le bien du mal. Le



fil de ces mutations modernes des Idées sera suivi à travers deux trajectoires principales, les sciences et les valeurs, puis l'idéologie.

### *La modernité : Idées, sciences et valeurs*

Dans le chapitre sur l'action de *The Human Condition*, Arendt présente les impacts de la modernité, en particulier des sciences, sur les conceptions des hommes quant à ce qui se déroule dans le monde, notamment l'action. Elle expose également les rapports de notre monde avec, d'une part, le transcendant, et d'autre part, la nature (cf. *HC*, p.256 sq.). Les philosophes auraient été les premiers à abolir la dualité de la terre et du ciel. Ils auraient promu la terre «au rang des nobles étoiles, et resituée dans l'univers «éternel et infini»» (*HC*, p.258). Mais ce sont les modernes qui allaient en tirer profit. Tandis que le transcendant se voit progressivement disqualifié, la croyance que l'homme et la nature sont soumis à une même loi universelle, qui dépasse l'horizon humain, perdure, et se renforce (cf. *HC*, pp.262-263). D'où la prétention des idéologies totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle de réaliser le projet «de l'Histoire ou de la Nature» (cf. *OT*, p.249). Dans celui-ci, l'homme n'a plus rien d'un agent actif : il est soumis à un mouvement incommensurable, dont le sens lui échappe. Une domination politique sans borne peut être justifiée sur cette base.

La conception décentralisée du monde, qui devient prédominante à l'époque moderne, ouvre la voie au relativisme sous toutes ses formes (*HC*, p.264). Dans cette mouvance, les formes idéales de Platon, qui étaient «données aux yeux de l'esprit», perdent leur statut transcendant, et deviennent peu à peu des produits de l'intellect (*HC*, p.265)<sup>91</sup> ou de l'esprit (*HC*, p.283)<sup>92</sup>. Elles sont reconduites au niveau de la «subjectivité» humaine.

---

<sup>91</sup> C'est dans la foulée de la soumission de la géométrie au symbolisme mathématique, sur lequel repose l'essor des sciences empiriques, que les formes de Platon se trouvent disqualifiées, précise Arendt (*HC*, p.265).

<sup>92</sup> «It was not reason but a manmade instrument, the telescope, which actually changed the physical world view ; it was not contemplation, observation and speculation which led to the new knowledge, but the active stepping in of *homo faber*, of making and fabricating. In other words, man had been deceived so long as he trusted that reality and truth would reveal themselves to his senses and his reason if only he remained true to what he saw with the eyes of the body and mind. The old opposition of sensual and rational truth, of the inferior truth capacity of the senses and the

Now the phenomena could be saved only in so far as they could be reduced to a mathematical order, and this mathematical operation does not serve to prepare man's mind for the revelation of true being directing it to the ideal measures that appear in the sensually given data, but serve, on the contrary, to reduce these data to the measure of human mind, which, given enough distance, being sufficiently remote and uninvolved, can look upon and handle the multitude and variety of the concrete in accordance with its own patterns and symbols (*HC*, pp.266-267). These are no longer ideal forms disclosed to this eye of the mind, but are the results of removing the eyes of the mind, no less than the eyes of the body, from the phenomena, of reducing all appearances through the force inherent in distance (*HC*, p.267).

Le paradoxe de la «décentralisation» du monde consiste en ceci : tandis que les hommes modernes peuvent agir à partir d'un point de vue absolu, «universel», possibilité que les philosophes n'avaient jamais envisagée, ils perdent la capacité de penser en termes absolus et «universels». Tout se trouve reconduit à la mesure de l'homme (cf. *HC*, p.270), qui ne croit plus, d'ailleurs, que la vérité se révèle d'elle-même. L'homme se donne donc pour objectif de forcer la nature à lui révéler ses secrets, à travers son activité (cf. *HC*, pp.276 ; 278). C'est désormais ainsi qu'il accède à la vérité, plutôt que par la contemplation (*HC*, p.290), qui était la voie d'accès à la vérité philosophique et à la vérité révélée. La perte de croyance en la révélation est liée au doute cartésien, qui résulte d'une méfiance croissante quant à la capacité des sens, puis de la raison et de l'esprit humains, à guider adéquatement l'homme dans sa quête de vérité et de connaissance (*History*, p.54).

La disparition de la contemplation (*HC*, p.291) a conduit les vérités scientifique et philosophique à emprunter des voies séparées (*HC*, p.290). À la faveur du virage scientifique, ce sont des processus, plutôt que des idées, qui se posent comme modèles et formes de toutes choses, et qui guident les activités de production et de fabrication d'*homo faber* à l'âge moderne (*HC*, p.300 ; cf. Chapitre 8). Le terme «théorie» change également de signification, il perd tout lien avec la *theoria* grecque. Il ne désigne plus

---

superior truth capacity of reason, paled beside this challenge, beside the obvious implication that neither truth nor reality is given, that neither of them appears as it is, and that only interference with appearance, doing away with appearances, can hold out a hope for true knowledge» (*HC*, p.274).

un «système de vérités raisonnablement réunies», qui ont été données à la raison et aux sens. La théorie place au premier plan la capacité productrice de l'homme — qui a des effets néfastes lorsqu'elle règne en maître dans le domaine politique<sup>93</sup> —, elle devient une hypothèse de travail, échangeable à volonté, en fonction des résultats obtenus. Son critère de validité n'est pas déterminé par ce qu'elle «révèle», mais par le fait qu'elle «fonctionne» ou non. Dans un tel cadre, le pouvoir de révélation et d'illumination du monde et de l'univers qui était celui des Idées platoniciennes perd toute pertinence (Trad, p.39). Si Arendt se désolait des barrières que les Idées imposaient au monde des hommes, elle déplore tout autant le fait que l'essor scientifique, en les brisant, ait pu conduire le monde sur la voie d'un relativisme qui tend vers l'arbitraire. Les mains humaines se voient confié un pouvoir potentiellement illimité, placé au service de l'utilité, dont les régimes totalitaires ont su profiter.

La Révolution industrielle amorce le mouvement de transformation des Idées en valeurs, ou en opinions, qui sont mouvantes, interchangeable. En contraste avec la stabilité incarnée par les Idées, qui sont d'origine transcendante, les valeurs dépendent directement des conditions de vie des hommes. Leur validité et leur prééminence sont dictées par les besoins pratiques d'une société donnée à un moment particulier. Du côté de la philosophie, Arendt impute à Marx et Nietzsche, qu'elle accuse tous deux d'avoir inversé la tradition et donc, le platonisme, la transformation des Idées platoniciennes en valeurs (Trad, pp.32 ; 40). Les Idées, envisagées comme standards transcendants, cadraient mal avec les conditions de la société moderne : tous ces standards se trouvent dissous dans les relations sociales, et deviennent des «valeurs fonctionnelles», qui n'existent qu'en vertu de ces relations (Trad., p.32). Le concept de valeur semblait plus adapté à ce nouveau contexte, il se trouvait en parfaite harmonie avec l'essor de la modernité et du capitalisme (cf. Trad., p.30), qui «fonctionnalise» les relations entre les hommes, et avec l'utilitarisme. Nietzsche a réagi à ces conditions avec la dévaluation des valeurs, Marx avec la théorie de la valeur.

---

<sup>93</sup> Cf. Chapitre 8.

Si les valeurs se posent comme remplaçantes des Idées, elles devraient être jaugées à l'aune d'un standard, d'une valeur inchangeante, à la manière des Idées face au Bien, qui les illumine et leur permet «d'être» (Trad, p.34). Nietzsche prétendait ainsi avoir découvert des «valeurs plus hautes», et c'est pourquoi il clamait avoir détruit la tradition. Pour Arendt, il en demeure entièrement prisonnier, car son entreprise théorique trahit son incapacité à s'affranchir du principe traditionnel de la mesure, qu'impliquent les Idées platoniciennes. Nietzsche a tout simplement désigné la valeur, plutôt que l'Idée, en qualité de mesure. Son entreprise s'est soldée par un échec : il a identifié les Idées aux valeurs sociales à un point tel qu'elles ont simplement cessé d'exister dès qu'il a contesté leur statut social, qui est le caractère même (Trad., pp.34-35). À la suite des Idées, le bien a perdu le caractère qu'il avait en tant qu'Idée, il n'est plus le standard qui permet de distinguer le bien du mal, il n'est désormais qu'une valeur (Trad, p.33).

Ce ne sont pas uniquement les choses produites par l'homme pour son usage qui sont devenues des entités d'échange sous l'effet du relativisme associé à la valeur, c'est aussi le cas des standards qui régissent son existence. C'est la société qui détermine la valeur, plutôt que l'homme qui produit et qui juge, c'est de la société qu'émane toute chose matérielle, et toute idée (Trad, p.33)<sup>94</sup>. Les valeurs modernes, dans «leur échangeabilité et leur interchangeabilité», sont les seules idées qui restent aux hommes «socialisés», et qui sont comprises par eux. Elle établit alors un lien intéressant avec l'image de la caverne :

These are men who have decided never to leave what to Plato was «the cave» of everyday human affairs, and never to venture on their own into a world and a life which, perhaps, the ubiquitous functionalization of modern society has deprived of one of its most elementary characteristics – the instilling of wonder at that which is as it is. This very real development is reflected and foreshadowed in Marx's political thought. Turning the tradition upside down within its own framework, he did not actually get rid of Plato's ideas, though he did record the darkening of the clear sky where those ideas, as well as many other presences, had once become visible to the eyes of men (Trad, p.40).

Rappelons que dans sa lecture de l'Allégorie de la caverne, l'image de la caverne décrivait le monde des hommes, qui est le politique, dont l'obscurité contrastait avec la lumière du

---

<sup>94</sup> Sur le concept de social et de société, cf. Chapitre 7.

ciel des Idées. Celui-ci n'est accessible qu'au philosophe, à travers la contemplation, dont le point de départ est le *thaumazein*. La situation des hommes de la caverne, était peu envieuse : ils sont isolés les uns des autres, privés de la parole et de la capacité d'agir. L'Allégorie décrivait le conflit entre le citoyen et le philosophe. Lorsqu'Arendt rappelle cette lecture, en lien avec son récit de la modernité, elle substitue la société au politique. Les hommes qui vivent dans la caverne ne sont plus les citoyens, ce sont les «hommes socialisés» qui ont les yeux rivés à l'écran et vivent en parfaite singularité. Ils ne peuvent que former des opinions lesquelles, chez Platon, mais non chez Arendt, sont synonymes d'illusion. Mais elle semble reprendre ici le sens platonicien, car les illusions et les opinions des hommes de la caverne correspondent vraisemblablement aux valeurs. Quant à l'isolement des hommes, il reflète celui des individus socialisés, car seul le politique connaît la pluralité (cf. Chapitre 7). Alors qu'Arendt décrit généralement le *thaumazein* comme une expérience solitaire, muette, réservée à la contemplation philosophique, elle appelle ici tout un chacun à vivre une telle expérience, à s'engager vers le ciel clair, qui incarne vraisemblablement la vie politique. Le *thaumazein* ne désignerait plus l'émerveillement philosophique, mais l'éveil politique, l'émerveillement face aux choses humaines. Arendt souligne l'échec de Marx à détruire la hiérarchie platonicienne du sensible et de l'intelligible, en dépit du fait qu'il ait reconnu le déclin du second. Dans la nouvelle présentation arendtienne de l'Allégorie, c'est dans le ciel, le monde politique, que se situe l'antidote contre l'utilitarisme et le fonctionnalisme de la société contemporaine, que représente la caverne.

### *Les Idées et l'idéologie*

Pour Arendt, lorsque les Idées, qui sont des critères qui déterminent et façonnent la politique et la moralité, se trouvent transformées en valeurs, elles passent du registre de la stabilité et de la permanence à celui de la relativité. La transformation de l'Idée en valeur démontre que tout est reconduit à la mesure de l'homme, de son esprit et de son activité. Au point culminant de la modernité, l'homme, et le monde humain à sa suite, se voient englobés dans un mouvement incommensurable, un projet universalisant, qui se réclame des «lois de la Nature» ou de l'Histoire. Si le politique a pu être placé sous la tutelle des

Idées dans la pensée de Platon et dans la tradition qui lui succède, il peut désormais être soumis à une idéologie. C'est dans l'article «Ideology and terror», inclus dans l'édition de *The Origins of Totalitarianism* parue en 1966, qu'Arendt définit l'idéologie, en mettant à profit les acquis de ses réflexions sur les Idées platoniciennes.

Certes, l'idéologie n'est pas une Idée au sens platonicien, qui est «saisie par les yeux de l'esprit» (*OT*, 469). Cependant, elle se forme à partir d'une idée, envisagée dans un sens absolu, dogmatique, qui ne peut se réduire à sa définition habituelle, un contenu de pensée. Elle se réfère à une réalité qui dépasse le cadre humain. Si l'idéologie est la conséquence d'une idée, elle présente deux traits caractéristiques. D'abord, elle est un mouvement qui se meut de lui-même. Ensuite, elle est un instrument d'explication (cf. *OT*, p.469). L'idéologie se construit à l'aide de clichés, qui sont transformés en «mensonges objectifs d'une portée universelle». Ceux-ci se présentent comme des vérités sacrées et intangibles, et sont crus comme tels (*OT*, p. 384).

Les discussions qui concernent respectivement l'Idée, puis l'idéologie, s'appuient sur un cadre conceptuel similaire, en dépit de certaines différences. Le roi-philosophe utilisait l'Idée comme instrument pour ordonner les affaires humaines et le politique afin d'assurer la sécurité du philosophe et lui permettre de s'adonner à la contemplation. Il s'agissait de créer un état de stabilité qui permette d'arrêter le changement. L'idéologie s'impose également sur le monde humain, mais elle est «dynamique», elle vise le changement. Elle se fonde sur une idée, mais elle a pour ambition de façonner le politique afin de réaliser un projet particulier. L'Idée et l'idéologie ont en commun de dénaturer le politique en le soumettant à une vérité qui lui est étrangère, située hors du monde des hommes. Pour Arendt, l'idéologie défie la réalité en prétendant «calculer l'histoire», détenir la clé des énigmes de l'univers, puis connaître les lois universelles qui sont réputées gouverner la nature et l'homme<sup>95</sup> (*OT*, p.159 ; 384 ; 469). L'idéologie incarne la victoire de la logique

---

<sup>95</sup> «If it was the particularity of the ideologies themselves to treat a scientific hypothesis (...) as an idea which could be applied to the whole course of events, then it is in the peculiarity of their totalitarian transformation to pervert the «idea» into a premise in the logical sense, that is, into some self-evident statement from which everything else can be deduced in stringent logical consistency (...) The new logical movement in philosophy, which grew out of pragmatism, has a

sur la vérité des Idées dans le monde moderne (cf. *OT*, p.469) : c'est une tyrannie de la logique que l'idéologie entend imposer aux affaires humaines, en place de la «tyrannie de la raison» qu'exerçait le philosophe sur le politique avec l'Idée<sup>96</sup>. L'idéologie clame se rapporter à une réalité «supérieure», dont le rapport au monde humain n'est pas sans rappeler la description arendtienne de la relation entre ce monde et les Idées chez Platon.

Hence, ideological thinking becomes emancipated from the reality that we perceive with our five senses, and insists on a «truer» reality concealed behind all perceptible things, dominating them from this place of concealment and requiring a sixth sense that enables us to become aware of it (*OT*, pp.470-471).

Nous pouvons en déduire que le contenu de l'idéologie, comme c'était le cas de la connaissance des Idées, n'est pas accessible à qui veut : l'appréhender requiert des facultés particulières. Arendt esquisserait-elle implicitement un lien entre le philosophe et le chef totalitaire ?

Dans le premier cas, le sens qui ouvre l'accès à la réalité suprasensible est inné au philosophe, il ne peut entreprendre l'éducation exigeante et rigoureuse qui conduit à la contemplation qu'à la condition de posséder les qualités nécessaires. Quant à l'idéologie, c'est d'elle-même qu'émane le «sixième sens» indispensable à l'intelligibilité de la vérité de l'histoire, à travers l'endoctrinement, qui s'intériorise également à la faveur d'une éducation particulière (cf. *OT*, p.471). Le chef totalitaire, chez Arendt, est le seul détenteur de la vérité portée par l'idéologie. Investi de la connaissance du projet à réaliser, il dicte l'agir du grand nombre (*OT*, pp. 383 ; 249). Quant au roi-philosophe, il traduit la vérité philosophique en standards pour «faire sa cité comme le sculpteur fait une statue» (*HC*, p.227), tandis que le totalitarisme, à l'aide de l'idéologie, «fabrique» des humains superflus<sup>97</sup>. Ainsi les Idées privent le philosophe du sens commun, de la *phronesis*, capacité proprement politique, de la même manière l'idéologie isole les hommes de la réalité (*OT*, p.470). Si l'Idée qui guide le travail de l'artisan est le critère qui

---

frightening affinity with the totalitarian transformation of the pragmatic elements inherent in all ideologies into logicity, which severs its ties to reality and experience altogether. (...))» (*Understanding*, p.318).

<sup>96</sup> Cf. Chapitre 7.

<sup>97</sup> Cf. Chapitre 8 sur la politique de la fabrication.

détermine le succès de l'entreprise, comme le note Arendt à plusieurs reprises en référence à la pensée de Platon, indépendamment de toute donnée sensorielle ou matérielle provenant du monde (*LM*, p.104)<sup>98</sup>, nous pouvons imputer à l'idéologie un mécanisme similaire. Arendt souligne que la perte de contact avec la réalité, que réalise l'idéologie, suscite la disparition de la faculté d'expérimenter, et de penser (*OT*, p.474). L'Idée et l'idéologie induisent similairement une «unicité de la pensée» qui met à mal la pluralité du domaine public, et conduit à «l'unicité de l'homme», qui est une caractéristique de la philosophie politique platonicienne pour Arendt<sup>99</sup>, mais qui fait également référence à sa conception de la politique sous les régimes totalitaires<sup>100</sup>. En ce sens, l'Idée et l'idéologie, pour différentes qu'elles soient, produisent donc un résultat comparable.

## Conclusion

C'est une lecture originale de la théorie platonicienne des Idées qui se dégage de l'œuvre de Hannah Arendt. Elle met de l'avant le caractère politique des Idées, en fonction d'arguments parfois faibles, basés notamment sur des analyses philologiques discutables, sur lesquels repose tout le fardeau de la preuve. Cette origine philosophique participe, d'ailleurs, à présenter la transformation platonicienne, qui intervient dans la *République*, dans l'Allégorie de la caverne, sous un jour encore plus brutal, intéressé, instrumental, puisque celui-ci dénature les Idées pour les rendre applicables à la politique, il dérive des essences éternelles des standards qui puissent s'imposer sur le monde humain, lui imprégner un mouvement régulier, afin que le philosophe ne soit plus inquiet et puisse s'adonner librement à la contemplation de ces essences éternelles en tant que telles. Il

---

<sup>98</sup> Arendt fait ici référence au Livre X de la *République*, à l'analogie de l'artisan qui fabrique le lit, commentée au Chapitre 8.

<sup>99</sup> Cf. notamment Chapitres 7 et 8.

<sup>100</sup> Dans la littérature critique, cette association a été relevée indirectement par Villa. Commentant la vision de la *polis* grecque chez Arendt, Villa souligne qu'en politique, le fait de privilégier un point de vue au détriment de tous les autres est l'un des dangers qui menace le plus l'intégrité de la politique. C'est ce qui se produit, poursuit Villa, lorsqu'une «philosophie» ou une «idéologie» tente de transcender le domaine de l'opinion et de fonder une politique basée sur la vérité (Villa, D.R., 1999a. «The philosopher versus the citizen. Arendt, Strauss, and Socrates», in *Politics, philosophy, terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, New Jersey, p.158).



faut pour cela qu'Arendt démontre que même l'Idée des idées est de nature instrumentale, car sans le Bien, les Idées ne pourraient se traduire en standards pour les affaires humaines. L'Allégorie de la caverne serait donc le récit fondateur de la dénaturation de la politique aux mains du philosophe, sous l'effet de l'expression politique des Idées, qui écartent l'homme de la pensée et de l'agir, facultés qui le rendent vraiment «humain».

Le thème de l'idéologie constitue une appropriation originale des réflexions autour des Idées platoniciennes. Bien qu'elles diffèrent quant à leur nature, les Idées, en tant que mesures et standards, puis l'idéologie, agissent similairement sur les affaires humaines en ce sens qu'elles détruisent leur spontanéité, qu'elles créent un monde «préfabriqué», dans lequel les paramètres de la pensée et de l'agir sont définis à l'avance.

Dans le présent chapitre, nous avons démontré que chez Hannah Arendt, les Idées constituent le cœur de la pensée platonicienne, son articulation centrale. Pourtant, la définition même des «Idées» n'a jamais cessé de susciter des débats, jusqu'à nos jours. Tous les thèmes développés autour de la philosophie de Platon gravitent autour des Idées, et découlent directement de son interprétation politique. Pour Arendt, les Idées sont principalement des modèles ou des critères qui s'imposent sur les choses du monde, et les déterminent, sous l'effet de l'Idée du Bien, dont elle met en exergue le caractère instrumental. En érigeant la théorie des Idées au cœur de la philosophie platonicienne, Arendt se rattache à une tendance qui court dans la philosophie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle, se transmet au néokantisme, et aboutit dans la pensée de Heidegger, lequel demeure convaincu de l'importance des Idées. C'est à partir de l'Allégorie de la caverne et des Idées qu'il déconstruit l'oubli platonicien du véritable sens de l'être, ou de la vérité, qui est fondateur de notre tradition. Cette entreprise, fort inspirante chez Arendt, sert sa réflexion politique et son propre récit de la tradition : sa version de l'Allégorie de la caverne, bien que conventionnelle en apparence, amplifie les motifs politiques du texte de Platon, lui en greffe de nouveaux, et s'édifie à partir d'extrapolations. L'œuvre publiée d'Arendt présente une synthèse d'éléments dégagés précocement, qui figurent dans le texte «Philosophy and Politics», puis dans les notes de travail : celles-ci dévoilent également des chemins de

pensée abandonnés et révèlent, par le fait même, des choix théoriques. Toutefois, la transformation des trouvailles ontologiques de Heidegger en une critique politique aux accents radicaux n'allait pas de soi. Il est raisonnable de soupçonner une influence, probablement inconsciente, de la dénonciation du «totalitarisme» platonicien de Karl Popper. Leo Strauss et Eric Voegelin, pour leur part, se rattachent au camp adverse, et n'accordent guère d'importance aux Idées. La présentation d'Arendt s'accorde avec les lectures ésotériques et néoplatonisantes d'après-guerre.

L'un des aspects les plus particuliers de la lecture arendtienne est sa conviction que Platon a non seulement exercé un impact majeur sur la pensée politique, mais aussi sur les expériences politiques qui ont jalonné la tradition occidentale. Il pourrait s'agir d'un «effet secondaire» des lectures idéologiques des dialogues, ou plus simplement, d'une conclusion édifiée hâtivement à partir de la *Lettre VII*, qui décrit les «expériences politiques» de Platon. L'intérêt d'Arendt pour la philosophie platonicienne est suscitée en premier lieu par son souci du monde contemporain. Le cadre théorique développé autour des Idées est appliqué non seulement à ses analyses d'autres thèmes issus de la pensée de Platon, mais aussi à des sujets proprement contemporains, comme les valeurs et l'idéologie. Ces exemples démontrent que le ton ouvertement critique d'Arendt à l'égard de Platon n'exclut pas une certaine forme d'appropriation.

Retournons donc au moment fondateur de notre tradition de pensée, qui a inspiré à Platon la dévalorisation du politique : le procès de Socrate.

## **Chapitre 6 – Du conflit entre philosophie et politique à l'antagonisme entre vérité et opinion**

Le constat de l'usage quasi systématique du mensonge en politique a conduit Hannah Arendt à s'intéresser à la question du conflit entre vérité et politique, à laquelle est consacré l'essai conceptuel «Truth and Politics» et le texte polémique «Lying in Politics». C'est de son étude sur le totalitarisme que vient la première impulsion de cette interrogation. Fondamentalement, le conflit entre vérité et politique trouve ses racines chez Platon, et nous reconduit à l'antagonisme sur lequel s'est édifiée notre tradition de pensée, celui de la philosophie, qui correspond à la vérité, et de l'opinion, qui désigne la politique.

Tant sous les totalitarismes que dans la politique domestique et étrangère des États-Unis des années 1960, les rapports entre la politique et la vérité sont tendus. Dans le premier cas, le déploiement du mensonge politique à grande échelle est devenu possible au moyen de l'historicisme, qui prétend révéler une forme particulière de «vérité» : il a été placé au service de l'idéologie. Quant à la conduite des affaires politiques américaines, la vérité «factuelle» s'est vue mise en échec par le travestissement et la dissimulation de faits, qui correspondent au mensonge. Tant l'opinion publique que les hautes instances gouvernementales sont victimes de manipulations intéressées. Certes, ces situations n'ont aucun lien avec l'Antiquité, ni avec la pensée de Platon, mais Arendt constate que l'antagonisme entre la vérité et l'opinion a des racines profondes, fort éloignées de nous. Leur redécouverte vise à mettre en lumière des bases pour réfléchir à ces situations contemporaines, et élucider les origines de certains schèmes de pensée erronés.

L'antagonisme entre philosophie et politique, puis entre vérité et opinion, est longuement commenté dans le texte «Philosophy and Politics», le seul texte d'Arendt entièrement

consacré à la pensée platonicienne<sup>1</sup>. Une lettre qu'elle écrit à Karl Jaspers en 1956, au moment où elle rédige le manuscrit de *The Human Condition*, révèle tout l'intérêt qu'elle porte au conflit entre la philosophie et la politique, et par le fait même, l'importance des réflexions développées dans ce texte précoce. Ce conflit, fort ancien, sévit depuis le procès de Socrate, — ce qui laisse entendre qu'il perdure — et elle tente de le comprendre. Or, ce n'est que la voix de Platon qui a été entendue, ce que Socrate pensait des rapports entre philosophie et politique a été presque oublié<sup>2</sup>. Nous avons là un rappel clair de la nette distinction qu'elle établit entre le maître et l'élève, puis une justification implicite de son approche de Platon, qui n'hésite pas à infléchir, modifier ou contredire le texte au besoin. La question du conflit entre la philosophie et la politique lui tient davantage à cœur que le manuscrit qu'elle rédige, indique-t-elle à Jaspers, mais elle doit la laisser de côté<sup>3</sup>. Elle n'y reviendra jamais explicitement par la suite : le thème ne sera rappelé que sous la forme de brèves allusions dans ses écrits subséquents, mais certaines analyses générales sur la pensée platoniciennes seront récupérées, par exemple dans *The Human Condition*. Les réflexions sur le rapport de la vérité et de la *doxa* proposées dans «Philosophy and Politics» s'insèrent sur la trame de l'essai «Truth and Politics», texte qui inspire à son tour la critique de la politique contemporaine de «Lying in Politics».

Pour suivre adéquatement le fil du raisonnement d'Arendt sur les liens entre vérité et politique, un détour du côté du conflit antique entre la philosophie et la politique, exposé

---

<sup>1</sup> Plusieurs interprètes d'Arendt reconnaissent que ce texte est essentiel pour documenter les rapports entre le philosophe et le citoyen, puis le conflit de la philosophie et de la politique, bien qu'il n'ait jamais été publié de son vivant. Cf. Villa, D.R., 1999a. «The philosopher versus the citizen. Arendt, Strauss and Socrates», in *Politics, philosophy, terror, Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton ; Villa, D.R., 1999b. «Arendt and Socrates», in *Revue internationale de philosophie*, 2, 208, pp.241-257 ; Dolan, F.M., 2005. «Arendt on philosophy and politics», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), p.262 ; Bernstein, R.J., 2005. «Arendt on thinking», dans le volume précédent, p.280.

<sup>2</sup> Canovan rappelle que pour Arendt, Socrate incarne l'unité perdue de la pensée et de l'action, qui a été notamment mise en échec par Platon. Cette unité est symbolisée par le terme *logos*, qui signifie à la fois l'action et la pensée, et qui caractérisait la vie de la *polis* «pré-philosophique», à entendre, antérieure à Platon (Canovan, M., 1990. «Socrate or Heidegger ? Hannah Arendt's reflections on Philosophy and politics», in *Social Research*, 57, 1, p.142).

<sup>3</sup> Lettre 187, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 1<sup>er</sup> juil. 1956, p.401.

dans «Philosophy and Politics», s'avère indispensable : quelques appuis dans les notes de travail du *Journal de pensée* seront également utiles. Cette présentation occupera la première section du présent chapitre. Des comparaisons avec les portraits des rapports entre philosophie et politique proposés respectivement par Leo Strauss et Eric Voegelin seront instructives pour mettre en exergue la particularité de l'interprétation arendtienne, qui, nous le verrons, dénote certaines influences heideggériennes<sup>4</sup>. La seconde partie du chapitre présentera l'antagonisme de la vérité et de la politique, d'abord à partir des réflexions contenues dans «Philosophy and Politics», puis nous progresserons vers sa version contemporaine. En dépit des différences indéniables entre les termes modernes antiques et modernes de ce conflit, notre analyse démontrera qu'Arendt a trouvé dans sa lecture de Platon plusieurs appuis pour fonder sa réflexion.

### **Platon, le procès de Socrate, et le conflit entre la philosophie et la politique**

Le procès de Socrate, qui a ouvert le gouffre entre la philosophie et la politique, est non moins capital pour la pensée politique que ne l'est le procès et la condamnation de Jésus pour l'histoire de la religion, déclare Arendt (PP, p.73)<sup>5</sup>. Rappelons que le conflit de la

---

<sup>4</sup> Cf. Voegelin, E., 1957. *Order and history*. Volume 3. *Plato and Aristotle, s.l.*, pp.71-81.

<sup>5</sup> L'importance de ce thème est reconnue dans la littérature secondaire sur Arendt. Cf. Bernstein, 2005, p.280 ; Canovan, M., 1990, p.138 ; Caloz-Tschopp, M.-C., 2008. *Résister en politique, résister en philosophie : avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*, Paris, pp.55-56, qui souligne les liens entre ce thème et la réflexion sur le totalitarisme. Arendt se méfierait de la prééminence de la philosophie sur la politique d'abord en raison de l'hostilité des philosophes pour la politique, mais aussi en raison de la collaboration des intellectuels au régime nazi (p.55). Ces liens suggèrent une constante interaction, chez Arendt, entre le souci du présent et la lecture de la pensée grecque. Elle est en conflit avec des philosophes tout au long de son œuvre, c'est pourquoi elle trace «un parcours audacieux, novateur, inédit, qui déplace et refonde les liens entre politique et philosophie en les renversant et en les déplaçant». (Cf. Villa, D.R., 2005. «Introduction : the development of Arendt's political thought», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), p.17). L'un des philosophes avec lesquels elle se trouve constamment en conflit est Heidegger, souligne Canovan, que le «génie philosophique» n'a pas empêché de se rallier au nazisme (Canovan, M., 1994. *Hannah Arendt : a reinterpretation of her political thought*, Cambridge, p.255 ; Canovan, M., 1990, pp.136-137). Rappelons qu'Arendt a établi un parallèle direct entre l'ancien maître et Platon dans son hommage à Heidegger (cf. Chapitre 3). Par ailleurs, Canovan qualifie la présentation arendtienne du procès de Socrate et de ses conséquences pour la pensée de Platon et sur la tradition subséquente comme un «myth of a philosophical Fall». Ce récit implique que l'opposition de la pensée et de l'action dont

philosophie et de la politique serait mis en scène dans l'Allégorie de la caverne<sup>6</sup>. La condamnation de Socrate a soulevé des questions qui ont hanté Platon : il s'est demandé comment la philosophie peut se protéger et s'affranchir des affaires humaines<sup>7</sup>, et quelles sont les meilleures conditions pour l'activité philosophique (Concern, pp.428-429)<sup>8</sup>. Le procès de Socrate a conduit Platon à désespérer de la vie de la *polis*, et lui a insufflé une dévalorisation de la politique qui s'est répercutée sur toute la tradition. L'élève a aussi douté de la validité de certains enseignements de son maître. L'échec de Socrate à convaincre ses juges de son innocence et de ses mérites, qui étaient pourtant évidents aux yeux des jeunes citoyens athéniens, a conduit Platon à remettre en question la validité de la persuasion, le *peithein*, comme mode de discours politique par excellence (PP, p.73) : la rhétorique était tenue pour l'art politique véritable par les Athéniens (PP, p.74). Socrate a déclaré avoir agi pour le bien de la cité, mais celle-ci lui a fait comprendre qu'elle n'a nul besoin du philosophe (PP, p.74). Arendt, dans sa présentation, n'expose pas adéquatement la toile de fond du procès. Si les examens socratiques ont constitué un affront à la cité, c'est parce qu'ils ont remis en question le consensus civique sur la justice, de même que les mythes (*muthoi*), les opinions (*doxai*) et les lois (*nomoi*) sur lesquels s'appuie la cité. En discréditant les sources traditionnelles de la justice, Socrate a ébranlé les fondements de la *polis* et fragilisé l'allégeance des citoyens à son mode de vie. La condamnation judiciaire de Socrate par la majorité de la cour athénienne a ébranlé la

---

a souffert la tradition de pensée occidentale n'est pas inévitable. Elle ne serait peut-être pas survenue si les choses avaient été différentes, mais l'une et l'autre pourraient retrouver un état d'harmonie, comme en témoignent les commentaires d'Arendt sur Kant, puis Karl Jaspers, dont elle souligne la capacité de penser politiquement (Canovan, M., 1994, pp.258-259 ; Canovan, M., 1990, pp.142 ; 149).

<sup>6</sup> Cf. Abensour, M., 2007. «Against the sovereignty of philosophy over politics : Arendt's reading of the cave allegory», in *Social research*, 74, 4, p.960.

<sup>7</sup> F.M. Dolan propose une curieuse interprétation : l'image de Platon comme philosophe qui souhaite rendre la politique sécuritaire pour la philosophie, aux dépens de la démocratie, serait une projection de la désillusion d'Arendt face à la vie académique (Dolan, F.M., 2005, p.263).

<sup>8</sup> Le texte «Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought» (publié dans *Essays in Understanding. 1930-1954*, Kohn, J. éd., pp.428-447) fait partie d'un groupe d'ébauches présentées lors de conférences à la American Political Science Association en 1954. Arendt estime que les questions soulevées par Platon ont trouvé des réponses adéquates au fil des siècles, dans d'autres philosophies (Concern, pp.428-429). Ces réponses postérieures s'accordent sur les points suivants : la paix est le plus grand bien pour la communauté, la guerre civile est le pire des maux et la permanence est le meilleur critère pour juger les formes de gouvernement (p.429).

confiance de Platon quant à la capacité de la politique démocratique de révéler le bien et le juste : il en a conclu qu'elle prône l'apparent au détriment du vrai. Platon aurait répondu à l'inculpation socratique en traduisant Athènes en procès. Ainsi, Athènes, la *polis* grecque exemplaire, est décrite comme hostile à la vraie philosophie et à sa quête d'une vérité globale. Contre l'accusation de corruption des mœurs levée contre la philosophie, Platon a affirmé que les vrais philosophes ont grandement bénéficié à leurs cités d'origine, et sont indispensables pour leur combat pour réaliser la justice<sup>9</sup>.

Selon Arendt, le sort de Socrate aurait révélé à Platon la profondeur de l'incompatibilité entre le *peithein* et le *dialegesthai*. Le discours philosophique est désigné par le terme *dialegesthai*, apparenté à la vérité et adapté au discours à deux. Le *peithein* est le mode de discours qui permet de s'adresser à la multitude (PP, p.79). Bien qu'Arendt ne l'indique pas dans le texte, ces distinctions s'appuient vraisemblablement sur la lecture d'Aristote, ainsi que le suggère une note de travail (cf. *JPI*, XVII, 16, juil. 1953, pp.443-445)<sup>10</sup>. Chez Platon, poursuit Arendt, la vérité serait toujours contraire à l'opinion, la *doxa*, qui est synonyme d'illusion<sup>11</sup>, et ce, même lorsque Platon ne la mentionne pas explicitement (PP, p.74). En revanche, pour Socrate, les résultats de la dialectique ne sont pas opposés à la *doxa* (PP, p.80).

---

<sup>9</sup> McCarthy, M.H., 2012. *The political humanism of Hannah Arendt*, Lanham, pp.127-129. L'auteur précise également que la philosophie politique platonicienne, qui s'est édifiée dans un contexte hautement polémique, a deux buts, qui se recoupent. D'abord, dénoncer les préjugés politiques, qui sont des obstacles à la découverte de la vérité philosophique. Ensuite, défendre la philosophie authentique en tant que remède le plus fiable contre les maux persistants et intraitables de la cité. La résistance de la cité à la vérité est souvent présentée comme la cause majeure de son désordre interne chez Platon.

<sup>10</sup> Cette note, qui présente ces distinctions, s'appuie sur la *Rhétorique* d'Aristote.

<sup>11</sup> Dans une note au *Journal de pensée* d'août 1952 (*JPI*, X, 5, pp.255-256) qui porte sur la *République*, Arendt relève quelques caractéristiques de la *doxa*. Elle se situe entre l'*epistème* et l'*agnoia* (l'ignorance ou l'incompréhension). Le *doxaston* (qui désigne l'opiné) se trouve entre l'*on* de l'*epistème* et le *mê on* de l'*agnoia*, c'est quelque chose qui participe à la fois à l'être et au non-être, sans être l'un ou l'autre dans sa forme «pure» (cf. *République*, 478d-e). C'est dans cet espace intermédiaire, précise Arendt, que se situent les nombreuses choses humaines qui existent, qui n'ont pas toujours le même aspect. Dans ce monde de perspectives, tout est *doxaston*, et c'est la *doxa* qui gouverne (p.256).

Dans une note de travail de 1955, Arendt précise ces réflexions en s'appuyant sur un passage du *Sophiste* (233), où sont opposées les figures du sophiste, «celui qui ne sait pas», mais donne l'impression de savoir, puis du philosophe, «celui qui sait»<sup>12</sup>. Platon n'aurait pas eu la capacité de Socrate de découvrir les vérités dissimulées dans le «bavardage». Ceci requiert l'examen des *doxai*, car toute *doxa* n'est pas nécessairement une «opinion vraie» (*JP2*, XXI, 1, janv. 1955, p.705). Platon a préféré tracer une opposition bien nette entre la vérité, qui est une, et la multiplicité des opinions, précise-t-elle dans une autre note (*JP1*, XVII, 12, juil. 1953, pp.440-441). Dans ses écrits, Arendt n'expose pas ce raisonnement, qui permettrait pourtant de justifier sa position. Elle le fait dans cette autre note, sur laquelle plane une influence heideggérienne :

La transformation de l'*alêtheia* en *orthotês* : dans le vivre-ensemble de la *polis*, la *doxa* apparaît comme l'aspect qui m'est donné en particulier. La «bonté» de la *polis* dépend de l'adéquation de ma façon d'«exprimer» ma *doxa* ou de la justesse avec laquelle je traduis l'apparence visuelle en *logos* : *phronesis*. C'est là la conception socratique de la vérité par rapport à Platon où l'*orthotês* apparaît comme l'adéquation des mesures (*JP2*, XXI, 45, mai 1955, p.725).

Nous avons ici un premier indice de la parenté heideggérienne de l'opposition de la vérité et de la *doxa*, qui n'est pas assumée dans l'œuvre publiée. Rappelons que ce cadre interprétatif a été important dans sa lecture de l'Allégorie de la caverne<sup>13</sup>. Dans la note citée, tant la vérité que la *doxa* sont envisagées dans un rapport d'adéquation. Dans le premier cas, il s'agit de l'adéquation de la *doxa* avec la perception du monde propre à chacun, dont résulte la *phronesis*<sup>14</sup>. Dans le deuxième cas, l'adéquation rend la vérité équivalente à l'application de mesures. Si, chez Arendt, le philosophe rejette la *doxa*, il ne peut parvenir à la *phronesis*, car il refuse la vérité qui lui est inhérente. Nous avons ici une esquisse des raisons théoriques sous-jacentes à son refus d'accorder à Platon une

---

<sup>12</sup> Platon, *Sophiste*, in Platon. *Œuvres complètes*, Brisson, L., dir., Cordero, N.L., trad., Paris (2008).

<sup>13</sup> Cf. infra pour une discussion sur la *doxa* et la vérité qui met en parallèle la lecture d'Arendt et l'interprétation heideggérienne.

<sup>14</sup> Dans une note relative à l'*Hippias majeur* (*JP2*, XXIII, 14, printemps 1960, p.804), Arendt relève le passage 281c où Hippias répond, à la question qui vise à déterminer pourquoi les *sophoi* se sont pour la plupart éloignés de la politique, que c'est parce que la *phronesis* leur fait défaut.



reconnaissance de la *phronesis* : ces motifs ne sont pas précisés dans «Philosophy and Politics» ou dans l'œuvre publiée.

Arendt oppose le *sophos*, qui serait le sage qui gouverne, au *phronimos*, que la perspicacité dans le monde commun à tous rend apte au politique. Cette capacité serait entièrement étrangère à l'amour de la sagesse, la philosophie (PP, pp.75-76). Aristote a reconnu cette distinction<sup>15</sup>, contre Platon, qui ne voyait pas d'incompatibilité entre le souci du philosophe pour les choses éternelles et un éventuel rôle politique (PP, p.76). Socrate a été le premier à franchir la limite que la cité avait imposée au *sophos*, précise Arendt (PP, p.77), parce qu'il souhaitait rendre la philosophie utile à la politique (PP, p.91). Dans un commentaire au *Journal de pensée*, elle a attribué ce souci au philosophe qui revient dans la caverne : mais elle a rejeté cette possibilité<sup>16</sup>. Platon aurait tenté d'unir *phronesis* et *sophia*, mais cette entreprise se serait effectuée au détriment de la première, qu'Arendt envisage d'une manière distincte, comme Aristote chez les anciens et Heidegger du côté des modernes. Si celui-ci récupère la distinction aristotélicienne, c'est afin d'«éviter à tout prix» que l'ontologie soit «contaminée» par une conception pratique du bien. Il a d'ailleurs reproché à Platon d'avoir confondu les fonctions pratique et ontologique du Bien dans la *République*<sup>17</sup> : nous pouvons reconnaître là certains postulats de la lecture arendtienne. L'union de la *phronesis* et de la *sophia* qu'Arendt estime malsaine chez Platon est tout à fait acceptable dans l'entreprise socratique de réunir la philosophie et la politique<sup>18</sup>. En plus de dénoter une influence heideggérienne, son refus d'imputer à Platon une véritable reconnaissance de la *phronesis* répond à des motivations

---

<sup>15</sup> Elle indique des passages de l'*Éthique à Nicomaque*, 1140 a25-30 ; 1141 b4-8.

<sup>16</sup> Cf. Chapitre 5, où est citée une note de travail qui attribue ce rôle au philosophe dans l'Allégorie de la caverne.

<sup>17</sup> Gonzales, F.J., 2009. *Plato and Heidegger : a question of dialogue*, University Park, pp.30-32.

<sup>18</sup> Concernant le texte «Philosophy and Politics», Taminiaux a formulé un commentaire intéressant sur l'usage de l'*Éthique à Nicomaque* chez Heidegger, puis chez Arendt par la suite : «Tout se passe comme si là où Heidegger cherchait, dans l'*Éthique à Nicomaque*, de quoi se réapproprier Platon aux fins d'une analyse existentielle, Arendt cherchait de quoi se réapproprier Socrate à l'encontre de Platon, aux fins d'une analyse des fondements anthropologiques du *bios politikos* et de l'aveuglement du *bios theoretikos* à leur égard» (Taminiaux, J., 1992. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, pp.224-225).

théoriques : il est indispensable pour maintenir intact son récit de la transformation tyrannique de la politique dans la pensée politique platonicienne. Selon Arendt, en érigeant le *bios theretikos* contre le *bios politikos*, Platon a dissimulé, voire réprimé, la phénoménalité du domaine politique, il a substitué la *poiesis* à la *praxis*<sup>19</sup>.

L'opposition du *phronimos* et du *sophos* relève d'une logique similaire à la distinction des deux modes de discours, le *dialegesthai* et le *peithein*. S'il s'avère indispensable de les distinguer, c'est en raison du caractère coercitif inhérent à la vérité : elle ne peut faire l'objet de persuasion. On ne peut persuader qu'avec l'opinion (cf. *JPI*, XVI, 20, juin 1953, pp.424-425)<sup>20</sup>, précise Arendt, qui se réfère au *Phèdre* (260a)<sup>21</sup>. C'est pourquoi Socrate, qui s'est adressé à ses juges avec la dialectique, n'a pas été en mesure de les convaincre<sup>22</sup>. Sa vérité a été considérée comme une opinion parmi tant d'autres (PP, p.79), comme cela se produit dès que le philosophe tente de porter ses préoccupations à l'attention de ses concitoyens (PP, p.78), par exemple, lorsqu'il revient dans la caverne après son séjour dans le ciel des Idées. Si la vérité perd son caractère distinctif lorsqu'elle est exposée à la foule, c'est parce qu'il n'existe pas de marque visible qui permette de la distinguer hors de tout doute de sa concurrente, l'opinion (PP, p.78). Ainsi, le philosophe, en raison de la vérité qu'il possède, n'est pas en sécurité dans la cité (PP, p.75). L'hypothèse arendtienne de l'incapacité de la vérité à susciter la conviction repose vraisemblablement sur le lien entre la vérité, qui provient de la contemplation, et le registre de la vision, mis en évidence dans sa lecture de l'Allégorie de la caverne (cf. *JP2*, XX, 43, nov. 1954, pp.694-

---

<sup>19</sup> Taminioux, J., 1996. «*Bios politikos* and *bios theoretikos* in the phenomenology of Hannah Arendt», in *International journal of philosophical studies*, 4, 2, Moran, D., trad., p.220.

<sup>20</sup> Arendt précise que persuader implique de parvenir à imposer sa perspective sur toutes les autres. Cette perspective, c'est l'opinion «sous sa forme véritable», l'expression du *dokei moi*. Elle ajoute que le terme *politeuein* implique que chaque chose a plusieurs aspects. L'art oratoire, ajoute Arendt est une *techné*, et la *techné politike*, précise-t-elle, n'est pas l'art de gouverner, mais de persuader, *peithesthai* (*JPI*, XVI, 20, juin 1953, pp.424-425).

<sup>21</sup> Dans ce passage, Phèdre dit à Socrate qu'il est «nécessaire, pour celui qui se destine à devenir orateur, d'apprendre non ce qu'il en est réellement du juste, mais ce qui semble tel au grand nombre, qui doit juger ; ni ce qui est réellement bon ou beau, mais ce qui semblera tel. Car c'est de l'opinion que procède la persuasion, certainement pas de la vérité» (Platon, *Phèdre*, in *Platon. Oeuvres complètes*, Brisson, L., dir., trad., Paris (2008)).

<sup>22</sup> Dans cette note, elle se réfère à *Apologie*, 17d-18a.

695)<sup>23</sup>. Puisque ce n'est que la minorité éclairée qui est sensible à la coercition propre à la vérité, Platon a dû inventer un dispositif ingénieux pour contraindre le grand nombre à s'y soumettre, un stratagème qui permette de «persuader» en évitant le recours à la violence physique : les mythes de l'au-delà. Ainsi, pour Arendt, «l'Apologie révisée» proposée dans le *Phédon* est plus persuasive que l'*Apologie de Socrate* parce qu'elle se conclut sur une description du jugement que subissent les âmes après la mort (cf. *Phédon*, 113d-114d)<sup>24</sup>. Elle a pu s'appuyer aussi sur le *Gorgias* (517 ; 523), cité dans une note de travail (*JPI*, XVI, 15, juin 1953, p.). Il s'agit, pour Platon, de démontrer qu'il est préférable de mener une existence vertueuse (cf. PP, pp.74 ; 79-80)<sup>25</sup>.

C'est son inquiétude face au risque qui pèse sur le philosophe dans la cité, incarné par le sort de Socrate (cf. *LM*, p.81), qui a conduit Platon à dénoncer furieusement la *doxa* et à envisager une stabilisation des affaires humaines par le recours à des standards absolus (cf. PP, p.74)<sup>26</sup>. Ceci est possible par l'instrumentalisation des Idées (cf. PP, pp.75 ; 77-78), qui confèrent au roi-philosophe son pouvoir coercitif (*Authority*, p.109 ; cf. Chapitre 7). Cette remise du pouvoir aux philosophes ne manquerait pas d'être contestée par la foule, car s'il est vrai, comme le proclame le sens commun, que le philosophe ne sait pas ce qui est bon pour lui, il saura encore moins ce qui est dans l'intérêt de la cité (cf. PP, p.75), car il ne possède pas la *phronesis*. Selon Arendt, les Grecs estiment que la philosophie, avec son souci exclusif de la vérité, conduit ses adhérents hors de la *polis* et les rend inaptes pour celle-ci (PP, p.76).

---

<sup>23</sup> Cf. Chapitre 5. Dans une note de travail de 1954, Arendt pose que l'*idea* est associée à l'*aletheia*, à son tour réduite à l'*orthotes*, qui érige les Idées en normes. Parce que l'*idea* est *eidos*, elle ne peut qu'être vue, d'où son incapacité à convaincre : elle ne peut être démontrée par les *logoi* (*JP2*, XX, 43, nov. 1954, pp.694-695).

<sup>24</sup> Ce sont vraisemblablement les extraits auxquels se réfère Arendt : elle ne les mentionne pas directement. Platon, *Phédon*, in *Platon. Oeuvres complètes*, Brisson, L., dir., Dixsaut, M., trad., Paris (2008).

<sup>25</sup> Cf. Chapitre 7. Le caractère tyrannique de la vérité et son affinité avec la violence sont soulignées à quelques moments dans les écrits d'Arendt. Cf. notamment PP, pp.79-80 ; *Authority*, pp.107-108 ; 134 ; *OR*, pp.185-186 ; 196).

<sup>26</sup> Si la *sophia*, qui correspond à la philosophie, se situe à l'extérieur de la caverne, elle s'impose également aux affaires humaines, qui se déroulent à l'intérieur, peut-on lire dans le *Journal de pensée* (*JPI*, XIX, 11, sept. 1953, p.495).

Fondamentalement, la nette différence entre la vérité et l'opinion qu'Arendt reconnaît chez Platon, et qui a été assimilée par la tradition subséquente, tient à leurs points de départ respectifs. La vérité du philosophe se situe dans le *thaumazein*, l'émerveillement philosophique, une expérience éminemment solitaire, à la fois étrangère et opposée au domaine des affaires humaines (cf. PP, pp.99-100 ; HC, p.20 ; Tradition, p.25), et donc, au sens commun (PP, p.95), tandis que la *doxa* prend racine dans le politique. L'expérience philosophique se traduit par des questions insolubles, et le philosophe, lorsqu'il retourne dans la caverne, n'a pas de *doxa* clairement définie, qu'il puisse opposer aux autres opinions, car la vérité, contrairement à la *doxa*, «n'a pas de perspective», écrit Arendt dans le *Journal de pensée* (JPI, XIII, 4, jan. 1953, p.326). Le philosophe est donc tenté de s'exprimer en termes de non-sens, ou de tourner le sens commun sur sa tête (PP, p.100) : le conflit entre la pensée et le sens commun était inévitable. La désorientation du philosophe qui retourne dans la caverne après son séjour dans le ciel des Idées illustre ce conflit, mais elle est directement liée à l'émerveillement philosophique (cf. Chapitre 5 ; cf. JPI, XIX, 11, sept. 1953, p.495). F.M. Dolan corrige Arendt : l'émerveillement philosophique est aussi le point de départ de la philosophie pour Socrate et Aristote, et il concerne la philosophie comme questionnement continu. La différence entre Platon et Socrate tient à ce que le premier a choisi de prolonger la contemplation, alors que le second a inséré l'étonnement philosophique dans les affaires humaines : c'est ainsi qu'il a harmonisé philosophie et politique chez Arendt<sup>27</sup>.

Dans «Philosophy and Politics», Arendt précise que le *doxadzein*, dont la figure emblématique est Socrate<sup>28</sup>, est propre au monde politique parce qu'il concerne la

---

<sup>27</sup> Dolan, F.M, 2005, pp.269-270.

<sup>28</sup> Comme le remarquait B. Cassin (cf. Chapitre 2), Arendt décrit un Socrate qui s'apparente fort aux sophistes, à la différence, essentielle, qu'il reconnaît un rapport étroit entre *doxa* et vérité : le rapprochement avec les sophistes ne signifie pas pour autant qu'Arendt nie le but moral de l'activité socratique. Ce Socrate, note Dolan, est opposé à la moralité platonicienne de la «fidélité individuelle à l'ordre naturel tel qu'incarné dans l'État juste, aux racines philosophiques». Cette moralité équivaut, pour Arendt, à la tyrannie de la vérité. Il souligne une autre particularité de la lecture arendtienne : elle rapproche Aristote de Socrate sous le rapport de l'émergence de la vérité par la mise en commun des *doxai*, qui prend appui sur l'amitié civique (Dolan, F.M, 2005,

pluralité des hommes (PP, p.99)<sup>29</sup>. La *doxa* est la formulation, en discours, des choses telles qu'elles apparaissent à l'individu, du *dokei moi*<sup>30</sup> et, de ce fait, elle n'est pas nécessairement valide pour tous (PP, p.80)<sup>31</sup>. Le *doxadzein* concerne donc la pensée, ce

---

pp.265-267). Villa situe sur un autre plan le caractère idiomatique du Socrate arendtien. Il estime qu'Arendt serait «anti-socratique» même lorsqu'elle semble la plus socratique. Dans «Philosophy and Politics», elle soumet l'activité de Socrate à la tâche de rendre la démocratie athénienne plus belle, mais cet appel est celui que lance Périclès à ses concitoyens dans l'Oraison funèbre, et qu'elle relève dans *The Human Condition* (cf. Chapitre 7 de la présente thèse). La rencontre de la philosophie et de la politique qu'elle opère à travers la figure de Socrate implique de placer son activité philosophique au service de l'esthétisme péricléen, foncièrement «viril» et civique. Ceci a pour effet de reléguer aux oubliettes l'appel socratique à l'intégrité morale, qui s'exprime dans sa négativité. Il devient le «serviteur du sens commun des citoyens», et il n'incarne que la maïeutique (Arendt n'évoque pas les deux autres images de Socrate qu'elle décrira plus tard, celles du taon et de la torpille ; cf. Chapitre 9 de la présente thèse). Ainsi, la passion morale de Socrate, qui est de prendre soin de l'âme et d'éviter l'injustice, passe pratiquement inaperçue. Il s'agit d'amenuiser le féroce esprit agonal en rendant les citoyens amis. La socratique dialectique vise également à rendre le monde plus beau et à rendre les citoyens plus conscients de sa richesse et de sa variété, et du fait qu'ils partagent un monde commun, qui est à la base de leurs *doxai* individuelles. C'est la dimension esthétique qui, pour Villa, compte en premier lieu dans la dialectique socratique chez Arendt, plutôt que la dimension morale, comme c'est le cas chez Nietzsche. C'est d'abord la richesse du monde phénoménal qui est révélée à travers les conversations entre amis, et c'est à la nécessité de rendre le monde plus beau que répond cette dialectique (Villa, D.R., 1999b, pp.243 ; 245-246 ; 251 ; 253). Pour Taminiaux, l'exemple de Socrate, chez Arendt, est révélateur de la fragilité du monde public de l'action : il invite à en prendre la mesure. Il enseigne l'excellence ou la vertu politique en tant qu'elle s'incarne dans la *phronesis*. (Taminiaux, J., 1992, pp.222-223).

<sup>29</sup> Si le questionnement socratique est le plus grand *agathon* que la *polis* puisse expérimenter, c'est parce qu'il est garant de la pluralité, précise Arendt en se référant à l'*Apologie de Socrate* (30). L'enquête socratique «réduit à nouveau le grand nombre en individus !, en même temps qu'il détruit l'apparence par laquelle le grand nombre devient foule» (JP2, XXII, 39, début 1958, p.782).

<sup>30</sup> Étienne Tassin propose que les *dokei moi* sont des jugements. C'est dans leur expression que réside l'affirmation d'une communauté du monde, et d'une humanité commune (cf. Tassin, É., 1999. *Le trésor perdu. Hannah Arendt. L'intelligence de l'action politique*, Paris, p.57).

<sup>31</sup> Brennan, A. et Malpas, J., 2011. «The space of appearance and the space of truth», in Yeatman, A., Hansen, P. et alii, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, p.43. Les auteurs soulignent que le perspectivisme arendtien n'est pas un relativisme, qui est un facteur d'intolérance et d'oppression (cf. p.49). Il ne nie pas la vérité, l'objectivité et la factualité en soutenant que l'opinion de chacun dépend de sa position et de ses actions dans le monde (p.43). Mais Arendt n'a pas développé une analyse suffisante de cette forme de vérité «communicative» (car elle s'édifie en négatif, contre les critères de la vérité «éternelle» ; p.45). Elle se rapporte cependant à l'équation de l'être et de l'apparaître, et implique que dès que l'individu agit ou apparaît, il le fait en accord avec la vérité. À notre avis, Arendt, a du faire des entorses à cette conception, puisque toutes les opinions ne se valent pas, comme elle le remarque elle-même (cf. infra sur l'opinion fautive), ni toutes les actions (cf. par exemple HC, p.323 ; History, p.87, sur les risques associés au potentiel de dissémination de l'action et à son

qui n'est pas le cas du *thaumazein*. Ce *pathos*, écrit Arendt, paraît suspect aux yeux de la cité (PP, p.100), et l'Allégorie de la caverne nous apprend que l'expérience de l'éternel ne peut être communiquée, elle est *arrheton* (HC, p.20 ; History, pp.46-47). En revanche, l'opinion présume la présence des autres, réelle ou imaginaire, et se rapporte toujours au monde : elle est la forme sous laquelle la pensée, issue d'une délibération intérieure, lui est communiquée<sup>32</sup>. Si l'individu ordinaire peut expérimenter une certaine forme de contemplation, comme le suggère la récurrence du motif de la vision dans l'Allégorie de la caverne, il est en revanche incapable de soutenir le *thaumazein*. Il ne peut donc que formuler des opinions à propos des choses que seul le philosophe peut connaître : c'est ce en quoi consiste le *doxadzein* pour Platon (cf. PP, 95-96 ; 100 - 101 ; Authority, pp.114-115)<sup>33</sup>.

Pour Arendt, c'est dans la *doxa* que réside la vérité. Cependant, elle n'explique pas pourquoi elle est convaincue que l'une et l'autre sont étroitement liées, ni sous quel rapport. Des commentaires au *Journal de pensée* peuvent éclairer ces liens manquants. La *doxa* n'est pas une opinion infondée, mais «l'expression du *dokei moi*, qui propose un seul aspect des choses — non le tout — mais elle n'est pas une apparence» (JPI, XVI, 20, juin 1953, p.425). «Dans chaque *doxa*, c'est le monde qui se révèle, mieux, le monde ne se manifeste que dans la *doxa*» (JPI, XVII, 3, juil. 1953, p.433 ; cf. également XVII, 12, juil. 1953, pp.440-441). Platon aurait ouvert un abîme entre *phainesthai*, qui désigne «ce qui se manifeste en général» et *dokei moi*, la perspective propre à chacun, à entendre, sa

---

caractère processuel ; cf. Chapitre 7), mais les unes et les autres sont rattachées au domaine public, qui ne peut donc être garant, en lui-même, de la vérité.

<sup>32</sup> Cf. Chapitre 9.

<sup>33</sup> C'est la réponse socratique à l'étonnement philosophique, souligne Dolan. Affranchi de son mutisme, cet étonnement suscite une discussion, un questionnement qui implique tous les individus, rendus égaux, et qui porte sur ce qui leur apparaît. L'étonnement philosophique rencontre ainsi le «pluralisme anarchique» du politique. Il souligne cependant que le penseur politique socratique est apolitique, parce qu'il approche l'opinion publique, de loin, comme quelque chose qui doit être soumis à examen, justifiée et améliorée, et non acceptée d'emblée parce qu'elle exprime le sens commun (Dolan, F.M., 2005, pp.169-170 ; 172). Nous verrons au Chapitre 9 qu'en dépit de l'enthousiasme d'Arendt pour le rôle politique de Socrate, elle exprimera une plus grande réserve dans ses écrits tardifs.

vision des choses telles qu'elles sont. Le *politiquein* authentique réside dans la communication vivante et réciproque de la *doxa*. Là où une *doxa* tente de supprimer les autres, ou de se surimposer sur elles, apparaît le profil du tyran, ou du démagogue (*JPI*, XVI, 20, juin 1953, p.425). Si ces éléments précisent les réflexions d'Arendt telles qu'elles s'expriment dans «Philosophy and Politics», ils ne sauraient suffire, seuls, à expliquer pourquoi elle estime que la *doxa* et la vérité ont partie liée.

La valorisation de la *doxa* chez Arendt est dirigée contre Platon, comme l'indiquent clairement ses notes de travail, mais elle prend également Heidegger comme cible. Mais le thème de la vérité et de la *doxa* révèle une relation théorique paradoxale d'Arendt à la pensée heideggérienne, car en dépit de ses critiques, elle s'approprie tour à tour les deux conceptions de la vérité qu'il développe en regard de la pensée de Platon. Chacune de ces conceptions sert des objectifs particuliers : nous avons évoqué la récupération de la vérité envisagée comme adéquation, mise en œuvre dans la lecture arendtienne de l'Allégorie de la caverne. Elle l'utilise contre Platon, l'accusant d'avoir déformé le politique à des fins philosophiques (cf. Chapitre 5). Quant à la seconde présentation, la vérité comme dévoilement, Arendt se l'approprie : rappelons que Heidegger a reproché à Platon de l'avoir rejetée, au profit de la vérité comme adéquation. Arendt applique la vérité comme dévoilement à la compréhension de la *doxa*<sup>34</sup>, et lui assigne Socrate comme porte-parole. Ceci est contraire aux intentions de Heidegger, mais là où elle s'accorde avec lui, c'est en affirmant que la vérité correspond à la phénoménalité de l'apparence. Pour Arendt, celle-ci se manifeste sous la forme de la *doxa*. Elle renverse le langage métaphysique de Heidegger en une phénoménologie de l'action et en une valorisation ontologique de la «surface» (cf. Chapitre 7)<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Brennan, A. et Malpas, J., 2011, p.47. Cf. également Tchir, T., 2011. «*Daimon* appearances and the heideggerian influence in Arendt's account of political action», in Yeatman, A., Hansen, P. *et alii*, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York.

<sup>35</sup> Assy, B., 2008. *Hannah Arendt. An ethics of personal responsibility*, Frankfurt am Main, pp.41-42.

Si Arendt s'oppose à Heidegger en rapprochant la vérité comme dévoilement de la *doxa*, c'est parce que celui-ci maintient l'opposition platonicienne de l'*aletheia* et de la *doxa*. Chez Heidegger également, opinion rime avec perversion ou distorsion : au mieux, elle est un «aspect», ce qui paraît, elle n'a pas de lien avec la vérité<sup>36</sup>. La *doxa* fait obstacle au dévoilement de la vérité. Elle se cristallise en positions répétitives, puis menace de recouvrir la vérité dès qu'elle est dévoilée : c'est pourquoi il faut combattre la *doxa*<sup>37</sup>. C'est ce qui a conduit Socrate, Platon et Aristote à lutter contre la sophistique et la rhétorique, souligne Heidegger. C'est la possibilité de mise à découvert de la vérité, donc de l'être, qui était en jeu. Aristote, dans *l'Éthique à Nicomaque*, prend cette entreprise en charge en explorant plusieurs «manières-d'être-dans-la-vérité». Suivant Aristote et Platon, Heidegger a pris le parti du *bios theretikos*, qui serait la plus haute possibilité du *Dasein*<sup>38</sup>, et c'est afin de lui répliquer qu'Arendt réconcilie la vérité et l'opinion, en envisageant la vérité comme *doxa*<sup>39</sup>.

Dans *The Human Condition*, elle souligne l'émergence de deux modes de vie, en réponse à cette incompatibilité de la philosophie et de la politique. Le *bios theoretikos* décrit l'activité du philosophe, il est le domaine de l'Un. Le mode de vie du citoyen, qui est

---

<sup>36</sup> Cf. Assy, B., 2005. «Hannah Arendt's *doxa* glorifying judgment and exemplarity. A potentially public space», in *Veritas. Revista de Filosofia*, 50, 1, p.6. Si Assy appuie sa lecture essentiellement sur le *Sophiste* et *Introduction à la métaphysique*, Villa considère des écrits postérieurs, et précise que la présentation de la compréhension grecque de l'être comme apparence chez Heidegger révèle «le pouvoir ontologiquement constitutif de la *doxa*». Ceci confirmerait le statut de la *doxa* comme forme de vérité, qui fonde la réalité supérieure du domaine public, que Platon a rejetée et reléguée aux ombres de la caverne» (cf. Villa, D.R., 2008a. *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, David, C. et Munnich, D., trads., p.284).

<sup>37</sup> Cependant, l'auteur note, de manière intéressante, que l'opinion chez Arendt est aussi présentée, dans le cadre de ses développements sur la sphère publique et l'action, dans son association à la gloire et à la renommée, puis dans un sens de «semblance», qui l'éloigne de la vérité, ce qui est compatible avec la lecture de Heidegger, mais contradictoire avec sa propre promotion de l'opinion comme coïncidence avec la vérité (voir le présent chapitre infra, où l'opinion peut être présentée comme illusion chez Arendt) ; Assy, B., 2008, pp.41-42 ; cf. p.145.

<sup>38</sup> Taminiaux, J., 1992, pp.15 ; 20-21.

<sup>39</sup> Assy, B., 2005, pp.7-8 ; 10.



pluriel, est le *bios politikos* (cf. *HC*, p.20)<sup>40</sup>, mais Arendt réserve une place essentielle à l'intérieur de celle-ci à l'individu particulier. Cette distinction, qui correspond approximativement au couple *vita contemplativa* et *vita activa*, présenté au début de l'ouvrage, est tout à fait essentielle à l'argument global que développe Arendt. Depuis Platon, le *bios theoretikos* a préséance sur la vie active, au détriment de l'action politique (cf. *HC*, pp.14 ; 16-17). La «réorganisation utopique» de la vie de la politique qu'elle impute à Platon est scandée par la perspective du philosophe, et n'a d'autre but que de rendre possible son mode de vie (cf. *PP*, pp.92 ; 94)<sup>41</sup>. Ce thème du règne de l'Un dans la pensée politique platonicienne apparaît chez Karl Popper, dans *The Open society and its enemies*. Chez Platon s'incarnerait un «holisme politique», — une «théorie organique de l'État» — qui serait lié au collectivisme tribal et prendrait racine dans sa nostalgie face à l'unité perdue de la vie tribale<sup>42</sup>.

Notons qu'Arendt s'est souvent déclarée hostile à la philosophie politique : cette attitude s'explique par les distinctions conceptuelles que nous venons d'évoquer. La notion de «philosophie politique» nous reconduirait au «préjugé platonicien» contre le politique, puisqu'elle implique que le politique soit évalué à l'aune de la philosophie, c'est-à-dire à partir de l'attitude négative du philosophe à l'égard des affaires humaines, qui s'incarne dans l'Allégorie de la caverne (cf. *PP*, pp.92 ; 94)<sup>43</sup>. Mais le repli sur soi, l'*apolitia* de la

---

<sup>40</sup> Cf. Chapitre 7. Voir Buckler S., 2011. *Hannah Arendt and political theory : challenging the tradition*, Edinburgh, pp.16-18.

<sup>41</sup> R. Beiner souligne qu'Arendt n'est ni la première, ni la seule à avoir envisagé une opposition nette entre la *praxis* et la théorie antique, qui justifierait une préférence pour la politique. Dans la pensée moderne, on la rencontre chez Machiavel, Rousseau, puis Nietzsche (où elle culmine dans l'opposition entre Platon et Thucydide proposée dans le *Crépuscule des Idoles*) et Heidegger (notamment dans la «Lettre sur l'humanisme» et «Introduction à la métaphysique»). Beiner, R., 1990. «Hannah Arendt and Leo Strauss. The uncommenced dialogue», in *Political Theory*, 18, 2, p.239.

<sup>42</sup> Popper, K.R., 1945a. *The Open society and its enemies*, Princeton - New Jersey, 5<sup>e</sup> éd. (1966), pp.80-81. «(...) Plato's theory was one of the organic theory of the state, even if he had not sometimes spoken of the state as an organism. (...) the disease of the state, the dissolution of its unity, corresponds to the disease of the human soul, of human nature (p.81)».

<sup>43</sup> Cf. Chapitre 5. Abensour souligne que pour Arendt, l'expression «philosophie politique» laisse croire à une affinité d'essence entre la philosophie et la politique, alors que ce sont précisément

philosophie, révélerait son échec face à la politique. L'objectif de cette indifférence envers le monde de la cité est de protéger le philosophe de l'hostilité des citoyens : elle s'est transmise à la tradition (PP, pp.91-92)<sup>44</sup>.

Dans une conférence présentée à la même époque que «Philosophy and Politics», intitulée «Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought» (1954), Arendt appelle à la constitution d'une «nouvelle philosophie politique», dont la base serait les affaires du monde elles-mêmes (Concern, pp.445-446). Sa position peut être interprétée comme une assimilation, inconsciente, de la posture platonicienne. Car cette nouvelle philosophie politique n'implique pas un rejet de la philosophie : mieux, ce sont les philosophes qui détiennent la clé de ce renouveau. Cependant, ils doivent désigner les affaires humaines, plutôt que les choses éternelles, en qualité d'objets du *thaumazein* (PP, p.103). Par cette suggestion, Arendt semble indiquer que c'est le philosophe, en vertu de son accès à la connaissance, de son savoir particulier, qui serait le plus à même de mettre fin au désordre — pour employer une terminologie voegelinienne —, mais que cette connaissance devrait porter sur les choses pratiques, politiques, qu'elle devrait se «transformer» en *phronesis*, selon sa conception particulière de ce thème. La philosophie politique devrait être une réflexion pratique sur le politique, non une simple collection des textes des grands penseurs.

---

deux activités distinctes, deux formes de vie qui sont en tension (Abensour, M., 2006. *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, p.19). Situer l'Allégorie de la caverne au cœur de la philosophie politique de Platon permet à Arendt d'articuler une critique de l'idée de philosophie politique, qui suppose la domination de la raison sur la politique. Selon sa conception habituelle, la philosophie politique a pour postulat une doctrine de la liberté, qui permet de distinguer, à partir d'une série de critères, les différents types de régimes. Parce que Platon, selon Arendt, nie complètement la liberté, il n'est pas en mesure d'élaborer une telle philosophie politique : la théorie platonicienne en est une de domination, et elle a scandé toute la tradition (Abensour, M., 2007, pp.957 ; 976-977). Elle correspond à une absence de politique, car elle ignore l'agir de concert et les liens entre les hommes, et donc, la pluralité.

<sup>44</sup> Dans «Philosophy and Politics», Arendt précise que c'est depuis Aristote que les philosophes ne se sentent plus responsables de la cité, qu'ils ne souhaitent qu'être libérés des affaires politiques. Cette position n'est pas reprise. Dans *The Human Condition*, bien qu'elle raisonne à partir d'Aristote, c'est à Platon qu'elle impute cette mutation (cf. Chapitre 7). Elle ajoute que si Socrate se croyait tenu d'obéir aux lois, même si elles sont injustes, Aristote a décidé de fuir lorsque la cité a voulu le juger à son tour (PP, p.92).

À partir de Hegel, la philosophie a manifesté un nouvel intérêt pour le politique, souligne Arendt. Hegel a théorisé la rencontre de la vérité révélée et de l'histoire, qui a cependant ouvert la voie à un dangereux historicisme, qui a nourri les idéologies politiques du XX<sup>e</sup> siècle (Concern, pp.430-431). Heidegger, pour sa part, aurait favorisé l'abandon de la «position privilégiée du philosophe», mais il n'est pas parvenu pour autant à se départir des préjugés de la tradition. Dans *Sein und Zeit*, il désigne le domaine public comme le lieu de «l'inauthenticité», du *das Man*, qui dissimule la réalité et s'oppose à l'apparition de la vérité (Concern, p.432). La pensée a rencontré l'événement, mais elle est devenue historique : elle demeure, tout autant que le philosophe, dans les cadres de l'histoire. Ni le philosophe, ni la pensée, n'ont plus la capacité de révéler quelque chose qui les transcende. Chez Heidegger, l'historicisme hégélien a rencontré l'ontologie : ceci a donné lieu à une «histoire de l'homme» dans laquelle se révèle l'histoire de l'être, à la différence près que Heidegger a abandonné l'esprit transcendant et les absolus hégéliens (Concern, p.432). Il reste encore à opérer une rencontre authentique de la philosophie et de la politique, qu'Arendt tente à travers le rapprochement de la *doxa* et de la vérité. Socrate ne peut incarner parfaitement la rencontre de la philosophie et de la politique, comme nous le verrons dans un chapitre ultérieur (cf. Chapitre 9)<sup>45</sup>.

La lecture d'Arendt, et ses conclusions, s'appuient sur le postulat d'une absolue distinction entre Platon et Socrate. Le premier incarne la philosophie, la solitude de la contemplation, puis la tentation tyrannique, comme nous l'exposerons plus en détails dans le prochain chapitre. Le second représente le politique, la *doxa*, l'échange entre pairs conduit sous le rapport de l'amitié politique. L'accord de la *doxa* et de la vérité qu'incarne Socrate sert à accuser davantage l'opposition fatale opérée par Platon, qui s'exprime encore chez Heidegger. En réponse, Arendt endosse une conception, pourtant toute heideggérienne, de la vérité comme dévoilement, qu'elle applique à la *doxa*. La vérité

---

<sup>45</sup> Pour Dolan, Arendt ne parvient pas à établir un équilibre véritable entre philosophie et politique, et ce n'était vraisemblablement pas son intention. Là où elle estime que Platon condamne le politique au nom de la philosophie, elle réplique par une condamnation de la philosophie au nom du politique (Dolan, D.M., 2005, p.263).

émergerait de la mise en commun des perspectives, qui produit le sens commun. Cette conception est opposée à la vérité philosophique, dont l'inspiration est encore une fois heideggérienne lorsqu'elle est envisagée comme adéquation<sup>46</sup>. La vérité issue de la *doxa* s'incarne dans les examens socratiques, qu'Arendt ne considère pas comme un procédé littéraire platonicien, mais comme un récit autonome, détaché de son contexte littéraire. Si Platon met en scène cette vérité, comment envisager qu'il n'ait pas contribué — même minimalement —, à la théoriser, qu'il n'y ait accordé aucune importance, voire qu'il l'ait farouchement combattue ? Une forme de «vérité communicative» n'est pas absente des dialogues<sup>47</sup>. La perspective d'Arendt est vraisemblablement guidée par la lecture du *Sophiste*, et influencée par les théories de Heidegger. Elle est motivée par la volonté de maintenir une nette opposition entre philosophie et politique, qui est essentielle à la cohérence de son récit de la tradition et à la traduction en procès de la philosophie, qui vise Platon, mais aussi Heidegger par moments<sup>48</sup>. Afin de mieux mettre en évidence les particularités de la lecture arendtienne, considérons brièvement les positions respectives de Leo Strauss et de Eric Voegelin sur le conflit entre le philosophe et le citoyen en regard de la philosophie de Platon.

Ce thème, qui est important dans la réflexion de Leo Strauss sur Platon, est abordé dans *Natural right and history* et *The City and man*. Sa vision straussienne, très éloignée de celle d'Arendt, est fort instructive. Si celle-ci se range du côté de la politique plutôt que de la philosophie, Strauss représente la tendance inverse. Mais pour l'un comme pour l'autre, Socrate marque un point tournant dans la pensée. Si, chez la première, il est une figure de premier plan parce qu'il incarne l'harmonie «préphilosophique» de la pensée et

---

<sup>46</sup> Cf. Barash, J.A., 1996. «The political dimension of the public world : on Hannah Arendt's interpretation of Martin Heidegger», in *Hannah Arendt. Twenty years later*, May, L. et Kohn, J., éd., Cambridge, p.264.

<sup>47</sup> Brennan, A. et Malpas, J., 2011, pp.44-45.

<sup>48</sup> Brennan, A. et Malpas, J., 2011, p.45. Benhabib souligne qu'avant même la parution de *The Origins of Totalitarianism*, Arendt fait montre d'une volonté bien ancrée de répliquer à la philosophie, notamment à l'*Existenz Philosophie* de Heidegger, dont le rejet s'exprime notamment dans son concept de «monde» (cf. Chapitre 7 ; Benhabib, S., 1996. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lanham, pp.50-51).

de l'action, chez Strauss, en revanche, Socrate est réputé être à l'origine de la doctrine du droit naturel, qui a été développée par Platon et ses successeurs<sup>49</sup>. Cette théorie aurait un caractère essentiellement politique, et serait exposée en particulier dans la *République*, où elle rencontrerait la doctrine du meilleur régime<sup>50</sup>.

Strauss, qui est proche du point de vue platonicien, estime que la vie politique doit poursuivre des buts «plus élevés». L'action politique et le jugement doivent se conformer le plus possible aux principes moraux découverts par la raison. Bien que Strauss apparente la moralité à des règles, il est aussi opposé qu'Arendt à toute forme de jugement automatique<sup>51</sup>, mais il estime que seule une minorité éclairée a la capacité d'exercer un jugement indépendant<sup>52</sup>. Sur ce point, il est aux antipodes d'Arendt : la pleine actualisation de l'humanité ne peut réaliser que dans l'activité politique, envisagée dans un cadre moral et élitiste. L'homme bon est identique au citoyen bon, mais l'activité et la vertu dont il est question sont réservées à l'homme d'État, au législateur, au fondateur. Car la perfection de la communauté requiert un degré de vertu bien plus élevé que ce que requiert la perfection de l'individu. Ainsi, le bon citoyen est celui qui exerce la

---

<sup>49</sup> Cf. Strauss, L., 1953. *Natural right and history*, Chicago - Londres, p.120. Parmi ces successeurs, figurent Aristote, les stoïciens et les penseurs chrétiens, par exemple Thomas d'Aquin. La théorie ancienne doit être distinguée de la théorie moderne, qui émerge au XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>50</sup> Strauss, L., 1953, p.144. Strauss précise que ce caractère politique s'amenuise sous l'effet du droit naturel égalitaire antique et de la foi biblique, qui a fait perdre à la question du meilleur régime sa signification : c'est la Cité de Dieu qui s'y substitue.

<sup>51</sup> Cf. Chapitre 9.

<sup>52</sup> Villa, D.R., 1999a. «The philosopher versus the citizen. Arendt, Strauss and Socrates», in *Politics, philosophy, terror, Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, pp .156 ; 173-174. Cf. également Beiner, R., 1990, pp.246-247. Strauss écrit dans *The City and man* : «But since love of wisdom is not wisdom and philosophy as prudence is the never-to-be-completed concern with one's own good, it seems impossible to know that the philosophic life is the best. Socrates could not know this if he did not know that the only serious alternative to the philosophic life is the political life and that the political life is subordinate to the philosophic life : political life is in the cave which is partly closed off by a wall from life in the light of the sun ; the city is the only whole within the whole or the only part of the whole whose essence can be wholly known. In spite of their disagreement Plato and Aristotle agree as to this, that the city is both closed and open to the whole, and they are agreed as to the character of the wall separating the city from the rest of the whole» (Strauss, L., 1964. *The City and man*, Chicago - Londres, p.29). Cf. Strauss, L., 1953, pp.151-152 sur les liens entre la justice, la politique et la philosophie.

fonction de gouvernant dans une bonne société<sup>53</sup>, laquelle doit être dirigée par les sages, dont l'action ne doit pas être entravée par les «non-sages»<sup>54</sup>. Villa souligne qu'en dépit d'importantes dissonances, Arendt et Strauss convergent sur un point. L'un et l'autre esquissent la possibilité d'une citoyenneté «philosophique» ou «socratique», qui serait à même de surmonter l'opposition de la philosophie et de la politique que l'on rencontre dans leurs écrits, mais ils n'exploitent pas cette opportunité. Arendt se confine dans un «républicanisme critique révisé», tandis que Strauss développe un «élitisme philosophique»<sup>55</sup>.

Strauss, à la manière d'Arendt, impute la cause première du conflit entre philosophie et politique au retrait du monde du philosophe, qui seul peut accéder à la vérité, au «tout». Il voit cependant l'individu ordinaire confiné à l'ignorance, prisonnier de la sphère de l'opinion<sup>56</sup>. En dépit de ces positions, il parvient à envisager une certaine forme de continuité entre les affaires humaines et la quête philosophique de la sagesse. Dans son interprétation, le philosophe n'est pas l'ennemi de la *doxa*, comme le croit Arendt. La dialectique socratique, et la philosophie politique de manière générale, vise à dissoudre tous les éléments qui éloignent la *doxa* du «vrai», afin d'orchestrer son ascension depuis le sens commun vers «ce qui est naturel»<sup>57</sup>. L'opinion est fondamentale pour la

---

<sup>53</sup> Strauss, L., 1953, p.133. Le juge et le dirigeant ont beaucoup plus d'opportunités d'agir de manière juste que l'individu ordinaire.

<sup>54</sup> Strauss, L., 1953, pp.140-141. La plus haute forme de supériorité, écrit Strauss, est celle du sage (Strauss, L., 1964, p.51).

<sup>55</sup> Villa, D.R., 1999a, p.157.

<sup>56</sup> Strauss, L., 1964, p.20. «It also remains true that human wisdom is knowledge of ignorance : there is no knowledge of the whole but only knowledge of parts, hence only partial knowledge of parts, hence no unqualified transcending, even by the wisest mans as such, of the sphere of opinion». Socrate diffère de ses prédécesseurs, écrit Strauss, en identifiant la science du tout, ou de tout ce qui est, avec la compréhension de ce qu'est chaque être. Il est indispensable de comprendre chaque partie, ou leur articulation, pour comprendre le tout (Strauss, L., 1953, p.122).

<sup>57</sup> Ceci correspond au passage de la loi à la nature, car la loi est une opinion qui fait autorité en s'imposant sur les autres opinions. Elle rend manifestes les choses nobles et justes, mais parce qu'elle est fondamentalement une opinion, elle présume la diversité, voire la contradiction, c'est pourquoi la loi d'une cité contredira celle d'une autre cité, et c'est ce qui explique la nécessité de l'ascension vers la connaissance (Strauss, L., 1964, p.20. Strauss s'est intéressé quelques années plus tôt aux rapports entre la loi et la nature dans *Natural right and history*). Pour Arendt, la loi

philosophie, dans la mesure où elle est la première forme sous laquelle se manifeste l'être des choses. C'est pourquoi Socrate amorce ses examens, qui portent sur la nature des choses, à partir de l'opinion. Si celle-ci permet d'accéder à la réalité, c'est parce qu'elle se base sur la perception de quelque chose, réalisée avec les yeux de l'esprit<sup>58</sup>. Sans ce lien à la vérité, l'opinion ne serait plus que le «doute universel», lequel conduirait le Socrate straussien au vide<sup>59</sup>.

Si Strauss s'accorde avec Arendt pour reconnaître un lien entre la vérité et l'opinion, il s'éloigne de celle-ci quant aux modalités de ce rapport. La proposition à l'effet que l'opinion doit être dissoute afin de révéler la vérité trouve un certain parallèle dans la conception arendtienne de la dialectique socratique (cf. Chapitre 9). Mais chez Arendt, l'activité de Socrate vise l'amélioration des *doxai* de ses concitoyens, non l'atteinte de la vérité philosophique, comme chez Strauss<sup>60</sup>. Arendt pourrait aisément accuser Strauss de considérer le politique comme un moyen en vue d'une fin, sur la base de son traitement de l'opinion. Il explique qu'appréhender les choses humaines implique de savoir les distinguer des choses divines, ou naturelles : c'est pourquoi une connaissance préalable de ces choses est indispensable. Ainsi, lorsque Socrate déclare qu'il n'est pas sage, il pratiquerait l'ironie, qui dissimule sa valeur, sa supériorité<sup>61</sup>. Socrate, précise Strauss, a consacré sa vie à l'ascension perpétuelle vers l'Idée du Bien, et à l'entreprise d'y éveiller les autres : c'est pourquoi il n'aurait pas eu le loisir nécessaire pour s'adonner à l'activité

---

est directement inspirée de la vérité philosophique, et s'impose sur le monde des hommes par la transformation des Idées en mesures (voir le Chapitre 7). Cf. Villa, D.R., 1999a, p.166-168. Par ailleurs, Strauss souligne que contrairement à ce que prétend la tradition d'interprétation, Socrate ne se détourne pas de la nature au profit des choses humaines. La distinction entre l'une et l'autre est encore opératoire chez celui-ci, de même que dans la tradition subséquente. C'est le cas lorsque les auteurs classiques requièrent que la loi suive l'ordre établi par la nature, ou qu'ils envisagent une coopération entre l'une et l'autre. Ainsi, les institutions de la cité idéale platonicienne doivent être «en accord avec la nature», souligne-t-il (Strauss, L., 1953, pp.120-122).

<sup>58</sup> Strauss, L., 1953, p.124 ; Strauss, L., 1964, p.72. Cf. Villa, D.R., 1999a, p.166.

<sup>59</sup> Strauss, L., 1953, p.124.

<sup>60</sup> Strauss, L., 1953, p.124. Cf. Villa, qui établit un constat similaire (Villa, D.R., 1999a, p.167).

<sup>61</sup> Strauss, L., 1964, p.51.

politique<sup>62</sup> Si on l'envisage du point de vue d'Arendt, le Socrate de Strauss serait très «platonicien»<sup>63</sup>.

Eric Voegelin, dans sa lecture de la *République*, retient l'opposition nette de la *doxa* et de la vérité, mais il la théorise très différemment d'Arendt. Pour Voegelin, ce n'est pas au politique que Platon est hostile, mais au désordre, à la corruption. C'est pourquoi il envisage une réforme des âmes et du politique : l'ordre — ou le désordre — du politique reflète l'ordre — ou le désordre — des âmes<sup>64</sup>. La société est «l'homme écrit en grandes lettres», souligne Voegelin<sup>65</sup>, proposition qu'Arendt dénonce. La corruption sophistique, véhiculée par la *doxa*, est l'une des formes qu'emprunte le désordre auquel résiste Platon, et sa réplique s'exprime dans le paradigme de l'ordre juste esquissé dans la *République*, qui est le «drame de la résistance»<sup>66</sup>.

Voegelin relève dans le texte de Platon une distinction fondamentale entre le *philosophos* et le *philodoxos*, lequel désigne le sophiste. Or, le terme *philodoxos* a été abandonné, avec pour conséquence que le *philosophos* moderne englobe les deux appellations. De ce fait, l'opposition de la *doxa* et de *l'episteme* a été oubliée, conjointement au problème que pose la *doxa* et la corruption sophistique de la société<sup>67</sup>. Dans la *République*, plusieurs *doxai* sur la justice sont exposées par des interlocuteurs de Socrate, avant que celui-ci

---

<sup>62</sup> Strauss, L., 1964, p.29.

<sup>63</sup> Mais il existe aussi un Strauss «socratique» note justement Villa, qui est sceptique, et qui présente la philosophie comme le plus grand défi qui ait été posé à l'autorité : «The «discovery of nature» may be the work of philosophy, but «nature» turns out to be (at least in moral and political affairs) no more than a kind of «regulative ideal», a symbol not of ready-to-hand yardsticks or banisters, but of the desire to avoid the identification of the moral with the conventional, and identification that historicism (badly or superficially understood) facilitates». (Villa, D.R., 1999a, p.173)

<sup>64</sup> Voegelin, E., 1957. *Order and history. Volume 3. Plato and Aristotle, s.l.*, p.70.

<sup>65</sup> Voegelin, E., 1957, p.72.

<sup>66</sup> Voegelin, E., 1957, p.71. Mais la *doxa* émane aussi d'autres sources, par exemple les parents, les poètes et les écrivains en prose, et plus globalement, la société, qui est le «plus grand de tous les sophistes» (p.73).

<sup>67</sup> Voegelin, E., 1957, p.75.



n'amorce son *episteme* de la justice, laquelle s'oppose à la *doxa* sophistique, donc à l'opinion. Ces deux termes forment une séquence dramatique dans l'acte de résistance contenu dans le dialogue, relève Voegelin<sup>68</sup>. Parallèlement à Arendt, il reconnaît chez Platon un antagonisme de l'opinion et de la connaissance philosophique. La présentation voegelinienne de la *doxa*, qui est contraire à la vérité, est en apparence plus proche de Strauss. Mais cette *doxa* est la *doxa* sophistique, et si elle doit être exposée avant d'atteindre la vérité, ce n'est pas parce qu'elle contient un «aperçu» sur la vérité, comme c'est le cas chez Strauss. La *doxa* est un facteur de désordre, de corruption, que doit contrer l'*episteme*. Nulle trace donc, chez Voegelin, de la «vérité philosophique» en tant qu'expression d'une volonté tyrannique qui s'imposerait sur le politique, comme c'est le cas chez Arendt : la vérité, au contraire, est l'arme de résistance au désordre de la société.

Chez Voegelin, l'*aletheia* n'est pas l'opposée de l'opinion, puisqu'elle n'a pas le sens que nous lui imputons habituellement. Elle se réfère à l'apparence, mais elle n'est pas garante du «vrai», comme dans la présentation arendtienne. L'*aletheia* désigne, chez Voegelin, la «conformité de l'homme avec lui-même», mais elle peut aussi impliquer la conformité avec la société, qui peut être injuste, corrompue : dans ce cas, l'individu devient injuste afin de s'harmoniser avec la société. Le passage de la *doxa* à l'*aletheia* n'est donc pas une démarche salutaire pour l'âme en contexte de crise sociale. Car Platon reconnaît un lien profond entre l'individu et la société, de sorte que lorsque celle-ci se trouve sous le joug d'un profond désordre, la résistance devient soit impossible, soit difficile. Il est ardu de vivre «dans la vérité contre l'apparence, alors que le pouvoir de la société se situe du côté de celle-ci»<sup>69</sup>. Voegelin, au cœur de ce commentaire de Platon, esquisse un lien avec l'expérience du totalitarisme :

The pressure for external conformity penetrates the soul and compels it to endow the *doxa* experientially with *aletheia*. The last step would be the complete blinding of the

---

<sup>68</sup> Voegelin, E., 1957, pp.73 ; 75. Les *doxai* sont des propositions qui ne parviennent pas à saisir l'essence de la justice comme le plus bien et de l'injustice comme le plus grand des maux (p.73 ; Voegelin se réfère à *République*, 366c).

<sup>69</sup> Voegelin, E., 1957, p.79 ; cf. également p.81.

soul by cutting off — through organized psychological management — the restorative recourse to the experience of transcendence as we find it in the modern political mass movements<sup>70</sup>.

Ni Strauss, ni Voegelin n'entretiennent une conception de la vérité philosophique qui soit compatible avec celle d'Arendt, dont nous trouvons les meilleurs parallèles dans la vérité comme adéquation chez Heidegger, et dans la dénonciation de la pensée politique platonicienne de Karl Popper. La conception arendtienne de la *doxa* paraît également idiomatique en comparaison des interprétations proposées par Strauss et Voegelin. Le premier reconnaît à la *doxa* un lien à la vérité philosophique, dont elle peut «révéler quelque chose», mais seulement lorsqu'elle est dissoute. Nous pourrions esquisser un parallèle entre cette lecture straussienne et la conception heideggérienne de la *doxa* qui «recouvre» l'*aletheia*. Chez Voegelin, c'est la *doxa* sophistique qui est mise de l'avant, contre laquelle lutte l'*episteme*. Nulle trace, chez l'un ou l'autre de ces penseurs politiques émigrés, de la *doxa* comme porteuse d'une vérité qui lui est inhérente.

Chez Hannah Arendt, la présentation du conflit entre la philosophie et la politique a permis de tisser une trame sur laquelle se greffe l'examen des relations difficiles entre la vérité et la politique dans le monde contemporain. Elle en retiendra notamment l'opposition entre l'un et le multiple, le caractère coercitif inhérent à la vérité, l'incompatibilité entre l'action et la vérité, et le fait que les sources de la vérité et de l'opinion diffèrent.

### **Le conflit entre vérité et politique**

Le conflit entre la vérité et la politique a d'abord été esquissé dans «Philosophy and Politics», dont les commentaires pertinents ont été réservés pour la présente section. Dans l'œuvre publiée, c'est l'essai «Truth and Politics» qui propose la réflexion théorique la

---

<sup>70</sup> Voegelin, E., 1957, pp.79-80.

plus dense sur le sujet. Il reprend, prolonge et applique à des enjeux contemporains des intuitions du premier texte, tout en s'inscrivant dans la droite ligne des recherches sur le totalitarisme. Au temps de *The Origins of Totalitarianism*, Arendt soulignait que la propagande totalitaire, qui est l'un des principaux instruments placés au service de l'idéologie, a exploité le mensonge de manière aussi intensive qu'extensive, elle «fabriquait» la réalité. Le mensonge, la manipulation et le travestissement de la vérité ont été servis à différents publics dans une diversité de formes et de degrés (*OT*, pp.383-385)<sup>71</sup>.

Dans «Truth and Politics», Arendt entreprend de mettre au jour les modifications de sens qu'ont connus les termes «vérité» et «mensonge» au fil des siècles. Le constat de départ de cet essai rencontre celui qu'Arendt a formulé dans «Philosophy and Politics» : tant dans l'Antiquité grecque qu'à son époque, la vérité et la politique paraissent aux antipodes, bien que pour des raisons différentes (cf. Truth, p.237). Arendt se donne pour objectif de comprendre pourquoi le mensonge a toujours été présenté comme un instrument nécessaire et justifié entre les mains du politicien, du démagogue ou de l'homme d'État, et quelles sont les conséquences de cet état de fait, à la fois pour la dignité du domaine politique et pour celle de la vérité (Truth, p.227). Elle rappelle que la cause lointaine de l'opposition entre la vérité et la politique se situe dans l'antagonisme entre le mode de vie du philosophe et celui du citoyen, tel qu'envisagé par Platon, et s'exprime pour celui-ci dans l'opposition entre la dialectique, ou le dialogue, et la rhétorique (Truth, p.233 ; cf. p.237)<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Cette question est traitée également dans les textes «The Aftermath of Nazi rule» et «On the nature of totalitarianism».

<sup>72</sup> Cf. la présentation identique de Freedom, p.157. Arendt, dans ce passage de «Truth and politics», se réfère au *Gorgias*, sans indiquer de passage en particulier. Le propos de ce dialogue tourne autour de ce qu'est la rhétorique et de son objet : elle est l'art des discours, mais elle ne porte pas sur tous les discours (449e), note Socrate. Gorgias précise que son «bien suprême» est le «pouvoir de convaincre» (482e). La rhétorique s'applique notamment à la démarche qui vise à susciter la conviction devant les tribunaux et les assemblées, et porte sur ce qui est juste et injuste (454b). Mais il faut distinguer entre deux types de conviction, celle qui permet de croire sans savoir, et celle qui permet de connaître véritablement (454e). La rhétorique ne produit pas la connaissance, seulement la croyance (455a). Socrate pose que la rhétorique est donc une partie de

Rappelons que dans ses réflexions sur le contexte antique, Arendt affirme que la certitude de l'incompatibilité de la vérité et de l'opinion, et de l'impact négatif de celle-ci sur le politique, a conduit Platon à souhaiter que le philosophe assume le pouvoir. Socrate ne croit pas à l'existence d'une vérité qui se situe au-dessus des hommes (PP, p.84). Il estime que la fonction politique du philosophe est de conduire chaque citoyen à prendre conscience de sa propre *doxa*, qui n'est pas une illusion, mais bien ce à quoi adhère la vérité (PP, pp.81 ; 85). Le citoyen, à travers l'amitié civique, expose son opinion à ses concitoyens, qui tentent de comprendre sa perspective sur les choses<sup>73</sup>. C'est ainsi que s'édifie un monde commun, construit sur la compréhension inhérente à l'amitié, dans lequel aucun dirigeant ne serait nécessaire (PP, pp.84-85). Mais l'examen des *doxai* peut éventuellement conduire à leur destruction (cf. PP, pp.90-91)<sup>74</sup>. Si Socrate n'a pas créé le gouffre entre la vérité et l'opinion, précise Arendt, il l'a préfiguré à travers son expérience, dans sa tentative d'éveiller les gens autour de lui à leur vérité propre (PP, p.91).

Arendt s'inspire de ses réflexions sur l'expérience socratique de l'examen des *doxai* dans sa présentation de la nature de l'opinion, esquissée dans le contexte des révolutions modernes. L'opinion, que l'on peut employer au pluriel, est souvent confondue avec «l'opinion publique»<sup>75</sup>. Alors que celle-ci concerne la multitude, «les» opinions appartiennent à chaque individu, qui exerce librement sa raison. Le grand nombre, qu'il représente la totalité ou une fraction de la société, ne sera jamais en mesure de former une

---

la flatterie (463b), une «contrefaçon d'une partie de la politique» (463d). Bien qu'Arendt mette de l'avant le caractère essentiel des discours en politique, elle estime que le passage vers la rhétorique est le premier pas sur la voie de l'oubli des gestes et des discours en politique, et donc, de la politique authentique (cf. notamment PP, p.79). Sur la rhétorique et le *dialogesthai* dans le *Gorgias*, cf. *JPI*, XVI, juin 1953, p.414 ; XVI, 15, juin 1953, pp.417-418.

<sup>73</sup> «For mortals, the important thing is to make *doxa* truthful, to see in every *doxa* truth, and to speak in such a way that the truth of one's opinion reveals itself to oneself and to others. On this level, the Socratic «I know that I do not know» means no more than : I know that I do not have the truth for everybody, I cannot know the other fellow's truth, except by asking him and thereby learning his *doxa*, which reveals itself to him in distinction of all others» (PP, pp.84-85).

<sup>74</sup> Cf. Chapitre 9.

<sup>75</sup> Cf. la discussion ultérieure de ce thème dans le présent chapitre.

opinion. Les opinions émergent de la communication libre entre les hommes, et manifestent leurs points de vue. C'est dans la sphère publique que les opinions sont examinées, «mises à l'épreuve», purifiées sous le regard public, et que celles qui sont arbitraires sont distinguées de celles qui sont valides (*OR*, p.219). Arendt, qui évoque implicitement Platon dans ce passage<sup>76</sup>, précise que ce n'est pas là la tâche du philosophe ou du sage. Elle aurait pu ajouter que c'est ce que nous apprend l'héritage socratique.

Dans «*Truth and Politics*», elle souligne que bien qu'il ne reste plus de traces dans notre monde de l'ancienne opposition entre la vérité du philosophe et les opinions échangées dans le domaine public (*Truth*, p.235), l'antagonisme de la vérité et de la politique ne s'est pas amenuisé pour autant : il présente même certains traits qui rappellent la situation antique. Précisons d'emblée qu'Arendt distingue plusieurs «types» de vérité. Le premier est la vérité rationnelle, qui désigne la vérité philosophique issue de l'expérience du *thaumazein*. La vérité révélée, issue des religions monothéistes, existe en parallèle : elle devient importante à l'époque moderne. C'est également à cette époque, avec Leibniz, que la vérité rationnelle s'affranchit de son cadre exclusivement philosophique pour inclure les vérités mathématiques et scientifiques, qui sont indiscutables et pratiquement irréfutables. Progressivement, elle est remplacée par la vérité factuelle (*Truth*, p.232), qui est le plus fragile des types de vérité. Sa vulnérabilité tient à sa «nature» : elle est issue des faits et des événements propres aux affaires humaines, donc, du politique, contrairement à la vérité rationnelle antique (*Truth*, pp.231 ; 238 ; 251-252 ; *Lying*, p.6). Elle appartient au même domaine que l'opinion, et encourt ainsi le risque d'être confondue avec celle-ci si l'une et l'autre ne sont pas soigneusement distinguées (*Truth*, p.238).

---

<sup>76</sup> C'est ce que semble confirmer une notice au *Journal de pensée* (*JP2*, XXI, 1, janv. 1955, p.705). Arendt se réfère à deux passages du *Sophiste*. Le premier affirme la nécessité de purifier les âmes des opinions qui font obstacle à la connaissance (231). Le second extrait précise que si le sophiste possède «une apparence de science de l'apparence sur toutes choses», il ne possède pas la vérité (233d). Platon, *Sophiste*, in *Platon. Œuvres complètes*, Brisson, L., dir., Cordero, N.L. trad, Paris (2008).

Parce que tout ce qui relève du monde est en mouvement constant, la vérité factuelle relève de l'accidentel, de la contingence et de la spontanéité propres à l'agir humain<sup>77</sup>. Elle nous confronte à l'imprévu, qui est un trait caractéristique des affaires humaines, et semble défier la vraisemblance : elle n'est donc reconnue qu'avec difficulté. C'est pourquoi Arendt affirme, dans «Lying in Politics», le caractère véridique des vérités factuelles n'est jamais contraignant. Les faits doivent être appuyés de témoignages produits par des témoins dignes de confiance pour être considérés véridiques : ce n'est qu'à cette condition qu'ils trouveront leur place dans le domaine des affaires humaines. En raison des aléas de ce mode d'assertion de la vérité, il s'ensuit qu'aucun énoncé factuel ne peut échapper au doute (Lying, p.6). Parce qu'elle repose sur des faits contingents, la vérité factuelle ne peut être répétée ou reproduite, et elle défie ainsi tout type de vérification (Truth, p.249) : elle peut être aisément contestée. Les faits et les événements s'avèrent beaucoup plus fragiles que les axiomes, découvertes et théories — aussi spéculatives soient-elles — produites par l'esprit humain (Truth, p.231). Ainsi, bien qu'aucune époque n'ait toléré autant d'opinions différentes sur des questions religieuses et philosophiques que la nôtre, la vérité factuelle est l'objet d'une hostilité plus grande qu'auparavant lorsqu'elle fait obstacle aux intérêts d'un groupe en particulier (Truth, p.236).

En comparaison, le mensonge semble plus attrayant que la vérité, et s'attire plus aisément l'appui politique. Sa séquence, sa cohérence et sa présentation sont soigneusement planifiées afin de susciter la vraisemblance et de répondre aux attentes et aux intérêts du public, voire de susciter son plaisir (Truth, pp.251-252 ; Lying, p.6), là où la vérité factuelle ne peut que proposer un enchaînement aléatoire de faits parfois étonnants. Il n'est donc pas difficile de faire passer la fausseté pour la vérité, et la propagande totalitaire a excellé dans cette tâche, comme Arendt le soulignait dans «On the nature of

---

<sup>77</sup> Dans le *Journal de pensée*, Arendt écrit «Le danger de la vérité en tant qu'elle est quelque chose d'absolu : tout absolu détruit la politique, qu'il s'agisse de l'«arme absolue» ou de la «vérité absolue». Mais la vérité de fait est précisément le contraire : et lorsqu'elle est altérée, tout est détruit» (JP2, XXIV, 32, 1963-1964, p.825).

totalitarianism» (1954) : c'est en «fabriquant»<sup>78</sup> la réalité, et donc la vérité, que la tradition les a rendu équivalentes. Le mouvement totalitaire est parvenu à abolir la distinction entre la vérité et le mensonge. Il n'est plus indispensable d'attendre que la vérité «se dévoile» : les manipulations apparentées au mensonge permettent de faire advenir une réalité dont les structures sont connues à l'avance, dans la mesure où elle est le produit d'une autorité quelconque. Le totalitarisme a transformé l'idéologie en réalité, et celle-ci, qu'elle soit vraie ou non, devient vraie du fait même de cette transformation : c'est ainsi que le concept de vérité a perdu tout sens (Nature, p.354).

Si Arendt envisage différents types de vérité, l'opinion peut également revêtir diverses connotations, et dont le choix est dicté par le contexte de la discussion et les objectifs de la démonstration. L'opinion est le plus souvent présentée comme une composante propre à une vie politique saine, axée sur l'action : elle est le «tissu de la politique». Dans «Truth and Politics», elle est définie comme l'une des conditions de la constitution et du maintien du pouvoir (Truth, p.233 ; OR, p.220<sup>79</sup>). Mais elle peut aussi être présentée sous un jour moins favorable, qui la fait voisiner avec le mensonge, et ce bien qu'Arendt ait ouvertement réfuté l'équation platonicienne entre opinion et illusion<sup>80</sup>. C'est ce que suggèrent certaines réflexions sur le totalitarisme. En 1950, avant la sortie de *The Origins of Totalitarianism*, Arendt rédige un article sur l'Allemagne d'après-guerre, à la suite d'un voyage en Europe, «The Aftermath of Nazi rule». Elle souligne que l'un des aspects les plus saisissants et effrayants de la fuite des Allemands face à la réalité est leur tendance à traiter les faits comme s'ils n'étaient que de simples opinions (sans s'expliquer davantage)

---

<sup>78</sup> Sur la politique de la fabrication chez Platon, cf. Chapitre 8.

<sup>79</sup> «That all authority in the last analysis rests on opinion is never more forcefully demonstrated than when, suddenly and unexpectedly, a universal refusal to obey initiates what then turns into a revolution» (OR, p.220).

<sup>80</sup> Des notes sur le dialogue le *Sophiste* consignées dans le *Journal de pensée* indiquent qu'Arendt est sensible à la distinction entre l'opinion vraie, qui pour elle, est celle de la *doxa*, et l'opinion fausse, qui se rapporte au «savoir apparent» du sophiste (JP2, XXI, 1, janv. 1955, p.705). Dans une notice antérieure où elle commente l'Allégorie de la caverne (JPI, XIX, 11, sept. 1953, p.494), elle précise que pour Platon, l'Idée est l'apparence vraie, qui s'oppose tacitement à la *doxa*, qui est l'opinion non vraie. L'Idée commande les opinions et elle devient leur cause et leur *archê* au quatrième stade de l'Allégorie de la caverne.

: c'est l'un des héritages du régime nazi (Aftermath, p.251). Cette opposition nette entre la vérité et l'opinion s'accorde bien avec le constat platonicien de la multiplicité et de la versatilité de l'opinion, voire de sa capacité à dénaturer la vérité. Ces réflexions précoces sont importantes, car Arendt utilisera un langage similaire pour désigner l'opposé de la vérité dans des écrits postérieurs. La propagande totalitaire a brouillé les points de repères, effacé les caractères distinctifs de la vérité, des faits, et du mensonge, rendant presque impossible la tâche de les distinguer les uns des autres. La réalité n'est plus la somme des «faits», mais un agencement aléatoire de slogans et d'événements qui se succèdent rapidement, et rendent les choses tour à tour vraies et fausses (Aftermath, p.252).

Dans «Truth and Politics», Arendt reprend ce raisonnement, et affirme que lorsque des vérités factuelles qui ne sont pas bienvenues dans les «pays libres» sont tolérées, elles se trouvent invariablement transformées en opinions. Les enjeux liés à de telles manipulations sont bien plus élevés que l'antagonisme entre le citoyen et le philosophe, précise-t-elle. Car dans le monde contemporain, c'est la réalité commune et factuelle en elle-même qui est remise en question par la transformation des vérités factuelles en opinions. Paraphrasant ses remarques antérieures autour du procès de Socrate, Arendt précise que cette vérité connaît le même sort que la vérité rationnelle lorsqu'elle est exposée dans le domaine public : elle se voit contredite par l'opinion et dissoute dans leur multiplicité (Truth, pp.236-237 ; cf. PP, pp.79 ; 94), car la vérité ne peut faire l'objet de persuasion (cf. Truth, p.233 ; PP, pp.74 ; 79-80). La vérité factuelle devient ainsi un *dokei moi*, une *doxa*, comme c'est le cas de la vérité du philosophe qui revient du ciel des Idées (Truth, p.237 ; PP, p.78)<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Il existe un cas d'exception, où une forme de persuasion s'offre à la vérité philosophique : c'est l'enseignement par l'exemple, qui ouvre au philosophe la voie de l'action. C'est dans ce cadre que s'inscrit le geste de Socrate, qui a accepté la peine de mort afin d'éviter de se contredire lui-même (Truth, p.247). Cf. Chapitre 9.



En revanche, dans *On Revolution*, Arendt prend de nouveau position en faveur de la pluralité de l'opinion, envisagée sous le rapport platonicien de l'Un et du multiple. En politique, souligne Arendt, le règne de «l'opinion publique», plutôt que des «opinions», constitue une forme de tyrannie, et ce risque concerne directement les républiques. Car l'opinion publique évince la pluralité inhérente à la politique au profit d'une pensée unique, qui se substitue à la vérité, mais qui lui est équivalente dans sa prétention à faire régner «l'un» dans le domaine politique. Dans «Philosophy and Politics», Arendt affirmait d'ailleurs que l'imposition d'une opinion sur toutes les autres s'effectue par la persuasion, qui est une autre forme de violence (PP, p.79). L'opinion a été découverte dans le cours des Révolutions, mais seuls les hommes de la Révolution américaine ont su comment édifier une structure durable pour la formation des points de vue publics dans la structure même de la république (OR, p.220). S'ils s'opposaient à l'opinion publique, c'est parce qu'ils savaient que l'«unanimité potentielle de tous» est incompatible avec le domaine public d'une république, lequel est constitué d'échanges d'opinions entre égaux (OR, p.83)<sup>82</sup>. Ce domaine est même menacé de disparition lorsque l'échange devient superflu, et c'est ce qui se produit lorsque tous les égaux ont la même opinion (OR, pp.83 ; 217 ; cf. p.220)<sup>83</sup>. L'opinion ne saurait se confondre avec l'intérêt, qui concerne les groupes (OR, p.219)<sup>84</sup>. Robespierre et les protagonistes de la Révolution française, en revanche, se sont appuyés sur l'opinion publique pour ajouter de la force à leurs opinions : ils la considéraient eux-mêmes comme une forme de tyrannie (OR, pp.83-84 ; 220).

---

<sup>82</sup> Arendt souligne que bien que les trois concepts clés de la pensée prérévolutionnaire soient le pouvoir, la passion et la raison, et que celle-ci englobe l'opinion et le jugement, ils ne se sont pas pour autant intéressés à ces facultés, qui sont pourtant essentielles au politique. Ils se sont inspirés de la pensée antique, et ils ont du garder en mémoire certains de ses préjugés contre l'opinion, formulés d'abord par Parménide, puis Platon, qui est considérée depuis comme l'opposée de la vérité, souligne Arendt (OR, p.221).

<sup>83</sup> Pour James Madison, souligne Arendt, partis et factions correspondent aux multiples voix et différences dans l'opinion, qui doivent perdurer «as long as the reason of man continues fallible, and he is at liberty to exercise it» (OR, p.84).

<sup>84</sup> Elle prolonge ces observations dans un texte tardif, «On Civil Disobedience», qui porte sur la politique domestique des États-Unis des années 1960. Arendt se prononce en faveur de la désobéissance civile en tant que moyen constitutionnel et conforme aux lois, qui doit permettre à une minorité qui se trouve menacée par une majorité de faire valoir ses opinions et ses convictions (Disobedience, pp.76-77). Elle entreprend de distinguer la désobéissance civile, qui est une action collective, de l'acte individuel : pour être légitime, l'entreprise doit concerner le groupe.

Leur incapacité à jauger les opinions a su générer des sentiments conflictuels dans les moments difficiles, ce qui a eu pour effet de susciter l'espoir d'un «homme fort», qui soit à même de fondre les opinions en une seule (*OR*, p.220), d'où le glissement vers la tyrannie.

Dans le contexte français, la multitude, sous l'effet de la pauvreté, est devenue unicité : sa cohésion ne reposait que sur l'impératif de satisfaire ses besoins vitaux (*OR*, p.84). Arendt se réfère à Rousseau pour décrire la situation du peuple affamé, malheureux. Elle recourt à une métaphore qu'elle a employée pour décrire comment le totalitarisme et la politique platonicienne ont provoqué l'extinction de la pluralité : il s'agit du peuple pourvu d'un seul corps, et mu par une seule volonté, la satisfaction des besoins vitaux. Dans le cadre de la Révolution, le concept de «peuple» a la connotation d'un «monstre pourvu de plusieurs têtes», qui se meut et agit à l'unisson. C'est ce que suscite inmanquablement une situation d'extrême pauvreté, et c'est pourquoi cette dynamique s'est répandue aux quatre coins du monde, explique Arendt (*OR*, p.84). Car la libération, précise-t-elle dans le même ouvrage, concerne la sortie des besoins vitaux, laquelle ne peut être confondue avec la liberté, dont le domaine est la pluralité (cf. notamment *OR*, pp.115-116)<sup>85</sup>.

Une constante est notable quant au conflit entre la vérité et l'opinion dans son contexte antique et dans son expression contemporaine : la vérité continue de se dérober à l'argumentation et de défier la démonstration, peut-être même davantage qu'auparavant, parce qu'elle émerge des affaires humaines elles-mêmes. Tout énoncé rationnel ou factuel, qui est perçu et formulé comme une vérité, se situe au-delà de l'accord et de la dispute, du consentement et du débat public, qui doivent être au cœur de la politique (Truth, pp.240-241). Tout énoncé rationnel ou factuel est donc coercitif, à la manière de la vérité philosophique chez Platon.

---

<sup>85</sup> Cf. Chapitre 7.

For those who accept them, they are not changed by the numbers or lack of numbers who entertain the same proposition ; persuasion or dissuasion is useless, for the content of the statement is not of a persuasive nature but of a coercitive one. (Thus Plato, in the *Timaeus* draws a line between men capable of perceiving truth and those who happen to hold right opinions. In the former, the organ for the perception of truth (*nous*) is awakened through instruction, which of course implies inequality and can be said to be a mild form of coercion, whereas the latter had merely been persuaded. The views of the former, says Plato, are immovable, while the latter can always be persuaded to change their minds) (Truth, p.240)<sup>86</sup>.

Arendt rappelle donc une fois de plus le thème platonicien de l'Un et du multiple, qui incarnent respectivement la vérité et l'opinion (cf. PP, pp. 78-79 ; 99-101), conjointement au caractère coercitif de la vérité, qui l'apparente à la tyrannie (PP, p.78 ; Truth, p.239). Dans «Truth and Politics», elle suit assez minutieusement les grandes lignes de la réflexion autour de Platon engagée dans «Philosophy and Politics».

Le despotisme de la vérité rendrait celle-ci suspecte non seulement aux gouvernements qui s'appuient sur le consentement, mais aussi aux régimes tyranniques, parce que les tyrans craignent toute force coercitive qu'ils ne seraient pas en mesure de monopoliser (Truth, p.241). Ce despotisme de la vérité coïncide toutefois avec l'impotence, qui est un trait à la fois de la tyrannie et de la vérité. Il faut se reporter à l'opposition du *dialegesthai* et du *peithein* présentée dans «Philosophy and Politics» (cf. supra), puis à la conception arendtienne du pouvoir, pour suivre le raisonnement d'Arendt. Elle estime que le pouvoir n'émerge que des discours et de l'agir de concert des individus (cf. Chapitre 7) : tout

---

<sup>86</sup> Dans l'extrait du *Timée* auquel Arendt se réfère (51d-52), Platon distingue l'intellection de l'opinion vraie, qui est altérable par la persuasion et il précise qu'elle est le propre de tout homme, contrairement à l'intellection, qui n'est accessible qu'aux dieux et au petit nombre (51d-e). Il évoque immédiatement ensuite la forme intelligible, qui est inengendrée, indestructible, et invisible, qui n'est accessible que par l'intellection : il s'agit d'une «première espèce». La seconde se nomme également forme, mais elle est perceptible par les sens, engendrée et en mouvement, elle est appréhendée par l'opinion avec la sensation. Platon décrit également une «troisième espèce» (52a-b). (Platon, *Timée*, in *Platon. Oeuvres complètes*, Brisson, L., éd. et trad., Paris (2008)).

régime politique qui ne n'offre pas une telle possibilité, comme la tyrannie, est impotent. La vérité est impotente parce qu'elle est réfractaire à l'argumentation, donc à la persuasion, qui est à la base du discours politique : c'est le cas du mode de discours qui lui correspond, le *dialegesthai*. C'est en raison de cette impotence que la vérité — à entendre, factuelle — est toujours mise en échec par les pouvoirs en place, et c'est ce que démontre, dans le contexte antique, l'entreprise du philosophe d'affirmer sa suprématie à l'aide des Idées (Truth, p.259). C'est ce qui conduit le philosophe du côté de la tyrannie, bien que celle-ci soit impotente : elle a ce trait commun avec la vérité. Arendt fait allusion à Platon, à son expérience à Syracuse et à son «État idéal». Le philosophe se met soit en quête d'un tyran qui présente un penchant pour la philosophie, ou il entreprend d'édifier lui-même une «tyrannie de la vérité», dans la lignée des diverses utopies politiques (Truth, p.246). Mais cette recherche reflète la défaite de la vérité dans le contexte antique, car le philosophe s'est replié dans la solitude de la contemplation face aux affaires humaines et à l'opinion (PP, pp.91-92).

En dépit de la communauté de sort de la vérité rapportée par le philosophe chez Platon et du diseur de vérité dans le monde contemporain, Arendt estime que la situation du second est pire, dans la mesure où la vérité factuelle est issue de ce monde, auquel il appartient lui-même. Lorsque la vérité factuelle est rejetée, on soupçonne qu'il est dans la nature du domaine politique de nier ou de pervertir la vérité, et c'est probablement ce qui explique la croyance généralisée à l'effet que la vérité et la politique sont incompatibles (Truth, pp.237 ; 243). Du fait de leur appartenance commune au monde, les faits et les opinions ne paraissent pas foncièrement antagonistes : la vérité factuelle n'apparaît pas plus «évidente en soi» que sa concurrente (Truth, pp.238 ; 243)<sup>87</sup>. Les faits, qui émergent de l'expérience humaine, informent les opinions, et s'exposent ainsi à diverses

---

<sup>87</sup> Arendt fait allusion, ailleurs dans cet essai, à la Déclaration d'Indépendance des États-Unis. Elle écrit que puisque les vérités philosophiques contiennent un élément de coercition, elle peuvent tenter l'homme d'État dans certaines circonstances. Ainsi, Jefferson a déclaré que certaines «vérités sont évidentes en soi», parce qu'il souhaitait placer le consentement des hommes de la Révolution au-dessus d'eux, afin d'éviter la dispute et du débat. Il s'agit d'exprimer les croyances des hommes qui ne dépendent pas de leur volonté, mais qui s'imposent à leur esprit (Truth, 246).

interprétations. Mais les opinions, pour demeurer légitimes, doivent respecter la vérité factuelle (Truth, pp.238 ; 239). Lorsque les faits se trouvent aux mains des pouvoirs politiques, la tentation est grande de les modifier, car ils les concernent directement (cf. Lying, pp.11-12).

L'action est incompatible avec la vérité, précise Arendt, qui tire implicitement profit de ses réflexions autour de Platon (cf. Chapitre 7). L'homme d'action coïncide difficilement avec le diseur de vérité : il présente plus d'affinités avec le menteur (Truth, p.250). Elle explique que rapporter des faits présume que l'on accepte les choses telles qu'elles sont, tandis que la volonté de changer le monde et les circonstances est le moteur de l'action (Truth, p.251). C'est ce qui caractérise l'agir du menteur, qui souhaite que les choses soient différentes de leur état actuel (Truth, p.250). L'imagination est essentielle dans ce processus, elle est la faculté mentale qui nous permet de nous soustraire à notre situation actuelle pour envisager un autre état des choses. Ainsi, tant le déni de la vérité factuelle que la volonté de changer le monde, qui s'exprime dans l'action, doivent leur existence à l'imagination (cf. Lying, p.5)<sup>88</sup>. Le lien entre l'agir et la négation de la factualité est réitéré en relation avec l'idéologie dans le chapitre ajouté à l'édition de 1966 de *The Origins of Totalitarianism* :

The ideological contempt for factuality still contained the proud assumption of human mastery over the world ; it is, after all, contempt for reality which makes possible changing the world, the erection of the human artifice (OT, p.458).

Pourrait-on déduire de ces réflexions que le menteur, dans le monde actuel, est la figure qui correspondrait au sophiste du temps de Platon, lequel substitue au discours vrai un discours faux, et recouvre la vérité philosophique avec des opinions fausses, parce que non appuyées sur la vérité ?

---

<sup>88</sup> Arendt renvoie ici le lecteur à «Truth and Politics», qu'elle paraphrase par moments.

L'essai «Truth and Politics» suggère en effet qu'Arendt a assimilé la posture platonicienne. Si Platon a désigné l'opinion comme l'opposée de la vérité, c'est parce qu'il était davantage préoccupé par le sophiste et l'ignorant (et il est plus sévère envers celui-ci) que par le menteur (Truth, p.232), précise Arendt, et sur ce point, elle rejoint l'analyse de Voegelin<sup>89</sup>. Cette distinction se réfère fondamentalement à l'opposition entre *doxadzein* et *thaumazein* (PP, p.99). La différence qu'établit Platon entre l'opinion et le mensonge s'exprime d'ailleurs dans sa terminologie : il distingue le *pseudos* volontaire du *pseudos* involontaire (Truth, p.232 ; cf. note 5, p.298)<sup>90</sup>. La dévalorisation platonicienne de l'opinion ne pouvait conduire qu'à l'exacerbation du conflit qui l'oppose à la vérité<sup>91</sup>.

Arendt reconnaît que le mensonge est d'usage très limité chez Platon. Celui-ci ne peut en aucun cas être désigné comme l'inventeur du «noble mensonge» (Truth, note 5, p.298) précise-t-elle, mais cette affirmation demeure très discrète, puisqu'elle est reléguée dans une note de l'essai «Truth and Politics»<sup>92</sup>. Or la réception politique et idéologique de l'œuvre platonicienne à l'époque où écrit Arendt soutient que Platon préconise l'usage courant du mensonge chez les dirigeants : Karl Popper en est un exemple fameux. Arendt réplique à certains aspects de ces lectures abusives, mais elle en cautionne d'autres d'un accord tacite<sup>93</sup>. Dans *The Open society and its enemies*<sup>94</sup>, Popper amplifie le sens d'un passage de la *République* (389b) où il est fait état de la possibilité pour ceux qui gouvernent la cité de recourir au mensonge. Il cite Platon : «l'un des privilèges du

---

<sup>89</sup> Cf. discussion supra sur la corruption sophistique.

<sup>90</sup> Invoquant des arguments philologiques, Arendt spécifie que ce même terme grec peut signifier «fiction», «erreur» et «mensonge» en fonction du contexte : la langue grecque l'oblige donc à évoquer le *pseudos* «involontaire» et «volontaire».

<sup>91</sup> Il s'est incarné, du temps de Platon, dans la distinction entre le *dialegesthai* et la rhétorique (cf. Truth, p.233 ; cf. supra). Arendt souligne que l'on rencontre, chez Hobbes, une survivance de l'opposition platonicienne entre ces modes de discours : celui-ci distingue le «solid reasoning» et la «powerful eloquence». Elle tend à disparaître, sous cette forme, au cours des siècles suivants (Truth, pp.233-235), mais peut reconnaître chez Madison par exemple, une distinction entre la vie plurielle, qui est celle du citoyen, et la vie du philosophe.

<sup>92</sup> Cette note est rattachée au passage du texte où Arendt précise que Platon est plus préoccupé par l'ignorant que par le menteur (Truth, p.232).

<sup>93</sup> Cf. Chapitre 5.

<sup>94</sup> Cf. la présentation de cet ouvrage au Chapitre 4.

souverain est d'user largement des mensonges et de la tromperie, pour le bénéfice de la cité». Mais il omet de dire que Platon n'admet cette possibilité qu'avec beaucoup de réticences, et dans le cadre d'une cité idéale, gouvernée par des sages dont l'un des mérites est d'avoir la maîtrise de leurs passions. Le texte de la *République*, au passage 389b, auquel se réfère Popper, dit ceci :<sup>95</sup>

- (...) si réellement le mensonge n'est d'aucune utilité pour les dieux, et qu'il est par contre utile aux hommes à la manière d'une espèce de drogue, il est évident que le recours à cette drogue doit être confié aux médecins, et que les profanes ne doivent pas y toucher.

- C'est donc à ceux qui gouvernent la cité, si vraiment on doit l'accorder à certains, que revient la possibilité de mentir, que ce soit à l'égard des ennemis, ou à l'égard des citoyens quand il s'agit de l'intérêt de la cité. Pour tous les autres, il est hors de question qu'ils y recourent<sup>96</sup>.

Arendt estime que l'accusation, portée contre Platon, d'avoir fait la promotion de l'usage politique du mensonge repose sur une lecture erronée du passage 414c (cf. infra), où il est fait référence au «récit phénicien»<sup>97</sup>, mais ledit passage ne peut être considéré comme une recommandation du mensonge tel que nous l'entendons (Truth, note 5, p.298). Platon distingue en effet entre le mensonge destiné à tromper (cf. *Rép.*, 382a-c)<sup>98</sup>, et le «mensonge utile». Il ne s'est montré ouvert que face à celui-ci, et dans des cas bien spécifiques, précise-t-elle, par exemple, pour tromper l'ennemi ou entrer en relation avec des gens dont l'équilibre mental est précaire (*Rép.*, 382).<sup>99</sup> Pour Platon, les mensonges ne

---

<sup>95</sup> Popper, K.R., 1945a, p.138.

<sup>96</sup> Platon, *La République*, Leroux, G., trad., Paris, 2004, 2<sup>e</sup> éd. (2002). Toutes les références à ce dialogue dans le présent chapitre se réfèrent à cette édition.

<sup>97</sup> Ce récit concerne la fondation de Thèbes par le phénicien Cadmos, il est évoqué dans les *Lois* (II, 663d-e), et il semblait difficile à faire accepter à la population. La responsabilité du législateur est donc de le faire accepter (Platon, *La République*, Leroux, G., trad., p.591, note 161).

<sup>98</sup> Platon décrit le mensonge véritable dans la *République* en 382a-c, extraits auxquels se réfère Arendt. «(...) s'agissant des êtres réels, ce que chacun accepte le moins, c'est d'être trompé et de demeurer trompé en son âme, d'être privé de connaissance et par là de posséder et de conserver la fausseté» (382b). Le mensonge véritable est «l'ignorance en son âme de celui qu'on a trompé. Parce que le mensonge dans les paroles n'est qu'une certaine imitation d'une affection de l'âme, un simulacre, qui se produit par la suite, ce n'est pas un mensonge sans mélange» (382b-c).

<sup>99</sup> Arendt se réfère à *République*, 382. En 382c, Platon mentionne ces occurrences acceptables, et distingue le mensonge réel, destiné à tromper (cf. 382a) du mensonge utile, qui entretient une

sont utiles qu'à faible dose et avec prudence, ils doivent être administrés «à la manière d'un médicament» par celui qui gouverne, lequel est le «médecin de la cité»<sup>100</sup> (Truth, note 5, p.298). Si Arendt établit ces distinctions, c'est qu'elle ne condamne pas l'usage du mythe ou du discours faux dans les circonstances où il paraît justifié<sup>101</sup>. Cependant, elle dénonce sévèrement le recours aux mythes eschatologiques chez Platon, notamment dans «What is authority ?» et *On Revolution*, où ils sont décrits comme des mensonges explicites destinés à contraindre les hommes à se conformer à une vérité qu'ils ne peuvent connaître<sup>102</sup>.

La position d'Arendt quant à la pensée politique de Platon n'est donc pas toujours cohérente. Ainsi, à propos du passage auquel elle fait allusion dans «Truth and politics», lequel mentionne le récit phénicien (414c), Platon indique que ce type de mensonge peut être employé à l'égard de la noblesse, ou de la population en général, voire des gouvernants eux-mêmes, si c'est le bénéfice de la cité qui est en cause (cf. *Rép.*, 414c). Le mythe de l'autochtonie<sup>103</sup>, qui est décrit ensuite, constitue l'un de ces exemples dans le texte platonicien. La transmission de ce nouveau mythe suppose que tous, même les gouvernants, doivent soudain croire que leur passé mythique traditionnel n'est que contes, et qu'en fait, ils sont «nés de la terre». Ceci est nécessaire pour assurer leur parfaite dévotion à la cité (*Rép.*, 414d-e)<sup>104</sup>. Pourquoi Arendt ne tient-elle aucun compte de ce

---

parenté avec la vérité, ce qui est le cas lorsque nous ignorons les «circonstances véridiques des choses du passé» (382d), ce qui fait référence au mythe. La transmission de ce discours sur le passé, avec le mensonge destiné à l'ennemi ou à l'ami malade, sont les seuls cas où le mensonge est autorisé (382d).

<sup>100</sup> Arendt se réfère toujours à *Rép.*, 382c-d.

<sup>101</sup> G. Leroux, en note du passage 414c de son édition de la *République* (qui est le passage auquel renvoie Arendt dans «Truth and politics»), souligne que les mythes sont les discours faux, mais que cette fausseté est acceptée si elle est utile pour assurer la cohésion de la cité, et les gouvernants sont alors autorisés à l'utiliser (*République*, éd. Leroux, p.591, note 160).

<sup>102</sup> Cf. Chapitre 7.

<sup>103</sup> Ce mythe suppose que toute la culture de la cité est venue au jour de la terre, dans son plein état de développement. Il vise à valoriser le lien entre une culture et un territoire donnés, puis à fonder l'appartenance commune de tous les citoyens à la cité (*République*, éd. Leroux, p.592, note 162).

<sup>104</sup> Leroux précise cependant que ce mythe, qui est présenté à divers moments dans les dialogues, et même dans la tragédie, ne peut être considéré véritablement comme un mensonge, car «si



passage, qui démontre au mieux l'usage propagandiste du mythe, — de l'«idéologie» — qu'elle dénonce vertement ailleurs ? Pourquoi laisser croire qu'elle souhaite rescaper Platon de ses accusations de promoteur du mensonge ? Peut-être s'agit-il tout simplement d'une volonté, discrète, puisque limitée à une note de bas de page, de réfuter des analyses aussi tranchées que celles de Popper, qui n'est pas tendre. Se référant à ce mythe de l'autochtonie, il affirme qu'il ne sert pas «seulement à contrôler le comportement de la masse gouvernée», mais que «le principe totalitaire et utilitaire» de Platon gouverne sur tout, et méprise jusqu'au désir du gouvernant de connaître la vérité<sup>105</sup>. Le silence d'Arendt sur ce passage est également imputable au rapport qu'elle établit avec les écrits dont elle s'inspire. Le premier critère de sélection est le besoin de la démonstration, ce qui suscite souvent d'importantes disparités entre le contexte originel du passage d'un dialogue cité et la signification qu'elle lui attribue.

Lorsqu'Arendt précise, dans «Truth and Politics», que c'est la «fausseté délibérée» qui est l'opposée de la vérité factuelle à son époque (Truth, p.249), elle se réfère implicitement à la distinction platonicienne entre le mensonge destiné à tromper et le mensonge utile. Elle emploie également l'expression de «mensonge délibéré» dans «Lying in Politics» (1971). Dans cet essai polémique, Arendt dénonce les mensonges proférés par le gouvernement des États-Unis quant à l'implication du pays dans la guerre du Vietnam : ils ont été révélés suite à la diffusion des dossiers du Pentagone. Lorsqu'une victoire américaine «totale» est devenue incertaine, l'administration a cru bon de travestir certains faits, notamment dans le but de dissimuler des échecs subis au Vietnam : il s'agissait

---

c'était le cas, Socrate affirmerait qu'il n'est pas vrai que nous devons allégeance à la cité, mais que néanmoins nous devons en persuader mensongèrement les citoyens» (*République*, éd. Leroux, p.592, note 162). Le contexte laisse toutefois entendre que ce récit doit se substituer aux souvenirs qu'ont les citoyens de leur propre éducation : «J'entreprendrai en premier lieu de persuader les gouvernants eux-mêmes et les hommes de guerre, ensuite le reste de la cité, que tout ce dont nous les avons nourris et formés, tout cela n'était pour ainsi dire que des rêveries dont ils font l'expérience lorsqu'elles se présentent à eux» (414d). Auparavant, Platon discute du «moyen qui serait à notre disposition dans le cas où se présente la nécessité de ces mensonges dont nous parlions tout à l'heure, pour persuader de la noblesse d'un certain mensonge, d'abord les gouvernants eux-mêmes, et si ce n'est pas possible, le reste de la cité ?» (414c)

<sup>105</sup> Popper, K.R., 1945a, p.140.

d'épargner aux États-Unis et à son président une profonde humiliation face au monde (cf. Lying, pp.15-16 ; 22 ; 24). Il est généralement inutile de qualifier un mensonge de «délibéré», à moins de vouloir le distinguer d'un autre type de mensonge. Considérons l'extrait suivant :

That concealment, falsehood, and the role of the deliberate lie became the chief issues of the Pentagon papers, rather than illusion, miscalculation, and the like, is mainly due to the strange fact that the mistaken decisions and lying statements consistently violated the astoundingly accurate factual reports or the intelligence community (...).The crucial point here is not merely that the policy of lying was hardly ever aimed at the enemy (this is one of the reasons why the papers do not reveal any military secrets that could fall under the Espionage Act), but was destined chiefly, if not exclusively, for domestic consumption, for propaganda at home, and especially for the purpose of deceiving Congress (Lying, p.14).

La seconde partie de la citation rappelle la discussion d'Arendt sur la fabrication de mensonges par la propagande et l'idéologie totalitaires. C'est la première partie qui nous intéresse davantage, car elle évoque, en filigrane, la lecture de Platon. Le mensonge qui résulte de l'erreur et de l'illusion est soigneusement distingué du mensonge qui implique la tromperie. C'est celui-ci qui apparaît de nouveau comme le contraire de la vérité, puisqu'il s'inscrit en faux contre les faits. Bien qu'ils étaient amplement documentés, les autorités ont volontairement ignoré, ou modifié ces faits lors de la prise de décision. Arendt récupère le cadre interprétatif de «Truth and Politics», où elle propose que modifier les faits implique une forme d'action. Elle précise que même lorsque le mensonge ne semble pas convaincant, le menteur parvient généralement à le faire passer : il lui suffit de prétendre que ce mensonge est son opinion, et de clamer son droit constitutionnel à cette opinion (Truth, p.249). En reliant directement le mensonge à l'opinion, et donc, l'opinion à la fausseté, ne raisonne-t-elle d'une manière platonicienne ?

Un motif évoqué dans sa lecture de l'Allégorie de la caverne ressurgit d'ailleurs dans «Truth and Politics». Arendt souligne qu'à travers l'histoire, ceux qui cherchent la vérité et tentent de la diffuser ont toujours été conscients des risques associés à leur tâche. Se

référant à Platon, elle précise que tant que celui qui tente de diffuser la vérité n'interfère pas avec les affaires du monde, il ne court que le risque d'être couvert de ridicule. Cependant, lorsqu'il force ses concitoyens à le prendre au sérieux, et qu'il tente de les libérer de la fausseté et de l'illusion, il met sa vie en danger. Platon clôt l'Allégorie de la caverne sur une mise en garde, destinée au philosophe : s'il était possible au grand nombre de mettre la main sur le diseur de vérité, ils le tueraient (Truth, p.229). Il aurait tort d'interpréter les choses ainsi, puisque les habitants de la caverne n'auraient aucune raison de considérer la vérité et les diseurs de vérité comme leurs pires ennemis (Truth, pp.229-230). C'est vraisemblablement parce que Platon était convaincu que les gens ordinaires entretiennent un amour pervers de la fausseté et de l'illusion qu'il les croyait hostiles au philosophe, mais il n'expose jamais les motifs véritables de cette conviction, souligne Arendt (Truth, p.230).

En écho au contexte contemporain, Arendt précise que les relations difficiles entre vérité et politique rendent la tâche particulièrement ardue au diseur de vérité qui aspire à jouer un rôle politique. Il est désavantagé à plusieurs égards, d'abord parce qu'il devra déployer beaucoup d'efforts pour expliquer en quoi sa vérité sert au mieux les intérêts d'un groupe (Arendt rappelle ici implicitement que la vérité résiste à la persuasion) et il devra donc s'accoler à un groupe de pouvoir à son entrée dans le domaine politique. Ce faisant, il risque de compromettre ainsi son impartialité, son intégrité et son indépendance, qui sont les bases de sa crédibilité (Truth, p.250). En revanche, de telles inflexions pour paraître sur la scène politique ne sont pas indispensables au menteur, parce qu'il est un homme d'action : il baigne d'emblée dans les affaires politiques (Truth, p.250).

En référence aux phénomènes de la manipulation de masse et de l'opinion dans la politique contemporaine, Arendt affirme cependant que la vérité factuelle, ou les faits, ont bien leur place en politique, à condition d'éviter deux dangers potentiels : celui de les considérer comme une fatalité, un développement nécessaire qui contraint les hommes, puis celui de les nier, de tenter de les éliminer du monde en les manipulant (Truth, p. 252-

259). Car la vérité, bien qu'elle soit sans cesse ébranlée par les pouvoirs en place, puisqu'elle est impotente, n'en possède pas moins une «forme» qui lui est propre, écrit Arendt, sans expliquer le sens de cette expression. Ainsi, en dépit de leurs rapports difficiles avec la vérité, les instances politiques sont incapables de lui trouver un substitut viable (Truth, p.259). Peu importe l'ampleur du tissu de mensonges que le menteur est en mesure d'élaborer, il ne sera jamais assez vaste pour couvrir l'immensité que constituent les faits. Le menteur en vient toujours au point où le mensonge devient contre-productif : cela se produit lorsque l'auditoire auquel sont adressés les mensonges est contraint d'ignorer la ligne de démarcation entre la vérité et la tromperie (Lying, p.7). Il existe certaines institutions publiques dans lesquelles la vérité est célébrée comme le critère le plus élevé de la parole et de l'effort, mais elles demeurent rares : c'est le cas du domaine judiciaire et des institutions d'éducation supérieure. Cela s'explique par les origines de l'université, dont la forme la plus ancienne est l'Académie, qui a été fondée par l'opposant le plus farouche et influent de la *polis*... (Truth, p.260)

Les réflexions d'Arendt sur l'opposition entre vérité et politique dans le monde contemporain, puis dans le contexte antique, ouvrent sur la possibilité d'un triomphe de la vérité en politique. Mais il s'agit d'une forme de vérité particulière, qui n'est pas réfractaire au politique comme l'était la vérité philosophique : elle s'incarne dans la *doxa* socratique. Cette vérité est issue des individus, de la mise en commun de l'opinion propre à chacun, contre «l'opinion publique», dont Arendt dénoncé à maintes reprises les méfaits sur le politique. Cette position est honorable dans une perspective philosophique, mais elle s'harmonise mal avec la pratique réelle de la politique. Un conseil d'Arendt s'avère cependant profitable : les opinions échangées entre concitoyens, qui peuvent devenir des principes pour l'action, doivent respecter la vérité factuelle. Le débat public est vain, et la notion de la liberté d'opinion n'a aucun sens si l'information factuelle n'est pas garantie, et si les faits eux-mêmes ne sont pas débattus : la vérité factuelle informe la pensée politique (Truth, p.238).

Dès l'essai «Philosophy and Politics», il est donc possible de mettre au jour un lien bien affirmé entre les commentaires d'Arendt sur les rapports entre la philosophie et la politique chez le Platon arendtien, et l'analyse de la vérité et de la politique telle que proposée principalement dans «Truth and Politics» et «Lying in Politics». Les mentions implicites ou explicites de Platon ou de Socrate confirment cette observation, qui se valide par la considération des thèmes influents. Si Arendt n'est pas étonnée outre-mesure par la récurrence du mensonge en politique, c'est parce qu'elle croit à une incompatibilité fondamentale entre celle-ci et la vérité, à la suite de Platon. Certes, elle revalorise l'opinion contre celui-ci, à la fois dans son contexte antique et contemporain, mais il lui arrive de souligner également que l'opinion peut pervertir l'intégrité du politique. Si l'opinion doit assurer la pluralité, elle doit également tenir compte de la vérité, car Arendt laisse entendre, sans le poser explicitement, qu'il existe des opinions vraies et des opinions fausses, une distinction établie par Platon qu'elle ne mentionne qu'en passant. Elle s'approprie aussi, discrètement, la différence entre le mensonge délibéré et le mensonge utile, qu'elle applique à la lecture du présent. Elle fait de même avec le constat de l'incompatibilité de la vérité et de l'action, qu'elle a théorisée à partir de l'exemple du philosophe de Platon (cf. Chapitre 7). Le lien qu'elle esquisse entre le menteur et l'action lui permet d'exposer comment la fausseté voisine aisément avec la politique : il paraît hasardeux si l'on ignore cette toile de fond théorique.

À la fin de «Truth and Politics», Arendt admet d'ailleurs ouvertement qu'elle a adopté une perspective platonicienne dans cet essai, dans la mesure où elle a examiné les liens entre vérité et politique à partir d'un point de vue extérieur à la politique, propre au philosophe ou à l'historien. Cette position l'a conduite, précise-t-elle, à négliger la grandeur et la dignité du politique, dont l'existence n'est pas requise uniquement par l'obligation de répondre aux nécessités vitales (Truth, p.263). Cette conclusion souligne l'importance de la lecture de Platon, qui sous-tend, en positif ou en négatif, toute sa réflexion sur le binôme vérité – politique. Le prochain chapitre exposera sous quels rapports la pensée politique d'Arendt se présente comme une réplique à Platon, en particulier sa théorie de l'action.

## Chapitre 7- De la politique de l'action à la tyrannie platonicienne

La théorie de l'action, qui est le pivot de pensée politique de Hannah Arendt, présente plusieurs caractéristiques qui s'inscrivent en contrepoint de la politique platonicienne telle qu'elle l'interprète. Trois thèmes en particulier se présentent comme l'envers de l'action, soit (1) la séparation de la pensée et de l'action et (2) la confusion des sphères privée et publique, qui aboutissent au (3) concept d'autorité : ils seront étudiés successivement dans le présent chapitre. Arendt est convaincue que la politique de l'action telle qu'elle l'envisage était connue et pratiquée par les Grecs anciens, et que la pensée de Platon a marqué une rupture : c'est dans la tradition philosophique, à laquelle il a donné naissance, que l'action, qu'il a dépréciée, allait définitivement disparaître<sup>1</sup>. C'est dans *The Human Condition* qu'Arendt propose sa conception de l'action, qui sera appliquée quelques années plus tard à l'analyse des révolutions modernes dans *On Revolution*. L'action se définit à la faveur d'une entreprise déconstructive, en réaction, puis en contradiction, avec les définitions et articulations «traditionnelles» du politique, dont le point d'origine se situe souvent chez Platon.

Nous pouvons suivre le fil de cette démarche dans une série d'ébauches des années 1950 — publiées récemment —, qui se rattachent à son projet avorté de livre sur l'histoire de la pensée politique, mais aussi dans les notes de travail du *Journal de pensée*, où Platon est omniprésent jusqu'en 1955. Ces commentaires sont tout à fait cruciaux : Arendt y travaille les motifs principaux de *The Human Condition*, qui sont parfois exposés plus clairement que dans l'ouvrage. Le *Journal de pensée* montre également qu'elle s'appuie beaucoup plus souvent sur Platon que ne le laisse présager l'œuvre publiée. Ces notes contribuent à exposer les nombreux liens entre la lecture arendtienne de Platon et le développement de la théorie de l'action.

---

<sup>1</sup> Cf. Sallis, J., 2004. *Platonic legacies*, Albany, p.27.

Rappelons que les recherches théoriques d'Arendt sont en premier lieu stimulées par le présent, que ce soit, d'une part, l'expérience du totalitarisme ou, d'autre part, le constat des failles de la démocratie représentative de son temps, qu'elle voit minée par l'élitisme, la bureaucratie et le système de partis<sup>2</sup>. Cette variété de démocratie est une forme d'oligarchie, dans laquelle la minorité prétend gouverner au profit de la majorité (OR, p.261), dont un important segment n'a d'ailleurs ni intérêt, ni capacité pour la politique (OR, p.269). Ce type de gouvernement ne connaît pas la liberté et l'action authentiques, qu'il réserve au petit nombre (cf. OR, p.261 ; p.268). Le système représentatif se pose en défenseur des «libertés négatives»<sup>3</sup>, en promoteur du bien-être et des intérêts privés. Ce n'est que lors de rares moments historiques, dans le système des conseils<sup>4</sup>, expérimenté

---

<sup>2</sup> Cf. Canovan, M., 1994. *Hannah Arendt : a reinterpretation of her political thought*, Cambridge, pp.241-242 ; Passerin d'Entrèves, M., 1994. *The political philosophy of Hannah Arendt*, Londres - New York, p.64. Brunkhorst précise que le terme «démocratie» a souvent des accents péjoratifs chez Arendt (Brunkhorst, H., 2008. «Reluctant Democratic Egalitarianism: Hannah Arendt's Idea of a Revolutionary Foundation of the Modern Nation State and International Law», in *Ethical perspectives*, 15, 2, p.160). George Kateb, dont les premières études sur la pensée arendtienne datent des débuts des années 1980, soulignait déjà à ce moment l'attitude critique d'Arendt à l'égard de la démocratie représentative, qui s'explique notamment par son constat de l'importance primordiale de l'économie dans celle-ci. Si Kateb estimait alors qu'elle devrait lui ménager une place plus enviable dans sa pensée politique (Kateb, G., 1983. «Arendt and representative democracy», in *Salmagundi*, 60, pp.96-97), plus récemment, il a endossé les réticences arendtiennes (cf. Kateb, G., 2010. «Fiction as poison», in Berkowitz, R., Katz, J., Keenan, T., éd. 2010. *Thinking in dark times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, p.29). S. Wolin notait pour sa part qu'Arendt n'aborde jamais de front le sujet de la démocratie (Wolin, S., 1983. «Hannah Arendt. Democracy and the political», in *Salmagundi*, 60, p.155). Ce constat est prorogé plus récemment par Isaac, qui souligne que si Arendt était opposée à la démocratie représentative et la démocratie de masse, elle n'était pas pour autant hostile à la démocratie dans son ensemble, qui peut emprunter d'autres formes. Si elle réclamait un rôle direct du peuple dans la prise de décision, elle souhaitait aussi que les élites y prennent part. Celles-ci, décrites dans *On Revolution*, ne sauraient se confondre avec les élites issues des formes de gouvernement oligarchiques. Elles seront décrites ultérieurement dans le présent chapitre (Isaac, J.C., 1998. «Oases in the desert. Hannah Arendt on democratic politics», in *Democracy in dark times*, Ithaca, pp.131-135 (pagination du volume du Williams, G., éd., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments of leading political philosophers* vol. 2)). Voir aussi Palonen, K., 2008. «Imagining Max Weber's reply to Hannah Arendt : Remarks on the arendtian critique of representative democracy», in *Constellations*, 15, 1, pp.56-71.

<sup>3</sup> Pour le lien entre les libertés négatives et les révolutions modernes, cf. OR, pp.22-23.

<sup>4</sup> Les «wards» américains, lors de leur fondation, étaient de tels organes de pouvoir populaire, mais leur fonction a complètement changé avec la mise en place de nouvelles structures étatiques. La Constitution a transféré les affaires publiques de la nation à Washington, où elles sont prises en charge par le gouvernement fédéral. Avec la formation de la nation des États-Unis, la machine administrative devient trop vaste, et la participation directe des citoyens n'est plus possible. C'est

dans les sociétés révolutionnaires françaises, puis dans les Räte et les soviets, que le peuple a connu un réel espace de liberté, car la participation et l'action sont devenus accessibles à tous<sup>5</sup>. Ces expériences sont inspirantes pour Arendt (*OR*, p.241), qui appelle à transformer l'extraordinaire en pratique quotidienne, à généraliser l'expérience de l'action. Mais elle n'y réfléchit qu'en second lieu.

La première étape de sa démarche de conceptualisation de l'action consiste à remonter le fil de la tradition de pensée occidentale. Certes, le démantèlement de l'action qui s'amorce chez Platon n'est pas l'antécédent immédiat du totalitarisme, mais il y conduit néanmoins : ses schèmes de pensée, hostiles à ce qui constitue l'essence du politique dans la perspective arendtienne, lui ont pavé le chemin. Il est donc essentiel, pour Arendt, d'exhumer et d'analyser ces formes et concepts façonnés aux origines de notre tradition de pensée afin d'être en mesure d'annuler leur emprise sur le politique, et d'ouvrir la voie au renouveau, que représente le concept d'action. C'est d'ailleurs la pensée antique elle-même, celle d'Aristote, selon la lecture qu'en fait Arendt — sans compter les appuis qu'elle trouve chez Thucydide et Homère —<sup>6</sup> qui lui fournit des outils de base pour entrevoir ce nouvel horizon. Une lecture à rebours de plusieurs aspects de la théorie arendtienne de l'action, qui sera d'abord présentée brièvement, nous reconduit donc à Platon.

---

pourquoi ce sont désormais les délégués du peuple qui constituent le domaine public, plutôt que le peuple lui-même (*OR*, p.243).

<sup>5</sup> Arendt formulait déjà cette observation dans le texte non publié «Introduction into politics», pp.142-143.

<sup>6</sup> Selon Buckler, l'inspiration grecque permet à Arendt de miner le «portrait béhavioral» de la société moderne, qui considère les individus et les comportements de manière uniforme. Ce mode de pensée a ouvert la voie à «l'interchangeabilité» des hommes, dont s'est nourri le totalitarisme. C'est pour déjouer cette tendance qu'Arendt se meut au-delà de la tradition, et propose un modèle d'action qui s'inspire de la politique antérieure à Platon (Buckler S., 2011a. *Hannah Arendt and political theory : challenging the tradition*, Edinburgh, pp.97-98 ; également Euben, J.P., 2005b. «Arendt's hellenism», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York, p.163 ; Kateb, G., 1984. *Hannah Arendt : politics, conscience, evil*, Totowa (N.J.), p.149.). Ainsi, elle peut invoquer l'Oraison funèbre en contre-image du totalitarisme (Dietz, M.G., 2005. «Arendt and the Holocaust», dans le volume cité précédemment, pp.91-93). Voir note infra.



## L'action chez Hannah Arendt

Pour Arendt, l'action est l'activité par excellence de la vie active — *la vita activa* —, elle ouvre sur les plus importantes potentialités humaines, et incarne ce que devrait être la politique. Elle est l'une des trois activités analysées dans *The Human Condition*, avec le labour et l'œuvre. Notons que dans la réception de l'œuvre arendtienne, les distinctions théoriques nettes entre ces trois activités, et la délimitation des sphères privée et publique dont elles dépendent (qui seront présentées ultérieurement dans ce chapitre)<sup>7</sup>, ont souvent été accueillies avec scepticisme<sup>8</sup>, tandis que la dévalorisation apparente de la sphère

---

<sup>7</sup> Cf. notamment Taminiaux, J., 2005. «Athens and Rome», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), pp.166-169. La distinction privé - public serait liée à la différence entre l'inauthentique et l'authentique chez Heidegger (Taminiaux, J., 1992. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, p.64). Zaretsky souligne que la dualité privé - public dans *The Human Condition* a été précédée de la distinction société - État dans *The Origins of Totalitarianism*. Le couple société - État était déployé, dans le discours marxiste de ce temps, comme base pour critiquer le libéralisme, et il a été important dans les débats autour du sionisme et des nationalismes (p.211). Il précise encore que la description du privé et du public se présente comme une réplique à cette distinction dans sa version libérale, qui valorise la sphère privée et qui maintient les aspirations «privées» telles que l'économie, la famille, à l'abri de l'intervention de l'État. Le libéralisme implique une limitation du politique et une neutralité de la sphère politique au nom des «libertés individuelles», et il l'accomplit en mettant l'accent sur les droits (mais le cas du républicanisme est différent). Arendt aurait été influencée par les critiques du libéralisme classique de Hegel et de Marx : chez celui-ci, la différence entre le public et le privé est celle entre le citoyen et le bourgeois (Zaretsky, E., 1997. «Hannah Arendt and the meaning of public/private distinction», in *Hannah Arendt and the meaning of politics*, Calhoun, C. et McGowan J., éd., Minneapolis - Londres, pp.212-214). Voir aussi Lessnof, M. H., 1999. «Hannah Arendt : Classical republicanism and the modern world», in *Political philosophers of the twentieth century*, Oxford.

<sup>8</sup> Les critiques soulevées sont de plusieurs ordres, mais nous ne résumerons que les principales. D'abord, ces distinctions répondraient à une volonté de répliquer à la dialectique marxienne (voir notamment Holman, C., 2011. «Dialectics and Distinction: Reconsidering Hannah Arendt's Critique of Marx», in *Contemporary Political Theory*, 10, 3, pp.332-353). Rappelons que c'est en bifurquant de ses recherches sur Marx qu'Arendt a écrit *The Human Condition*. Au chapitre des influences, Benhabib souligne l'impact de l'*Existenz Philosophie* heideggérienne sur les catégories arendtiennes. La nette distinction entre les trois activités de la vie active tiendrait aussi à certaines particularités de la méthodologie d'Arendt, que Benhabib — qui dissimule le manque de cohérence méthodologique d'Arendt en le désignant par de grands termes — qualifie d'«essentialisme méthodologique». Cette approche la conduirait par moments à amalgamer distinctions conceptuelles et processus sociaux, puis analyses ontologiques et descriptions historiques et institutionnelles. C'est précisément dans l'analyse de l'action et du domaine public que ces chevauchements sont les plus marqués. Benhabib souligne cependant l'insuffisance des réflexions d'Arendt sur les institutions politiques, qui laissent en plan des questions essentielles quant à la justice, l'égalité, et la reconnaissance mutuelle (Benhabib, S., 1996. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lanham, pp.xxiv ; 51 ; 124 ; 194). C'est la position de Breen qui nous paraît la plus juste. Il estime qu'Arendt définit des catégories très nettes parce qu'elle

privée par Arendt n'a pas manqué de susciter des critiques, qui ne sont pas dépourvues de fondement. Les amplifications théoriques de l'ouvrage servent le projet arendtien de revaloriser l'action et le domaine politique face aux autres activités et sphères de la vie active. Il s'agit de «redonner goût» au politique, de lui rendre la splendeur que la tradition, puis le totalitarisme, lui ont retirée, au prix d'inflexions théoriques. Plusieurs commentateurs estiment que les distinctions entre l'action, le labeur et l'œuvre, puis entre le privé et le public — auxquels s'ajoute éventuellement le «social» — a pour conséquence de retirer au politique tout contenu substantiel<sup>9</sup>. Bien que ces débats soient d'un grand intérêt pour l'interprétation de l'œuvre arendtienne, nous n'aurons pas l'occasion de nous y engager. Notre objectif n'est pas d'interpréter à neuf la théorie de l'action, mais d'exposer l'une de ses sources d'inspiration, l'une des voies qui a guidé la réflexion. Ce sont les développements d'Arendt sur l'action et, plus spécifiquement, leur

---

raisonne à partir de «dualismes ontologiques», d'oppositions, et il remarque qu'elle procède souvent à des inversions, alors même qu'elle reproche ce procédé à Marx et Nietzsche (et Platon, ajouterons-nous). En plus des jeux d'oppositions, nous voyons également Arendt définir également des hiérarchies, comme c'est le cas des trois activités de la vie active (Breen, K., 2007. «Violence and power : A critique of Hannah Arendt on the «political»», in *Philosophy and social criticism*, 33, 3, pp.354-356). M. Jay situe l'approche arendtienne dans la perspective de l'existentialisme politique des années 1920. Celui-ci se définit en réaction à certains courants de pensée du XIX<sup>e</sup> siècle (dont le marxisme et le conservatisme corporatiste) qui avaient tendance à soumettre le politique à des intérêts économiques (cf. Jay, M., 1985. *Permanent exiles*, New York, p.194 ; Canovan, M., 1994, p.191). Dossa, avant Canovan, pour sa part, soulignait le rôle de l'expérience personnelle d'Arendt, et de son impact sur le développement de sa pensée politique. Le traumatisme de l'insécurité, de la condition apatride, de la privation des droits et du meurtre de masse se dissimule derrière ses catégories trop nettes, d'où la tendance à considérer la politique, les affaires humaines et la liberté comme des phénomènes identiques (Dossa, S., 1989. *The public realm and the public self. The political theory of Hannah Arendt*, Waterloo (Ontario), p.13).

<sup>9</sup> Cf. par exemple, les travaux d'Euben : 2005b. «Arendt's hellenism», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000) et 2005a. *Platonic noise*, Princeton - Oxford). Pour Breen, la présentation trop «épurée» du politique répond à volonté de dénoncer le «social» (cf. note infra), qui assume le fardeau des «questions pratiques», tout en incarnant la domination et le règne de la technocratie. Ceci a pour effet de vider le politique de son contenu. Il estime qu'Arendt ne parvient pas à pas formuler une alternative satisfaisante au règne de la domination en politique : elle ne fait que déplacer son domaine d'application, qui est désormais le social (Breen, K., 2007, pp.354-356). Jay croit également que la distinction du politique et de l'économie vise à clamer l'autorité du premier (Jay, M., 1985, pp.194-195). En revanche, Buckler se porte à la défense d'Arendt et précise que l'action politique porte bel et bien sur des questions pratiques, mais que son sens intrinsèque les transcende, mais il ne parvient pas à détacher la conceptualisation du politique de celle du social. Il précise que si les catégories arendtiennes peinent à produire un portrait satisfaisant du politique, elles parviennent à mettre en évidence la nature de la «socialisation» qui se produit dans la société de masse (voir infra). Cf. Buckler S., 2011a, pp.99-101. Cf. note infra.

parenté négative avec certains traits qu'elle impute à la pensée politique platonicienne, qui nous intéressent.

Dans *The Human Condition*, Arendt distingue l'action des deux autres activités de la condition humaine, le labeur et l'œuvre, qui sont strictement «utilitaires». L'une et l'autre impliquent une activité dans laquelle l'homme demeure isolé, dépourvu de la capacité d'«agir» (HC, p.188), au contraire de l'action, qui présume une entreprise commune. Le labeur est une activité qui prend en charge la reproduction de l'être humain et le processus vital : il assure la survie individuelle et celle de l'espèce. Parce qu'elle correspond au processus biologique du corps humain, cette activité doit être sans cesse renouvelée. Ses produits ne sont pas durables, ils sont consommés — donc, ils disparaissent — dans le cycle vital (HC, pp.7-8). En revanche, l'œuvre fabrique des objets durables, qui s'insèrent dans le monde et lui confèrent permanence, stabilité et objectivité : elle lui procure son cadre matériel (cf. HC, pp.7-9 ; 80 ; 94 ; 136-137). Elle comporte un début et une fin, et se réalise conformément à un modèle, qui guide le travail et détermine la réussite ou l'échec du produit lorsque la fabrication est terminée<sup>10</sup>.

Avant de présenter l'action, précisons encore que de nombreux interprètes ont reproché à Arendt de ne pas être parvenue à élaborer une théorie substantielle, alors même que l'action est l'épine dorsale de sa réflexion politique. Par conséquent, les désaccords sur le sens exact de l'action et sur son champ d'application abondent<sup>11</sup>. L'objet de cette étude

---

<sup>10</sup> Cf. Chapitre 8, où cette activité est présentée et analysée en détails, dans ses expressions politiques.

<sup>11</sup> Et plusieurs ont été prompts à justifier cette imprécision. Ainsi, Bernstein estime qu'Arendt ne pouvait avoir saisi pleinement le sens de ses concepts de base, comme l'action, au temps de *The Human Condition*. Canovan abonde dans le même sens, et rappelle que le livre est issu en partie d'ébauches destinées à un ouvrage — jamais complété — d'introduction à la politique. Il s'agissait d'un travail préalable, dont l'objectif était de circonscrire le champ du politique et sa spécificité en regard des autres sphères d'activité humaine : Arendt n'envisageait pas l'articulation d'une théorie achevée. Pour Canovan, l'action serait une catégorie très générale de l'activité humaine, une possibilité de base, mais la grande majorité des interprètes de l'œuvre arendtienne ne met pas en doute l'association immédiate de l'action et de la politique. C'est d'ailleurs cette vision que suggèrent les textes arendtiens (cf. récemment Kateb, G., 2005. «Political action : its nature and

n'est pas d'examiner ces controverses dans le détail, mais considérons tout de même les deux théories concurrentes qui se sont formées autour de l'action chez Arendt. Pour les uns, c'est la conception agonale, qui présente l'action sous un éclairage individualiste, voire esthétique, qui est prédominante. Pour les autres, c'est la dimension collectiviste de l'action, qui appelle tout un chacun à prendre part à la politique, qui est plus importante<sup>12</sup>.

---

avantages», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), p.132-133). D'ailleurs, Canovan ne peut citer de passage satisfaisant à l'appui de cette affirmation (Canovan, M., 1994, pp.101 ; 130-131). Bernstein estime que l'action «s'incarne» dans *On Revolution*, dans le contexte des révolutions modernes, qui illustrent la natalité et représentent les «nouveaux commencements» (dans ce cas la fondation d'un État) suscités par l'action. Cf. également Kateb, G., 2005, pp.132-134, qui soutient que la théorie de l'action est définie dans cet ouvrage. L'action prendrait forme aussi dans les écrits tardifs d'Arendt, par exemple, dans la promotion de la désobéissance civile, qui est un acte de «re-fondation» (Bernstein, J.M., 2010. «Promising and civil disobedience. Arendt's political modernism», in Berkowitz, R., Katz, J., Keenan, T., eds. 2010. *Thinking in dark times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, pp.115-116). Nous estimons que cette position n'est pas convaincante. Le travail conceptuel de *The Human Condition*, en délimitant le champ de l'action, définit nécessairement l'activité elle-même, bien que cette définition puisse être par moments plus suggérée qu'affirmée, car Arendt esquisse souvent ses concepts en négatif. Nous devons déduire ce qu'elle veut dire à partir de ce qu'elle critique. La nature de l'action en tant que concept philosophique apparaît clairement : c'est la définition de l'action comme notion opératoire en sciences politiques qui fait défaut. *On Revolution* présente un tout autre cadre. Arendt traque les irrptions de l'action dans l'histoire politique, elle veut ranimer la mémoire de ces «expériences» éphémères, qui comptent parmi les «trésors» que recèle le passé. Elle a quitté le domaine des définitions : elle ne propose pas une autre «version» de l'action.

<sup>12</sup> Chez les premiers interprètes d'Arendt, dont Martin Jay et Sheldon Wolin, la théorie de l'action était envisagée comme une affirmation de «la politique pour la politique» (cf. Jay, M., 1985), qui véhicule une vision élitiste, voire «esthétique» de la politique, réprimant sa composante démocratique. Villa a popularisé la lecture esthétique sans endosser pour autant les accusations d'élitisme qui ont été adressées à Arendt. La vision esthétique implique simplement que celle-ci doit contenir sa propre fin (cf. PP, p.45). Cette théorie ne peut être élitiste que si on met l'accent sur la méfiance d'Arendt face à la démocratie de masse et à la prédominance du «social» dans le monde moderne (Villa, D.R., 2008b. «Arendt and Heidegger, again», in Fleischacker, S., *Heidegger's Jewish followers : essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Pittsburg, p.59-60). Si, pour de nombreux commentateurs, cette dimension esthétique tend à exalter la performance au mépris des considérations morales, Curtis attire l'attention sur le fait que l'action envisagée ainsi ouvre, pour certains, une précieuse possibilité d'émancipation contre les tendances de notre temps à la normalisation, la subjectivisation et les conséquences d'une volonté de domination totale (Curtis, K.F., 1997. «Aesthetic foundations of democratic politics in the work of Hannah Arendt», in *Hannah Arendt and the meaning of politics*, Calhoun, C. et McGowan J., eds., Minneapolis - Londres, p.31). La tension entre élitisme et égalitarisme chez Arendt ne se répercuterait pas seulement sur l'action telle que décrite dans *The Human Condition* : elle s'exprimerait dans d'autres contrastes conceptuels, par exemple celui entre liberté politique et émancipation sociale (ou la «libération») dans *On Revolution*, puis entre le «sens commun» et le sens «privé» dans *Eichmann in Jerusalem*, les conférences sur Kant et

La coexistence de points de vue aussi tranchés indique un flou théorique dans les écrits arendtiens — pour ne pas parler de contradiction —, car chacun peut aisément y trouver des appuis<sup>13</sup>. Or, l'action nous apparaît comme une conjugaison de ces deux pôles. L'individu n'est pas «absorbé» par la communauté : la politique est le lieu exclusif où il révèle son caractère unique, son identité, «qui» il est. L'individu est «un» avec ses pairs<sup>14</sup>.

Envisageons synthétiquement ce qu'est l'action chez Arendt. L'action se produit lorsque les hommes sont réunis dans un cadre politique. Elle implique la possibilité, pour chacun, de s'exprimer librement, au moyen de gestes et de paroles, et d'entreprendre quelque chose avec ses pairs. Elle confère à l'individu un rôle actif en politique.

---

*The Life of the mind* (Brunkhorst, H., 2005. «Equality and elitism in Arendt», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), pp.178-179).

<sup>13</sup> Pour Passerin-d'Entrèves, comme pour d'autres interprètes de l'œuvre d'Arendt, la théorie de l'action est duelle. Il distingue un «modèle expressif» et un «modèle communicatif d'action» (Passerin d'Entrèves, M., 1994. *The political philosophy of Hannah Arendt*, Londres - New York, pp.84-85). Benhabib redéfinit le dernier comme un «modèle narratif d'action», qui implique que l'action s'insère dans une toile de relations humaines et d'histoires performées. Le modèle communicatif, en revanche, suppose une recherche de compréhension entre partenaires d'une conversation (comme c'est le cas chez Habermas ; Benhabib, S., 1996, pp.124-125). Assy tente de résoudre la tension en se référant à la *doxa*. Arendt en aurait proposé deux modèles : le premier décrirait «l'excellence héroïque», tandis que le second se référerait à «l'exemplarité» du jugement (Assy, B., 2008. *Hannah Arendt. An ethics of personal responsibility*, Frankfurt am Main, pp.145-146). Ce deuxième modèle est inadéquat, pour plusieurs raisons. D'abord parce que la théorie du jugement est plus tardive. Ensuite, parce que le jugement, formulé sous forme de *doxa*, est réalisé à posteriori, bien après que l'action se soit accomplie : il ne peut donc avoir d'incidence sur celle-ci (cf. Chapitre 9). Pour Buckler, l'action, qui est jugée selon sa «grandeur», et paraît défier les contraintes éthiques, doit être envisagée sur la toile de fond du refus d'Arendt de formuler une éthique politique «conventionnelle» (refus qui la conduit au rejet de la tradition), c'est-à-dire, de définir un ensemble de principes qui puissent s'appliquer à la politique, et guider la conduite et l'organisation de la vie politique en fonction d'une conception particulière du meilleur type de communauté politique. À son avis, Arendt propose une «éthique de la vocation», définie par les conditions et les dispositions propres à une «politique de la vocation» (Buckler S., 2011a, pp.126-130 ; cf. également Buckler, S., 2011b. «Ethics and the vocation of politics», in Yeatman, A., Hansen, P. et alii, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, pp.117-118.).

<sup>14</sup> Cf. Chapitre 9. En ce qui concerne la pensée, Arendt précise que chaque individu expérimente en lui un autre «soi», qu'il ne redevient «un» que lorsqu'il se trouve face à ses pairs.

Plus spécifiquement, l'action est liée à la natalité — concept flou chez Arendt —, une forme particulière de spontanéité, qui permet à l'individu d'accomplir ce qui semblait improbable, de susciter la nouveauté, le commencement (cf. *HC*, pp.177-178). La natalité permet d'entrevoir le renouvellement continu du monde, elle est la condition existentielle qui ouvre le chemin de la liberté<sup>15</sup>. Dans la pensée arendtienne, la liberté n'existe que dans l'action, dans l'agir de concert de l'individu avec ses pairs, et elle s'évanouit avec l'action<sup>16</sup>, envisagée à la manière d'une performance<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> La description générale de l'action par Kateb comporte des qualificatifs qui expriment bien ce que sous-tend l'idée de natalité. L'action est dynamique, éruptive, elle est difficilement conciliable avec une vision «normale», routinière de la politique. Elle est accolée à l'extraordinaire, à la fondation, aux nouveaux commencements (Kateb, G., 2005, pp.132 ; 133-134). Voir aussi Kalyvas, A., 2008. *Democracy and the politics of the extraordinary : Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge - New York. P. Markell estime que «l'expérience» qui est centrale à la citoyenneté démocratique chez Arendt, mais cette prédilection n'implique pas de «céder à l'immédiateté" de la vie». L'importance de l'expérience est liée à la natalité : il s'agit, pour l'action et le politique, de préserver la capacité à commencer quelque chose de nouveau (cf. note infra ; Markell, P., 2010. «The experience of action», in Berkowitz, R., Katz, J., Keenan, T., eds. 2010. *Thinking in dark times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, p.98). Brunkhorst estime que le concept de natalité n'est pas compatible avec la conception de la liberté politique des anciens, qui concerne exclusivement les pairs : son sens universel défie ce cadre (Il souligne aussi que la natalité aurait parenté heideggérienne dans l'idée de «thrownness» (*Geworfenheit*) et de «thrown projection» (*geworfener Entwurf*)). La natalité se réfère aux nouveaux commencements initiés par l'action, mais, plus largement, à la naissance des hommes, et au cadre contingent dans lequel se déroule la vie humaine. Cette idée provient de la doctrine d'Augustin, selon laquelle l'homme a été créé pour apporter la possibilité d'un nouveau commencement dans le monde (cf. Assy, B., 2008. *Hannah Arendt. An ethics of personal responsibility*, Frankfurt am Main, pp.30-31, qui note aussi cette parenté augustinienne). Brunkhorst, qui rejoint en cela d'autres critiques, souligne la dimension chrétienne, universaliste, de cette conception arendtienne de la liberté républicaine des citoyens égaux, qu'Arendt se garde bien d'admettre (Brunkhorst, H., 2005, pp.188 ; 190-191). C'est aussi la position d'Albanel : Arendt envisage la natalité comme un «miracle», et elle déploie, par moments, un vocabulaire aux connotations religieuses pour décrire les rapports à la politique (cf. Albanel, V., 2010. *Amour du monde : christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Paris, pp. 151 ; 221). Canovan approche la natalité sous un angle méthodologique. Cette notion ne serait pas seulement un concept politique. Elle décrirait l'entreprise arendtienne de réfléchir le politique face à un vide théorique, suscité par la rupture de la tradition (Canovan, M., 1994, p.70). Sur la natalité, cf. également La Caze, M., 2011. «The miraculous power of forgiveness and the promise», in Yeatman, A., Hansen, P. et alii, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, pp.150-165.

<sup>16</sup> Cf. Brunkhorst, H., 2005, pp.181 ; 185-186. Brunkhorst estime qu'Arendt exagère le rôle de la liberté politique dans les sociétés anciennes. Même Aristote, précise-t-il, distingue éthique et politique et refuse de réduire la «vie bonne» uniquement au mode de vie du citoyen (cf. note infra). Sur la question de la liberté chez Arendt, cf. Moreault, F., 2002. *Hannah Arendt. L'amour de la liberté. Essai de pensée politique*, Sainte-Foy, qui souligne que le principe par excellence de

C'est dans l'action que réside le caractère unique de l'homme, à la fois *zoon politikon* et *zoon logon echon*, précise Arendt, qui récupère à ce point la terminologie aristotélicienne. Le *bios politikos* est composé de la *praxis* et de la *lexis* : ce sont les seules activités humaines qui soient proprement politiques<sup>18</sup>. L'individu atteint ses plus hautes possibilités dans ses actes, mais aussi dans ses discours : la parole est ce qui le distingue de l'esclave ou du barbare (Tradition, pp.22-23 ; cf. *OR*, p.9), qui sont *aneu logou*. Une vie privée de parole n'est plus véritablement humaine (*HC*, p.176). L'action permet d'actualiser la condition humaine de la pluralité, tandis que la parole rend possible l'expression de l'individualité (*HC*, pp.13 ; 25)<sup>19</sup>. La parole permet de communiquer l'action, elle est donc essentielle à l'acteur (*HC*, pp.178-179). Arendt souligne que la plupart des actions se réalisent entièrement sous cette forme (*HC*, pp.26 ; 178)<sup>20</sup>: en politique, trouver «les mots justes au bon moment» constitue l'action (*HC*, p.26). Une fois l'action accomplie, la parole lui donne un sens et la préserve de l'oubli en effectuant son récit. Ceci est fondamental, car les effets de l'action ne se révèlent qu'a posteriori (*HC*, pp.191-192). À travers le récit et la remémoration, l'action ouvre au citoyen la voie

---

l'action est l'amour de la liberté, lequel est essentiel aux fondations politiques (p.17). Cf. aussi Kohn, J., 2005. «Freedom : the priority of the political», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), pp.113-129. Sur l'inspiration aristotélicienne, voir Brunkhorst, H., 1999. «The Modern Form of the Classical Republic : The Repression of the Judeo-Christian Heritage in Hannah Arendt's Attempt to Renew the Aristotelian Concept of Politics», in Bartlett, R. C. et Collins, S. D., *Action and contemplation : studies in the moral and political thought of Aristotle*, Albany, pp. 27-36.

<sup>17</sup> Arendt utilise souvent les termes «acteur», «spectateur», «audience», d'«espace d'apparence». Elle lie implicitement théâtre, démocratie et théorie dans sa réflexion politique, comme l'a remarqué Euben. Dans la culture grecque, l'espace politique de la démocratie se fonde sur la participation collective de l'audience des citoyens spectateurs, précise-t-il. La tragédie aurait exercé une grande influence sur la conception arendtienne de l'action comme performance, bien qu'elle ne propose jamais d'exposé soutenu sur celle-ci. Plusieurs motifs importants des écrits arendtiens, par exemple, l'héroïsme, la grandeur, le public et le privé, le récit, le jugement et l'impartialité, la parole et l'action (et leur imprévisibilité), puis la nécessité des promesses et du pardon, seraient liés à la tragédie, comme texte et comme performance (Euben, P.J., 2005a. *Platonic noise*, Princeton - Oxford, pp.41-43 ; cf. Euben, J., 2005b, pp.151 sq.).

<sup>18</sup> Cf. *JPI*, XVII, 1, juil. 1953. *Politeuein* signifie régler toutes les affaires par la parole, *logon echon*. *Politikon* et *logon echon* sont une seule et même chose, écrit Arendt. Dans une autre note, elle précise que *politeuein* implique d'«accepter que chaque chose ait plusieurs aspects» (*JPI*, XIV, 20, juin 1953, p.424).

<sup>19</sup> Arendt évoque ici Aristote sans citer de texte en particulier.

<sup>20</sup> Arendt souligne que le *logos*, qui est l'une des plus importantes caractéristiques de la culture grecque, est issu de l'identité de la parole et de la pensée (*PP*, p.89).

de l'immortalité, écrit Arendt, qui a en tête le contexte de la *polis* antérieure à Platon (*HC*, p.55)<sup>21</sup>.

Pour circonscrire l'action, elle fait d'autres emprunts au vocabulaire grec et à Aristote. L'action émerge de l'union de l'*archein* et du *prattein* — concepts qui seront définis ultérieurement — et elle possède le double caractère de l'égalité et de la distinction (*HC*, p.175 ; cf. pp.177-179). Cette caractéristique semble contradictoire, car si les individus révèlent leur identité en se distinguant de leurs pairs, leur rassemblement est essentiel pour réaliser la pluralité. Arendt trouve une solution chez Aristote. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote relève que les différences et l'inégalité entre les gens qui forment une communauté sont amplifiées par l'esprit agonal. Afin d'assurer une forme de stabilité à la communauté, il propose de procéder à «l'égalisation» de ses membres (*isasthenai*)<sup>22</sup>, au moyen de l'amitié politique (*philia*) (PP, pp.83-84 ; cf. *HC*, p.215). Cette égalisation ne signifie pas que les amis deviennent identiques ou égaux entre eux, mais qu'ils deviennent des partenaires égaux dans un monde commun. L'amitié fonde les communautés, elle est leur lien essentiel<sup>23</sup>. Chez Platon, dans la *République*, c'est la justice qui assumait ce rôle, mais entre amis, comme chez Aristote, la justice devient inutile (PP, p.83)<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> «Without this transcendence into a potential earthly immortality, no politics, strictly speaking, no common world and no public realm, is possible. (...) It is the publicity of the public realm which can absorb and make shine through the centuries whatever men may want to save from the natural ruin of time» (*HC*, p.55). M. Jay note que tandis qu'Arendt refuse que la politique de la *polis* soit utilitaire et téléologique, elle lui assigne elle-même un but, l'immortalité, qui peut être atteinte à travers l'action (Jay, M., 1985, p.205).

<sup>22</sup> Arendt cite l'*Éthique à Nicomaque*, 1133a14.

<sup>23</sup> Elle précise cependant qu'Aristote n'envisage pas l'amitié du point de vue de la *polis*, mais depuis la perspective du citoyen individuel. Celui-ci écrit que la justification suprême de l'amitié est que personne, même s'il possédait tous les biens, ne choisirait de vivre sans amis (elle se réfère à l'*Éthique à Nicomaque*, 1155a5). D'ailleurs, souligne-t-elle, Aristote envisage la vie politique non comme la vie bonne, mais comme sa condition matérielle, tout comme manger est nécessaire pour vivre (PP, p.83) : cette critique illustre la prise de distance d'Arendt face à la pensée d'Aristote.

<sup>24</sup> Arendt se réfère à l'*Éthique à Nicomaque*, 1155a20-30.



Soulignons qu'en dépit de l'importance de la liberté dans la conception arendtienne du politique — laquelle, rappelons-le, réside exclusivement dans l'action —, elle ne la définit que timidement dans *The Human Condition*. Elle pose que les Grecs ont désigné la *polis* comme le lieu exclusif de la liberté (*HC*, p.30)<sup>25</sup>. D'abord, parce que la liberté est la condition essentielle de la félicité, l'*eudaimonia* (*HC*, p.31), elle ne peut s'envisager que dans la politique. Ensuite, l'*arete*, qui désigne pour les Grecs l'excellence que l'individu atteint lorsqu'il agit dans la sphère publique, est inconnue du domaine privé, en particulier parce qu'elle requiert la présence des pairs (*HC*, pp.48-49). Ces remarques montrent que la conception de la liberté chez Arendt est dépendante de sa conceptualisation des sphères privée et publique, présentée dans une section ultérieure de ce chapitre. Arendt reconnaît que les Grecs n'ont pas produit de réflexion systématique sur la liberté (*Freedom*, p.145 ; cf. *LM*, II, p.16)<sup>26</sup>, mais cela n'affecte guère son analyse. Cette absence s'expliquerait par le fait que la liberté n'existe pas dans le domaine de la pensée (*Freedom*, p.145). Car bien qu'ils aient plus ou moins été opposés à la *polis*, tous les philosophes grecs auraient reconnu l'association de la liberté et du politique (*HC*, p.31 ; 37).

Un aspect essentiel de l'action chez Arendt, qu'elle concerne l'individu ou le monde, est sa dimension phénoménologique. La parole et l'action, puis le monde dans lequel elles se déploient, ont partie liée avec l'apparence (cf. *HC*, pp.178-179) : l'être et l'apparaître coïncident (cf. *HC*, p.50 ; *OR*, p.93 ; *LM*, p.19). C'est le concept arendtien de «publicité» qui désigne l'apparaître lié à l'action (*Lectures*, pp.19-20)<sup>27</sup>. Cette forme particulière de visibilité, qui doit être envisagée comme un «dévoilement», permet à l'individu de montrer «qui» il est, de révéler son identité (*HC*, p.176 ; cf. *Introduction*, p.167)<sup>28</sup>,

---

<sup>25</sup> Cf. note supra, sur la remarque de Brunkhorst (2005, pp.181 ; 185-186) quant à l'exagération, chez Arendt, de l'étendue de la liberté des Anciens.

<sup>26</sup> Cela tiendrait notamment à leur conception cyclique du temps, selon Arendt (*LM*, II, p.16).

<sup>27</sup> Ce concept de publicité est emprunté à Kant, il est l'un des concepts clés de sa pensée politique, qu'il n'a «jamais écrite» et qu'Arendt se propose de mettre au jour dans les conférences qui lui sont consacrées et dont le texte a été publié posthume.

<sup>28</sup> Dans l'ébauche «Introduction into politics», Arendt cite l'exemple des joutes oratoires pour affirmer que dans la parole, comme c'est le cas dans l'action, les individus se révèlent eux-mêmes comme personnes uniques selon leur position spécifique face à un même objet, qui peut revêtir

laquelle se manifeste plus spécifiquement dans le récit qui est fait de l'action une fois achevée (*HC*, p.41 ; *Authority*, p.117)<sup>29</sup>. Précisons que la coïncidence de l'être et de l'apparaître a une parenté heideggérienne. Elle décrit la conception de la philosophie antérieure à Platon chez Heidegger durant les années 1940<sup>30</sup>. Cette correspondance rappelle également la description heideggérienne du mode de révélation du «qui» du *Dasein* dans l'action<sup>31</sup>. Sur ce point, Heidegger est déployé contre Platon. Rappelons

---

autant d'aspects et apparaître sous autant de perspectives qu'il y a de gens pour en discuter. Cela évoque les stratégies des sophistes, souligne Arendt, contre lesquelles s'est érigé Platon (Introduction, p.167). Sur la *doxa* et le perspectivisme, cf. Chapitre 6.

<sup>29</sup> Ce «qui» révélé dans l'action semble échapper à l'acteur lui-même (cf. Tchir, T., 2011. «*Daimon* appearances and the heideggerian influence in Arendt's account of political action», in Yeatman, A., Hansen, P. et alii, dirs., 2011. *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, p.54, qui prend note de cette tension). Il est soumis à l'interprétation des autres, aux «spectateurs» qui assistent à l'action, la remémorent, et en font éventuellement le récit (Barbour, C. et Zolkos, M., 2011. «Action and appearance : an introduction», p.1. (dans le volume cité précédemment)). De fait, précise Arendt, l'action est dépourvue d'auteur, elle n'est composée que d'acteurs et d'orateurs (*HC*, pp.184-185). Chez Arendt, précise Tchir, l'identité se révèle donc «derrière le dos de l'acteur», et n'est visible qu'aux autres, à la manière du *daimon* grec, qui accompagne l'homme toute sa vie, et n'est apparent qu'à ceux que croise l'individu (Tchir, T., 2011, pp.56-59). Dans sa pensée tardive, elle pose que c'est au spectateur que la «vérité» de l'action se révèle en premier lieu. C'est donc à celui-ci que revient la tâche de la juger, puisqu'il «apparaît» (*LM*, pp.93-94). Arendt reprend ici l'essentiel d'une argumentation déployée dans les conférences sur Kant, qui concernent la faculté de juger (*Lectures on Kant's political philosophy*, pp.55-56). Dans «The concept of history», elle précisait que le spectateur s'évanouit en même temps que l'action. C'est ce qui explique que tout récit apparaisse sans auteur, sans acteur, sans signification, à moins qu'elle ne passe par une sorte de réification, en quoi consiste la mise par écrit (*History*, pp.44-45). L'absence d'auteur serait une autre raison qui aurait conduit Platon à dévaloriser l'action : de tels récits tendent à présenter les hommes comme les «jouets d'un dieu», et leurs actions comme des «gestes de pantins», qui n'auraient aucune valeur propre. Mais le récit de l'action, contrairement à celui qui est inventé, n'est jamais «fabriqué» (*HC*, pp.185-186 ; cf. également *Tradition*, p.57). Cf. *JPI*, 11, II, oct. 1950, p.55, où Arendt, en se référant aux *Lois* (803b), proposait une remarque similaire : chez Platon, c'est parce qu'ils ne prennent pas part à l'*aletheia* que les hommes sont comparables à des jouets des dieux.

<sup>30</sup> Assy, B., 2008, p.26 sq. Cette correspondance de l'être et de l'apparaître pourrait aussi être inspirée de la lecture d'Augustin.

<sup>31</sup> La notion de l'action résolue du *Dasein* révèle à la fois le «qui» du *Dasein* et le contexte de l'acte (cf. Tchir, T., 2011, p.54 ; cf. également Canovan, M., 1994, p.112). La distinction entre le «qui» et le quoi se rattache à l'analyse heideggérienne de la conceptualisation aristotélicienne de la *praxis* et la *poiesis*, qui a été influente chez Arendt (cf. Chapitre 8 de la présente thèse). Le «quoi» se réfère au but de l'action, mais l'action doit contenir sa propre fin, et elle met de l'avant le «qui», lié à la *praxis*, dont le mode de révélation est la *phronesis* (p.60). Mais si celle-ci, chez Aristote, tend vers de «bonnes fins», Arendt évacue ce *telos* de la *praxis* au profit de la seule révélation du «qui» (qui est son *arche* ; p.61).

aussi que dans la lecture arendtienne de l'Allégorie de la caverne, l'image de la caverne réfute la coïncidence de l'apparaître et de l'être, ou de la vérité<sup>32</sup>.

Arendt envisage le monde comme un espace d'apparence. Comme c'est le cas d'autres concepts, sa définition du monde n'est pas unique<sup>33</sup>. Nous rencontrons deux visions distinctes, mais reliées, dans les écrits arendtiens. Dans un premier temps, le monde est présenté comme l'artefact humain dans lequel se déploie l'action, il transcende la durée de la vie des individus (*HC*, p.55). Il est constitué de choses et lie les hommes tout en maintenant entre eux une distance nécessaire (*HC*, p.52). L'agir et la parole portent sur les «intérêts» qui lient les hommes (*inter-est*), et qui sont constitutifs du monde matériel (*HC*, p.182). Arendt précise aussi que ces intérêts forment un «entre-deux», un espace de liaison entre les individus, qui se superpose au monde (*HC*, p.183). Elle introduit ici une seconde conception du monde, envisagé principalement sur le mode relationnel. Le monde désigne alors ce qui se produit entre les hommes qui habitent le monde matériel (*HC*, p.52), il est constitutif du réseau des relations humaines (cf. *HC*, p.183), donc, de la pluralité<sup>34</sup>. Cette deuxième conception, qui présente une coloration «métaphysique», est plus évasive que la première : elle dissimule une filiation heideggérienne. Tant chez Arendt que chez Heidegger, le monde, et les objets qui en sont constitutifs, sont envisagés en relation avec la vérité, ou l'être<sup>35</sup>. Espace d'apparence, cadre pour l'action, le concept de monde est une opposition de plus à l'image de la caverne.

---

<sup>32</sup> Assy, B., 2008, p.27, note aussi que cette position est liée à la l'attitude anti-platonicienne d'Arendt.

<sup>33</sup> Sur les difficultés de la définition du «monde» dans la pensée arendtienne, cf. Janover, M., 2011. «Politics and worldliness in the thought of Hannah Arendt», in Yeatman, A., Hansen, P. *et alii*, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, pp.25-26.

<sup>34</sup> Dans une note d'août 1950, Arendt introduit le concept de monde (*JPI*, I, 21, août 1950, p.30). Elle critique la notion de *zoon politikon* sur un aspect particulier : il implique que la politique serait naturelle à l'homme, qu'elle concernerait son essence, mais l'homme est «a-politique». La politique prend naissance dans «l'espace-qui-est-entre-les-hommes», précise-t-elle, dans quelque chose qui lui est extérieur. Cf. également *JPI*, III, 9, mars 1951, p.77, où le concept de monde n'est pas réfléchi autour de Platon, mais employé dans une discussion qui présente le contraste entre l'action et la fabrication.

<sup>35</sup> C'est M. Canovan qui a souligné ce lien, qui concerne particulièrement le texte de Heidegger «The Origin of the work of art» (1950, in *Off the Beaten track*, trad. Young, J. et Haynes, K.,

Pour comprendre l'importance du monde chez Arendt, considérons le cas inverse, qui implique que l'individu est «privé de monde». Ceci se produit lorsque le monde, envisagé comme espace relationnel qui unit et sépare les hommes, est aboli. C'est ce que réalise la terreur, dont le totalitarisme a fait largement usage<sup>36</sup>. En pressant les hommes les uns contre les autres, la terreur totalitaire a fait disparaître la pluralité et la liberté des hommes. Ainsi, «les hommes» ont fait place à l'Homme aux dimensions gigantesques (*OT*, p.465 ; cf. également *HC*, p.7). Nous avons là une occurrence de l'opposition de l'Un et du multiple, qui apparaît périodiquement dans les critiques arendtiennes de la pensée politique platonicienne, dans les écrits publiés et dans les notes du *Journal de pensée*.

Le premier affront direct de Platon à la politique de l'action est la négation de la pluralité (cf. *Tradition thought*, p.61)<sup>37</sup>. Sa politique tyrannique aurait des intentions comparables à la terreur totalitaire. Se référant aux *Lois* (V, 739), Arendt pose qu'il est possible pour

---

Cambridge (2002)). Pour celui-ci, le monde n'est pas la somme des choses visibles, connues ou non, ni un simple cadre imaginé qui est ajouté à notre représentation de la somme de ces choses, il est beaucoup plus chargé d'être que ce qui est visible et perceptible. Canovan note que le «monde» chez Arendt est également vaste : il devient le symbole de tout ce qui confère un sens à l'existence humaine, il dénote la dimension phénoménologique de l'existence. Dans un autre ordre d'idées, le monde peut être envisagé comme la «civilisation», il est plus évanescent que l'espace public, qui serait proprement le lieu du discours et de l'action (Canovan, M., 1994, pp.111-113). Heidegger précisait notamment que c'est une conception des choses et du monde en termes de forme et de matière qui a prédominé dans notre tradition (Heidegger, M., 1950, pp.11-12). L'art ne devrait pas être lié à l'esthétique, mais à la vérité. L'objet d'art ouvre, de la manière qui lui est propre, l'être des êtres (Heidegger, M., 1950, pp.16 ; 19). La reprise arendtienne du motif heideggérien de la coïncidence de l'être et de la vérité laisse présager que l'aspect «dévoilant» du monde, tel qu'envisagé dans ce texte de Heidegger, a pu être influent.

<sup>36</sup> Arendt, nous l'avons noté, raisonne souvent par oppositions : l'essentiel de la démonstration est d'annuler les effets d'un concept ou d'une situation qui est néfaste pour le politique, en proposant une notion qui puisse lui faire contrepoids (ainsi, l'absence du lien au monde a été pensée avant l'appartenance au monde, parce qu'elle est constatée dans l'analyse du totalitarisme). C'est aussi ce que suggère l'analyse de Canovan, qui démontre que *The Human Condition* s'inscrit directement sur la trame de *The Origins of totalitarianism* (cf. également Dietz, M.G., 2005, p.90). *The Human Condition* est une réplique aux éléments qu'Arendt a dégagés et déplorés dans son étude du totalitarisme, par exemple la pluralité, qui répond à l'esseulement. Le caractère distinctif des hommes prônés dans *The Human Condition* est une riposte aux «hordes» humaines superflues, tandis que l'action fait contrepoids à l'impotence suscitée par la domination totalitaire. La conscience des possibilités, des exigences et des risques associés à l'action, particulièrement en contexte de crise politique, s'inscrit sur la même trame (cf. Canovan, M., 1994, pp.103 ; 134 ; 140). Arendt ne procède pas autrement lorsqu'elle examine la tradition, qui a une fonction d'inspiration plutôt que de modèle (cf. p.140).

<sup>37</sup> Ce texte se rattache aux ébauches d'un livre projeté durant les années 1950, et le contenu qui est présenté ici s'accorde avec l'œuvre publiée.

Platon de concevoir un monde humain à la manière d'un artifice créé par l'homme, et édifié sous la condition de l'unicité de l'homme, laquelle réprime, par le fait même, l'identité propre à chaque individu, qui se révèle dans l'action et la pluralité. Platon aurait déploré le fait que la terre soit habitée par plusieurs hommes plutôt qu'un seul. Il se désolerait du fait que par nature, le corps soit privé plutôt que public, et qu'il en soit de même des yeux, des oreilles, et des mains. Ce serait pour cette raison que la multitude ne pourrait être parfaitement intégrée dans un corps politique dans lequel tous se comporteraient comme s'ils ne formaient qu'un (Tradition thought, p.61 ; cf. aussi *HC*, p.224<sup>38</sup>). Ceci décrirait l'idéal platonicien selon une note de travail qui porte sur la *République* (*JPI*, X, 2 et 3, août 1952, p.254)<sup>39</sup>.

Comparons l'interprétation arendtienne de l'extrait des *Lois* (V, 739) cité dans «The tradition of political thought» avec le texte platonicien. Dans les *Lois*, la discussion vise à déterminer, parmi les meilleures constitutions et cités, laquelle occupe le premier rang, et quelles sont les deux suivantes. La première, pour Platon, est celle qui s'attache le plus possible à réaliser la communauté de toutes choses entre amis. Il est question, comme dans la *République*, de la mise en commun des femmes, des enfants et des richesses, mais aussi d'un partage qui s'étende aux sens et aux perceptions. Toute possession personnelle devrait être retranchée de la vie quotidienne, précise encore le dialogue (739c)<sup>40</sup>. Chez Platon, cette communauté est envisagée comme un moyen efficace d'éviter les dissensions et de favoriser la meilleure harmonie sociale, qui n'exclut pas le bonheur individuel. Arendt ignore ces passages dans l'ébauche «The tradition of political thought», ce qui lui permet de faire une lecture qui n'est pas sans rappeler la description de l'État platonicien holiste chez Karl Popper. Mais elle les relève dans une entrée au *Journal de pensée* en 1950 (*JPI*, II, 2, sept. 1950, p.49 et note 4, p.532) : l'omission est

---

<sup>38</sup> Cet extrait de *The Human Condition* concerne la *République*, V, 443e. Cf. infra.

<sup>39</sup> «Le meilleur État est celui où, à l'image de l'homme isolé, tous les citoyens se comportent comme s'ils ne faisaient qu'un seul homme (au sens où l'homme tout entier a mal lorsqu'un seul de ses membres est blessé). Il ne s'agit cependant pas chez Platon d'une conception organique mais uniquement du principe de l'un et de l'indivisible en tant que négation de la pluralité telle qu'elle se présente dans la réalité» (*JPI*, X, 2 et 3, août 1952, p.254).

<sup>40</sup> Platon, *La République*, Leroux, G. trad., Paris, 2<sup>e</sup> éd., 2004 (2002). Toutes les références à ce dialogue dans le présent chapitre se réfèrent à cette édition.

donc volontaire, et intéressée. Les notes de travail montrent qu'Arendt lit généralement en entier les dialogues qu'elle cite, alors que l'on pourrait en douter à la seule lecture des ébauches, conférences et écrits publiés. Examinons le passage des *Lois* dont il est question :

On est parvenu, dans la mesure du possible, à faire ainsi que les yeux, les oreilles et les mains paraissent voir, entendre et agir en commun, à faire que tous à l'unisson émettent éloges aussi bien que blâmes, se réjouissent et s'affligent des mêmes choses ; et jamais personne qui donnerait aux lois qui assurent à la cité la plus grande unité possible n'assignera à la supériorité de la vertu une autre limite qui soit plus juste ou meilleure. Voilà donc quelle est cette sorte de cité. Que des dieux ou des enfants des dieux l'habitent à plusieurs, toujours est-il qu'ils passent leur vie dans la joie de s'y être établis (*Lois*, 739c-d)<sup>41</sup>.

Arendt ne conserve que des éléments du tout début de l'extrait, qu'elle transpose dans un cadre théorique étranger au dialogue. Dans le *Journal de pensée*, elle commente ainsi cette citation, considérée en entier : «c'est-à-dire faire en sorte que la multitude ne fasse plus qu'un et se débarrasser ainsi du véritable problème du politique !» (*JPI*, II, 5, sept. 1950, p.50). Cette idée est reprise dans les écrits publiés. Elle précise, dans un autre commentaire, que le rapport de l'Un au multiple correspond à la relation de l'Idée face à la multiplicité des choses (*JPI*, XVI, 14, juin 1953, p.416). Tandis que le texte de Platon ménage une grande place à l'harmonie, Arendt l'utilise pour décrire une communauté tyrannique, qui viole le caractère privé des choses qui sont les plus fondamentalement intimes, comme le corps, les sensations et les sentiments. Cette manipulation du texte vise à appuyer la conviction que notre tradition de pensée a été fondée sur un déni de la pluralité (cf. *JPI*, I, 21, août 1950, pp.28-30)<sup>42</sup>, laquelle, dans le cadre de l'action, permet

---

<sup>41</sup> Platon, *Lois*, in *Platon. Oeuvres complètes*. Brisson, L., éd. et trad., Pradeau, J.-F. trad., Paris. Toutes les références à ce dialogue dans le présent chapitre se réfèrent à cette édition.

<sup>42</sup> Une note d'août 1950 (*JPI*, I, 21, août 1950, pp.28-30) qui concerne la pluralité montre qu'Arendt traduit en procès tant la tradition — qui englobe la pensée classique et chrétienne — que les sciences modernes pour avoir négligé ou méprisé la politique. «La politique repose sur un fait : la pluralité humaine», écrit Arendt. Les conceptions philosophique et théologique, puis la pensée scientifique, traitent de «l'homme» (souligné par Arendt), c'est pourquoi elles n'ont jamais trouvé une réponse satisfaisante à la question «qu'est-ce que la politique ?» (p.28). Le conflit du l'Un et du multiple est reconduit à la représentation monothéiste de Dieu, et l'homme est réputé

à chaque individu de révéler son identité. C'est un tel schème de pensée qui aurait conduit Platon à la négation quasi-totalitaire de la liberté<sup>43</sup>.

Le dialogue le *Politique* a aussi été inspirant, et les commentaires qui lui sont consacrés présentent une esquisse précoce des traits généraux du politique qu'Arendt définit dans ses écrits publiés. Dans des notes de septembre 1950 (*JPI*, I, 31, sept. 1950 p.35-36 ; *JPI*, I, 33, sept. 1950, pp.39), elle réfléchit sur le mythe de la succession des révolutions de l'univers, qui vise à faire comprendre l'origine de la politique (*Politique*, 268e sq.)<sup>44</sup>. Selon le mythe, le dieu accompagne la marche de l'univers, pour ensuite l'abandonner (269c) : c'est alors que s'impose la nécessité d'un souverain. Arendt commente le passage (271 - 272a)<sup>45</sup> qui expose la situation au temps de Cronos, lorsque l'univers était sous la gouverne d'un dieu, et que les hommes étaient engendrés par la terre. S'il n'y avait pas de politique, c'est parce que les hommes, bien qu'ils vivent en troupeau, sont complètement séparés les uns des autres, puisqu'ils n'ont pas à s'engendrer. Dans le texte de Platon, c'est d'abord le fait que le dieu nourrit les hommes qui explique leur indépendance. Dès lors qu'ils reçoivent tout ce dont ils ont besoin pour vivre, ils se suffisent à eux-mêmes : il ne leur faut ni constitution politique, ni femmes, ni enfants (271e - 272a). Arendt infléchit le texte pour mettre en évidence l'absence de lien entre les hommes, plutôt que l'autarcie. Ce texte sert de base à un court développement sur la pluralité et l'individualité, où Aristote est recruté pour critiquer Platon :

La pluralité spécifiquement humaine n'existait pas, chacun était pour soi, et peu importait au dieu qui prenait soin de tous, que ceux dont il prenait soin fussent des individus complètement exceptionnels, singuliers, sans relations. C'est encore le cas aujourd'hui du pasteur et du troupeau : les bêtes du troupeau sont dépendantes du pasteur, et non pas les

---

avoir été créé à son image. «À partir de là, seul l'homme peut exister, les hommes n'étant qu'une répétition plus ou moins réussie du Même» (p.30).

<sup>43</sup> Dans une autre entrée, le «vivre-ensemble et l'agir-ensemble (*animal politikos*)», en plus du «parler avec les autres (*logon echôn*)», sont opposés à l'Un, l'intuition pure et le *noein* (*nous aneu logou*) (*JP2*, XXI, 51, pp.728-729).

<sup>44</sup> Platon, *Politique*, in *Platon. Œuvres complètes*, Brisson, L., dir. et trad. et Pradeau, J.-F. trad, Paris (2008)). Toutes les références à ce dialogue dans le présent chapitre se réfèrent à cette édition.

<sup>45</sup> Elle n'indique pas la référence dans la note.

unes des autres (engendrement biologique). Le *zoon politikon* d'Aristote ensevelit complètement cette vérité ; parce que la politique est à nouveau subjectivée, il s'agit non pas de l'homme mais des hommes (*JPI*, I, 33, sept. 1950, p.39)<sup>46</sup>.

Il est tout à fait étonnant de voir la négation de la pluralité et du caractère unique de chaque individu, présentée sous la forme de l'opposition de l'Un et du multiple, appliquée à cet extrait du *Politique*, qui ne permet guère de tirer de telles conclusions. La notion d'individualité ou de personnalité est impensable sans la civilisation, qui englobe la société et la politique, or, la civilisation n'existait pas au temps de Cronos. L'exemple choisi n'a donc pas de valeur pour la démonstration. Arendt conclut sur le passage cité du *Politique* en soulignant que la dépendance entre les hommes est la condition de naissance de la «res publica», du *koinon* des affaires publiques (*JPI*, I, 33, sept. 1950, p.39). La pluralité ne serait qu'une «conséquence de notre indigence», précise-t-elle, en se référant cette fois à la *République* (369b-c ; *JPI*, IX, 16, mai 1952, pp.232-233). Ces commentaires introduisent un thème qui sera longuement considéré dans la suite du présent chapitre, la relation étroite entre la politique et la nécessité chez Platon. Nous étudierons les stratégies qu'utilise Arendt pour démontrer que Platon a vidé le politique de sa substance, et l'a relégué au rang des activités nécessaires.

À ce stade, nous avons énuméré les principales caractéristiques de l'action chez Arendt. L'action désigne un agir proprement politique, qui offre la possibilité à chaque citoyen d'agir et de discourir librement et spontanément, en présence de ses pairs, dont le regard est essentiel pour comprendre l'action et la remémorer. Elle permet à l'individu de révéler «qui» il est, de dévoiler son identité : il doit «apparaître». Cette distinction individuelle doit s'harmoniser avec l'égalité, puisque la pluralité est un trait essentiel du politique chez Arendt : c'est ce que réalise l'amitié politique. L'action est liée à la natalité, parce qu'elle ouvre sur de nouveaux commencements. Elle est le lieu essentiel de la liberté, qui s'évanouit avec l'action.

---

<sup>46</sup> Souligné par Arendt.



Face à un portrait si parfait de la politique, qui décrirait la situation antérieure à Platon selon Arendt, pourquoi se détourner de l'action ? Si les philosophes se sont méfiés de l'action, c'est que celle-ci comporte des revers. D'abord, elle sombre aisément dans l'oubli si elle n'est pas formulée en récit. Ensuite, elle est imprévisible, irréversible, et peut déclencher une série d'actions en chaîne, dont le contrôle échappe à celui qui l'a amorcée<sup>47</sup>. Ce caractère processuel de l'action s'est affirmé avec force dès l'époque moderne, souligne Arendt, lorsqu'elle s'est trouvée placée au service d'*homo faber* (HC, p.323), et il a culminé dans le totalitarisme (History, p.87)<sup>48</sup>. C'est ce qui a conduit les Grecs d'avant Platon, et Platon par la suite, à proposer des «solutions» aux calamités de l'action. Chez celui-ci, elle a pris la forme de la séparation de la pensée et de l'action.

### **La séparation de la pensée et de l'action**

C'est dans *The Human Condition* que ce thème est le plus présent. Selon Arendt, la scission entre les hommes d'action et les hommes de pensée est déjà assumée au moment de l'émergence de la pensée politique dans l'école socratique. Car l'engagement actif face aux choses du monde et la pensée pure qui culmine dans la contemplation correspondent à des préoccupations humaines différentes (HC, pp.17-18), qu'Aristote a théorisées dans les termes *bios politikos* et *bios theoretikos* (cf. HC, p.14)<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Brunkhorst souligne qu'il s'agit d'une particularité de la réflexion arendtienne de célébrer le caractère imprévisible de l'action : elle se positionne ainsi contre la tradition occidentale, dont les grands penseurs insistent sur la nécessité, pour l'agent, de «demeurer en contrôle», si ses actions doivent demeurer réellement «libres» (Brunkhorst, H., 2005, p.181).

<sup>48</sup> «The totalitarian systems tend to demonstrate that action can be based on any hypothesis and that, in the course of consistently guided action, the particular hypothesis will become true, will become actual, factual reality. The assumption which underlies consistent action can be as mad as it pleases : it will always end in producing facts which are then «objectively» true. What was originally nothing but a hypothesis, to be proved or disproved by actual facts, will in the course of consistent action always turn into a fact, never to be disproved» (History, p.87). Le caractère processuel de l'action a placé l'humanité devant des risques sans précédent (History, p.63), allant jusqu'à menacer la vie sur terre (cf. HC, pp.289-291 ; pp.323-324 ; History, pp.60-63).

<sup>49</sup> Cf. Chapitre 6.

Les Grecs d'avant Platon avaient apporté une solution proprement politique aux calamités de l'action<sup>50</sup> : il s'agit de la fondation de la *polis*. Dans l'expérience politique du «monde homérique»<sup>51</sup>, la parole et l'action étaient unies. L'exemple paradigmatique que retient Arendt est Achille, décrit comme celui qui accomplit de grands exploits et qui prononce de grandes paroles (*HC*, pp.25-26). Mais il incarne davantage le modèle agonal individuel, porteur de *stasis*, que l'agir de concert des hommes que prône Arendt<sup>52</sup>. Pour celle-ci cependant, la *polis* s'inscrit dans la continuité de cette expérience. Elle admet d'ailleurs qu'elle n'est pas intéressée par les causes historiques de l'émergence de la cité-État grecque (*HC*, p.197)<sup>53</sup>. L'esprit agonal grec, encore vanté par la *polis*, est bien vivant dans les textes homériques. Cet esprit de compétition trouve son origine dans l'expérience de la guerre, mais il doit s'exprimer autrement lorsqu'elle prend fin : il emprunte notamment la voie politique (Introduction, pp.123-125 ; 164 ; 166). «L'impartialité

---

<sup>50</sup> Cf. la section pertinente de *HC*, pp.192 sq.

<sup>51</sup> Arendt emploie plusieurs termes interchangeables pour désigner la période antérieure à la pensée de Platon, sans s'embarrasser de repères chronologiques précis. Ainsi, on rencontre tour à tour les termes «préplatonicien», «pré-philosophique», «homérique» et «pré-*polis*». Dans le texte «The tradition of political thought», par exemple, elle qualifie la période antérieure à la *polis* de «monde homérique» (Tradition, p.44). Le souvenir de celui-ci, estime-t-elle, a été occulté par notre tradition, qui se distingue de l'histoire (sur cette question, cf. «What is history ?») : elle a plongé dans l'oubli certaines expériences politiques fondamentales des Grecs. On rencontre un point de vue similaire chez Voegelin (cf. notamment 1957. *Order and history. Volume 3. Plato and Aristotle*, p.65). La tradition, estime Arendt, n'a préservé que la conception de la politique qui a prévalu dans la *polis*, et elle s'est constituée précisément au moment où la *polis* est en décadence. Ainsi, notre terme «politique», qui est dérivé de *polis*, se rapporte à cette forme, ou ce «moment» très spécifique de la vie politique, et lui confère une sorte d'universalité (Tradition, pp.44-45).

<sup>52</sup> Canovan souligne que pour une personne qui détient le bagage intellectuel d'Arendt, réfléchir sur l'action héroïque implique d'abord de se tourner vers Homère, et en particulier Achille. Dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, beaucoup de gens étaient attirés par les valeurs héroïques de la tradition épique et se sont trouvés, en conséquence, conduits vers différentes variantes de fascisme. Arendt interprète cependant ce modèle héroïque en termes de pluralité plutôt que d'individualisme, et elle le dissocie de la violence (elle fait de même dans sa description de l'Athènes de Périclès). Mais ce modèle est bel et bien violent, anarchique et mine la stabilité de la communauté : il est donc non-politique, bien qu'il exalte les vertus héroïques de l'action. La transition de la période homérique à celle de la *polis* implique une plus grande stabilité, la substitution de l'esprit agonal parfois anarchique et la limitation de la violence au moyen d'institutions stables. La parole prend de l'importance par rapport aux actes, notamment parce qu'elle permet de contourner la violence (Canovan, M., 1994, pp.140 - 142).

<sup>53</sup> Dans «Introduction into politics», elle précise, suivant Platon (elle se réfère à la *Onzième Lettre*, 359b), qu'il est possible que la fondation de la *polis* soit consécutive à la conjonction de grands événements et de grands exploits, notamment dans la guerre, donc, de «l'activité politique elle-même dans la grandeur qui lui est inhérente» (Introduction, p.124).

homérique», dont le modèle serait le combat entre Hector et Achille, qui permet à chacun de se montrer tel qu'il est véritablement, peu importe la victoire ou la défaite, se reflèterait dans la politique de la *polis* (*HC*, p.104 ; Introduction, pp.166-167)<sup>54</sup>. Pour Arendt, ce sont les grands exploits et les grandes paroles qui rendent la vie politique attrayante pour les hommes (cf. *HC*, pp.195-196 ; cf. *LM*, II, p.17)<sup>55</sup>.

Son portrait idéalisé de la *polis* est nourri de la lecture de l'«Oraison funèbre de Périclès», que l'on peut lire chez Thucydide<sup>56</sup>. Ce récit avait attiré l'attention de Nietzsche — lequel a eu une certaine influence sur Arendt —, qui l'envisageait principalement comme une grande illusion optimiste, destinée à consoler après la défaite d'Athènes dans la guerre du Péloponnèse<sup>57</sup>. Pour Arendt, en revanche, l'«Oraison funèbre» est un témoignage sans égal de l'époque où l'héroïsme, puis la parole et l'action, étaient au cœur de la politique<sup>58</sup>. Elle s'inspire d'ailleurs de ce récit pour sa conception du pouvoir, qui s'apparente à la performance. Le pouvoir est généré par l'union de l'action et de la parole (cf. *HC*, p.198 ; *OR*, p.166), donc, par la réunion des hommes qui agissent en commun, et il s'évanouit au

---

<sup>54</sup> Taminiaux, J., 2005. «Athens and Rome», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), p.174. Pour Arendt, la capacité à envisager une question sous tous ses aspects, et même la notion de *phronesis*, trouvent leurs origines dans l'impartialité homérique.

<sup>55</sup> Les concours athlétiques et les joutes oratoires sont deux autres formes qu'empruntent l'esprit de compétition. Ils correspondent respectivement aux deux composantes de l'action soutient Arendt, les grands gestes dans le premier cas, et les grandes paroles dans le second (Introduction, p.166).

<sup>56</sup> Arendt renvoie en particulier à Thucydide, II, 41.

<sup>57</sup> Dietz a relevé le commentaire proposé par Nietzsche dans *Humain, trop humain*. Nietzsche précise que ce récit ne correspond pas à la vérité factuelle : exaltant la grandeur athénienne, il se situe avant la chute d'Athènes, mais il est rédigé après. Nietzsche met en garde contre une lecture nostalgique, inspirée par le désir de recouvrer ce passé dans un certain futur. Avec son image d'une Athènes florissante, resplendissante, Thucydide façonne un rêve qui est à même de dépasser l'horreur de la peste, de la guerre, de la destruction et de la mort, d'en annuler la cruauté. Pour Arendt, ce récit se situe avant la catastrophe athénienne, et la rupture de la tradition. Elle ne semble pas douter de l'authenticité de ce discours, et l'aborde sans précautions préalables. Elle écrit qu'il correspond assurément aux convictions de la plupart des Athéniens, et qu'il a toujours été lu avec la triste perspicacité des hommes qui connaissent la suite des événements, et qui sont conscient que ces mots ont été prononcés au début de la fin (Dietz, M.G., 2005, pp.91-93).

<sup>58</sup> Pour Villa, l'importance qu'accorde Arendt aux «grandes paroles et aux grandes actions», qui trouve des affinités dans la position de Périclès dans l'Oraison funèbre, tend à présenter la politique authentique comme une forme de culture (Villa, D.R., 2001. *Socratic Citizenship*, Princeton - Oxford, p.254).

moment où ils se dispersent (cf. *HC*, pp.200 ; 204)<sup>59</sup>. La disparition du pouvoir, concomitante à celle de l'action, est ce qui ruine les communautés politiques (*HC*, p.200)<sup>60</sup>. Pour Arendt, Périclès est le «héros» de l'action en Grèce ancienne, et elle l'utilise notamment pour faire contrepoids à Platon, «anti-héros de l'action». L'image lumineuse et glorieuse de la politique péricléenne se présente à la fois comme une réplique à la caverne et au totalitarisme<sup>61</sup>. Arendt commente ainsi l'«Oraison funèbre» :

Perhaps nothing in our history has been so short-lived as trust in power, nothing more lasting than the Platonic and Christian distrust of the splendor attending its space of appearance, nothing – finally in the modern age – more common than the conviction that «power corrupts». (p.204) The words of Pericles, as Thucydides reports them, are perhaps unique in their supreme confidence that men can enact and save their greatness at the same time and, as it were, by one and the same gesture, and that the performance as such will be enough to generate *dynamis* and not need the transforming reification of *homo faber* to keep it in reality (n.27). (...) Yet short-lived as this faith in *dynamis* (and consequently in politics) may have been – and it had already come to an end when the first political philosophies were formulated – its bare existence had sufficed to elevate action to the highest rank in the hierarchy of the *vita activa* (...) (*HC*, p.205).

---

<sup>59</sup> Strauss, en revanche, écrit que la justice et la vertu constituent une forme de pouvoir : ainsi, clamer que le pouvoir est mauvais ou corrupteur équivaut à affirmer la vertu l'est également. Si le pouvoir corrompt certains hommes, il en améliore d'autres (Strauss, L., 1953. *Natural right and history*, Chicago - Londres, p.133).

<sup>60</sup> Brunkhorst note que la conception arendtienne du pouvoir se rattache aux théories du pouvoir constitutif (plutôt que répressif), orienté vers l'acteur (plutôt que vers le système). Le pouvoir apparenté au modèle communicatif présenté dans *The Human Condition*, qui repose dans l'agir de concert, a du être suppléé par une autre forme, car ce pouvoir n'a pas le possibilité de se stabiliser lui-même. Arendt aurait penché, dans *On Revolution*, pour la «révolution permanente» institutionnalisée (ce qui est une impossibilité, souligne l'auteur), d'une part pour éviter le constitutionalisme contre-révolutionnaire, puis pour imposer un nécessaire système de «check and balances», qui puisse prévenir la destruction du pouvoir communicatif du peuple, et préserver la croissance et la capacité du pouvoir constituant d'engendrer un nouveau pouvoir, et de nouveaux centres de pouvoir (Brunkhorst, H., 2008, pp.150 ; 158 -161).

<sup>61</sup> Arendt, dans *The Human Condition*, ne fait pas autrement que Thucydide avec l'«Oraison funèbre». Il s'agit de produire une contre-image qui puisse faire échec à un traumatisme, lequel, dans le cas d'Arendt, est celui de l'Holocauste. L'objectif est de produire une image qui puisse contrer la réalité de la persécution qui a décimé les Juifs et qui, après la guerre, a privé les Allemands de leur capacité à penser et à parler. C'est d'ailleurs ainsi qu'il faut comprendre son évocation de l'«Oraison funèbre». L'espace d'apparence qu'elle décrit dérive sa lumière de l'éclat de la *polis* de Périclès telle que décrite par Thucydide (cf. Dietz, M.G., 2005, pp.91-93).

Pour Arendt, la fondation de la *polis* aurait eu pour objectif de multiplier les chances pour chaque citoyen de se montrer en action, et d'accéder ainsi à une certaine forme d'immortalité, qui s'ouvrait aux hommes à travers les grandes actions et les grandes paroles, en raison de l'affinité entre ceux-ci et les dieux (*LM*, p.134). Ces occasions de se montrer en action étant rares, il s'agissait, avec la *polis*, de «faire de l'extraordinaire un phénomène ordinaire de la vie quotidienne» (*HC*, p.196-197 ; cf. également *History*, p.71)<sup>62</sup>. L'objectif était également d'offrir un remède à la futilité de l'action et de la parole, de les préserver de l'oubli autrement qu'à travers les récits des poètes (*HC*, pp.197-198). Mais Platon met un terme à l'immortalité du citoyen : il dévalorise le politique et affirme que c'est dans la contemplation, le séjour dans le ciel des Idées, que réside l'immortalité, désormais réservée au philosophe<sup>63</sup>. Il ne réserve aux hommes ordinaires que la forme la plus banale de l'immortalité, la reproduction (*History*, pp.45-47).

La *polis* a évolué, et avec le temps, il se serait produit un glissement de plus en plus important de la parole vers la persuasion, qui conduit à la séparation de la parole et de

---

<sup>62</sup> Dans une note au *Journal de pensée*, Arendt développe cette idée différemment. Elle explique que l'aspiration à l'immortalité terrestre est ce qui distingue l'*aristeuein* grec de la seule poursuite de la «renommée». Mais il est impossible à l'homme d'atteindre sa forme ou son être aussi longtemps qu'il est en vie. «(...) je ne connais pas plus que mes contemporains la forme qui sera la mienne après la mort, l'identité qui va en fin de compte durablement accomplir mon nom. En outre, cette immortalité et cette «essentialité» de la personne particulière ne peuvent que se transmettre aux «œuvres immortelles» qui, précisément, ne confèrent pas à l'éternité ce qui est mortel». Les grandes œuvres n'acquièrent leur «vie» spécifique qu'après la mort de leur auteur. Concernant le politique, l'homme transcende son propre être vivant en direction du monde. «On accepte soi-même de disparaître en tant que vivant et c'est seulement après la mort qu'on devient tout à fait monde ; c'est la mort qui fait accéder à la pleine mondanisation» (*JP2*, XX, 7, mai 1954, pp.671-672). Arendt ne récupère que quelques bribes de cette présentation dans ses écrits publiés, notamment le fait que le sens de l'action est évaluée à posteriori, et que la *polis* vise à favoriser l'immortalité par la mémoire des grands gestes et des grandes paroles, mais elle n'établit jamais le lien avec la mort. L'idée du plein dévoilement de l'être dans la mort nous semble refléter une nette influence heideggérienne. Dans *The Human Condition*, c'est à la natalité qu'elle lie l'action.

<sup>63</sup> Il s'agit là, précise Arendt, de la réponse de Platon à l'un des plus grands paradoxes de la culture grecque, qui a hanté les philosophes. Alors que la grandeur est comprise en termes de permanence, à l'aune des choses éternelles, la grandeur humaine correspond, en revanche, aux choses les plus futiles, les actions et les paroles des hommes, dont l'immortalité est garantie par la *polis* (*PP*, p.78), mais qui sont étrangères à la contemplation. Cette réflexion figure également dans l'ébauche «Karl Marx and the Western tradition of political thought», p.307.

l'action<sup>64</sup>. Arendt estime que c'est la philosophie politique, issue de la *polis* avec, au premier chef, Platon, qui a terminé de creuser le gouffre entre ces deux facultés humaines et politiques par excellence. La vie politique s'en est trouvée fragilisée, puisque c'est à travers la parole et la persuasion que toute chose était décidée jusque là, ce qui permettait de contourner l'usage de la violence (*HC*, p.26).

La séparation de la pensée et de l'action serait la réponse de Platon à tous les revers de l'action (cf. *HC*, pp.190-191). Le procès et la condamnation de Socrate, en plus de la corruption de la politique de son temps, ont indiqué à Platon la nécessité de planifier et contrôler l'agir politique, ce qui est contraire à la politique de l'action (cf. *Authority*, p.114). Le gouffre qui s'est creusé au lendemain de «l'âge péricléen» n'a jamais été comblé depuis, et la pensée s'est alors émancipée de la réalité, en particulier de la factualité politique et de l'expérience. L'impossibilité de réunir la pensée et l'action tiendrait à la ténacité et la résilience de notre tradition de pensée (*OR*, p.168)<sup>65</sup>.

Pour retracer la généalogie de la scission de la pensée et de l'action, dont Platon serait responsable, Arendt s'appuie sur des arguments philologiques, qui concernent le sens des termes *archein* et *prattein* : sa réplique s'appuie sur Homère. Dans les écrits homériques, le terme *archein*, qui signifie «commencer, guider, commander», et *prattein*, qui désigne les faits de «traverser, aller jusqu'au bout, achever», étaient étroitement liés, estime-t-elle<sup>66</sup>. Ceci implique que chaque action comportait deux parties, soit l'initiative, la

---

<sup>64</sup> Dans le texte «Introduction into politics», Arendt souligne que dans la *polis*, l'activité la plus importante de la vie libre est passé de l'action à la parole, des actes libres aux paroles libres (Introduction, p.124).

<sup>65</sup> Dans des ébauches antérieures à *The Human Condition*, elle note la persistance de cet abîme au XX<sup>e</sup> siècle. Toute pensée qui n'est pas seulement utilitaire n'est plus qu'une pensée qui vient «après coup», qui s'accolle à l'action une fois que celle-ci a déjà déterminé la réalité. Quant à l'action, elle est confinée au domaine de l'accidentel et du hasard («Socrates», p.6 ; «Karl Marx and the Western tradition of political thought», p.297). Le texte «Socrate» a été édité à partir des mêmes manuscrits que «Philosophy and Politics», et leur contenu est identique, mais le premier comporte une introduction qui n'apparaît pas dans le second : c'est à cette partie inédite qu'il est fait référence ici.

<sup>66</sup> Comme le relèvent les éditrices du *Journal de pensée*, si le terme *archein* est versatile chez Arendt, c'est parce qu'elle confond les voix active et passive. Si *archein* se réfère proprement au fait de commander, *archesthai* veut dire «commencer». Quant au substantif *arche*, il a les deux

conception de l'action par un individu, lequel était un *primus inter pares*, puis la mise en œuvre par les pairs (*HC*, p.189 ; cf. aussi *Tradition*, p.46 et *Introduction*, p.126). Parce que *archein* désigne à la fois le commencement et le principe, il lie la conception de l'action à son accomplissement<sup>67</sup>. Il est la loi de l'action, il guide chaque geste posé, et demeure présent tant qu'elle dure (*OR*, p.205)<sup>68</sup>. Associé au commencement, à l'origine, *archein* a partie liée avec le concept arendtien de natalité, qui est une condition de base de l'action, puis de la liberté (*Understanding*, pp.320-321 ; cf. également *Freedom*, p.166).

Lorsque les termes *archein* et *prattein* ont commencé à s'éloigner sémantiquement, la première conséquence a été l'occultation du lien entre l'agir, puis la liberté et la pluralité. *Prattein* désignerait finalement toute l'action, qui devient un agir dépourvu de spontanéité et d'initiative, tandis qu'*archein* s'appliquerait uniquement aux faits de

---

sens à la fois (*JPI*, I, II, 3, sept. 1950, p.47 ; note 6, p.530). Elle relève les deux sens dans le texte «*Understanding and politics*» : «The centrality of origin was indicated, as a matter of course, for Greek thought in the fact that the Greek word *arche* means both beginning and rule» (*Understanding*, p.321).

<sup>67</sup> Cf. *JPI*, II, 3, sept. 1950, p.47 ; *JPI*, XVIII, 2, août 1953, p.459, où *archein* est défini comme le fait de «commencer, inaugurer un commencement, commander». Dans une autre entrée (*JPI*, I, 24, sept. 1950, p.41), qui concerne le *Politique*, Arendt propose deux possibilités quant à *archein*. Soit le terme implique de conduire les autres à entreprendre de nouveaux commencements, soit *l'archên ekhôn*, celui qui détient le commandement, commence quelque chose avec les autres. Elle estime que le texte de Platon est équivoque.

<sup>68</sup> Arendt se réfère ici à Platon (*Lois*, VI, 775). Elle traduit (la citation apparaît en grec dans *On Revolution*) : «For the beginning, because it contains its own principle, is also a god who, as long as he dwells among men, as long as he inspires their deeds, saves everything» (cf. *OR*, p.205). Rappelons qu'elle utilise cette même réflexion dans un cadre tout à fait différent, dans l'hommage rendu à Heidegger (cf. Chapitre 3). Le contexte original du dialogue tout à fait différent : Platon, dans ce passage des *Lois*, fait état des règles entourant l'organisation des mariages, de tous les détails de la cérémonie jusqu'aux conditions dans lesquelles devraient se faire la conception. Il ne faut rien faire de malsain ou de contraire à la justice, précise-t-il, car «l'être engendré en reçoit l'empreinte jusque dans son âme et dans son corps, et on donne fatalement le jour à des êtres qui ne vaudront rien à aucun égard. Car le commencement, auquel les hommes élèvent aussi une statue, comme à la divinité, assure le salut de tout le reste, pourvu que de chacun il reçoive les honneurs auxquels il a droit» (775d-e). La traduction même que propose Arendt éloigne la citation de son sens premier, afin de mieux coller à la discussion du «principe» dans le cadre de l'action.

«mener» et de «commander», et serait l'apanage exclusif du dirigeant ou du souverain<sup>69</sup>. Le dirigeant, qui a la paternité exclusive de l'action, est isolé à son point de départ : sa force ne réside que dans l'initiative et dans le risque qu'il encourt dans celle-ci (*HC*, pp.189-190). La réalisation est entièrement assurée par les «sujets», qui exécutent le plan du dirigeant, sans pouvoir influencer la direction de l'action (*HC*, pp.189)<sup>70</sup>. Le dirigeant monopolise leur force, et sans ses sujets, il serait incapable d'accomplir quoi que ce soit, mais il pourra néanmoins réclamer pour lui-même tout le crédit de l'action (*HC*, pp.190 ; 222-223). Lorsqu'un seul homme dirige l'agir du début à la fin du processus, la pluralité inhérente à l'action devient inutile, de même que la multiplication des acteurs, et l'action n'a plus la possibilité de générer d'autres actions (cf. *HC*, p.220)<sup>71</sup>. Ainsi, les termes *archein* et *prattein* ont été conservés, mais ils se réfèrent désormais à l'action comme un dispositif axé principalement sur les moyens et les fins, et mû par les faits de diriger et d'être dirigé (*Tradition*, p.45)<sup>72</sup>.

C'est en substituant les faits de savoir et d'exécuter à l'action authentique, qui, chez Arendt, offre au citoyen la possibilité de discourir et d'agir spontanément, et d'initier quelque chose de nouveau, que le concept de gouvernement, qui serait la «marque distinctive de la politique platonicienne» (cf. *HC*, pp.223-224), se serait constitué et imposé. Dans le *Journal de pensée*, elle fonde cette conviction, illustrée par l'éloignement

---

<sup>69</sup> Des notes de travail de 1953 définissent le couple *archein-prattein* comme Arendt le fera dans l'œuvre publiée (*JPI*, XIV, 10, mars 1953, pp.355-356 ; cf. également *JPI*, XV, 30, mai 1953, p.396 ; *JP2*, XXII, juil. 1955, pp.740-741). Le *prattein* devient le complément nécessaire à l'*archein* parce que le commencement qu'implique l'action a été oublié, écarté d'emblée. *Prattein* - qui signifie originellement pénétrer, traverser, accomplir, mener quelque chose à son terme - a des affinités avec le *poiein*. Platon n'est pas mentionné dans cette notice, mais nous n'ignorons pas que c'est en s'inspirant de celui-ci qu'Arendt a porté son attention sur l'*archein*.

<sup>70</sup> Dans une note au *Journal de pensée*, qui concerne un passage des *Lois* (967), Arendt écrit que le commander et le commencer sont si étroitement associés que l'«élément d'entreprise disparaît complètement du concept de commandement (à entendre, lorsque l'*archein* et le *prattein* s'éloignent). Ainsi, le concept de liberté disparaît-il de la philosophie politique. Il n'en subsiste plus qu'une formule vide» (*JPI*, XIV, 4, mars 1953, p.352).

<sup>71</sup> Dans une note au *Journal de pensée*, Arendt écrivait que l'ascendant de l'*archein* sur le *prattein* s'accomplit sous la forme de la *basileia* — renforcée par la présence d'*oligoi* —, qui prend appui sur une économie esclavagiste (*JPI*, XV, 33, mai 1953, pp.398-399).

<sup>72</sup> Car si notre tradition de pensée politique a conservé le vocabulaire qui qualifiait la politique dans la Grèce antérieure à la *polis*, elle a retenu le sens qui lui a été donné dans le cadre de la *polis* (*Tradition*, p.45).



de l'*archein* et du *prattein*, sur une poignée de dialogues, notamment les *Lois*, la *République* et le *Politique*<sup>73</sup>. Seul ce dernier est mentionné dans l'œuvre publiée. Considérons la présentation proposée dans *The Human Condition*, où Arendt s'appuie sur un passage du *Politique* (305).

Theoretically, the most brief and most fundamental version of the escape from action into rule occurs in the *Statesman*, where Plato opens a gulf between two modes of action, *archein* and *prattein* («beginning» and «achieving»), which according to Greek understanding were interconnected (*HC*, p.222).

(...)To begin (*archein*) and to act (*prattein*) thus can become two altogether different activities, and the beginner has become a ruler (an *archon* in the twofold sense of the word) who «does not have to act at all (*prattein*), but rules (*archein*) over those who are capable of execution». Under these circumstances, the essence of politics is «to know how to begin and to rule in the gravest matters with regard to timeliness and untimeliness» ; action as such is entirely eliminated and has become the «mere execution of orders»» (*HC*, pp.222-223).

Dans l'ébauche «The end of tradition», Arendt commente le même extrait du *Politique*, ajoutant que le fait que Platon envisage le politique à travers les relations de gouvernant - gouvernés indique qu'il conçoit l'action à l'image des rapports propres à la maisonnée, à la sphère privée (The End, p.91 ; voir aussi Political thought, p.52)<sup>74</sup>. Pour Platon, les

---

<sup>73</sup> Ainsi, *JPI*, II, 3, sept. 1950, p.47 (cf. note 5, p.530), fait référence aux *Lois* (689e ; 711b) ; *JPI*, XIV, 5, mars 1953, p.352, s'appuie sur les *Lois* (967) ; *JPI*, XVIII, 2, août 1953, p.459 ; *JPI*, IX, 10, mai 1952, p.229, propose un commentaire de la *République* (342c) et associe le philosophe et le politique en lien avec la conceptualisation de l'*archein*. Sur l'*archein* et le *prattein* en lien avec Platon, cf. également *JPI*, I, 24, sept. 1950, pp.41-42 ; *JPI*, XV, 30, mai 1953, p.396.

<sup>74</sup> «Already in Plato the implications for action in this image of the household are clearly indicated : «For the truly kingly science (of statesmanship) ought not itself to act (*prattein*) but rule (*archein*) over those who can and do act». It causes them to act, «for it perceives the beginning and principle (*arche*) of what is necessary for the *polis*, while the others do only what they are told to do»» (*Statesman*, 305d) (The End, p.91). Dans l'ébauche «The tradition of political thought», elle écrit, sans se référer au *Politique* : «The transformation of action into ruling and being ruled – that is, into those who command and those who execute commands – mentioned earlier, is the unavoidable result when the model for understanding action is taken from the private realm of household life and transposed to the public-political realm where action, properly speaking, as an activity that goes on only between persons, takes place. To consider action as an execution of orders and therefore to distinguish, in the political realm, between those who know and those who do has remained inherent in the concept of rulership precisely because

hommes ne peuvent vivre ensemble pacifiquement que lorsque les uns commandent et les autres obéissent : il a transmis cette idée à notre tradition de pensée. En concevant le politique ainsi, il aurait souhaité annuler les revers de l'action, en particulier son imprévisibilité, son irréversibilité et son potentiel de dissémination, plutôt qu'affirmer une volonté de puissance tyrannique (*HC*, p.222).

L'extrait du dialogue le *Politique* (305) qui a retenu l'attention d'Arendt s'insère dans une discussion qui porte sur la science qui devrait détenir l'autorité sur toutes les autres. Il s'agit de la science politique (305 a ; e), dont le trait distinctif est que toutes les autres techniques présentes dans la cité sont «à son service» (cf. 305a-b)<sup>75</sup>. Un des protagonistes du dialogue, l'Étranger, déclare que

La véritable science royale ne doit pas être astreinte à des tâches pratiques, mais elle doit avoir autorité sur les sciences qui sont en mesure d'accomplir ces tâches, car elle peut déterminer quel est le moment opportun ou non pour commencer et lancer dans la cité les activités les plus importantes, et les autres n'ont qu'à exécuter ses ordres.

(...)Voilà donc pourquoi les sciences que nous venons tout juste de passer en revue, bien qu'elles n'aient d'autorité ni sur les autres, ni sur elles-mêmes, n'en ont pas moins chacune en propre une action, et c'est en vertu du caractère propre de ces actions qu'elle reçoit à bon droit le nom qui lui appartient en propre (*Politique*, 305d).

Ce n'est qu'en substituant ses propres concepts à certains termes généraux contenus dans le dialogue qu'Arendt parvient à le transformer en témoignage du passage de la politique de l'action vers une politique de la domination<sup>76</sup>. Il s'agit d'une manipulation consciente,

---

this concept found its way into political theory through the very special experiences of the philosopher long before it could be justified through general political experience».

<sup>75</sup> C'est vrai de la technique de la guerre (*Politique*, 305a), et de la puissance des juges, par exemple. Le pouvoir des juges se limite à recevoir la législation qui émane du roi, qui est législateur, et à juger en fonction des actes que le souverain aura désignés comme justes ou injustes (305b). Ainsi, «la puissance des juges n'est pas celle du roi, mais comme gardiennes des lois, elle est au service de celle du roi» (305c).

<sup>76</sup> Un exemple concret de ce procédé figure dans une note au *Journal de pensée* de septembre 1950 (*JPI*, I, 24, sept. 1950, p.41.) Se référant au passage 303a du *Politique*, elle écrit que la méfiance à l'égard de la démocratie est fondée sur la dissémination des *archai*, des pouvoirs, ou des charges, ce qui s'accorde avec le texte platonicien . «(...) le gouvernement de la multitude est

puisqu'Arendt connaît le contexte du dialogue : elle a consigné une partie de l'extrait cité dans le *Journal de pensée* (*JPI*, I, 24, sept. 1950, pp.41-42)<sup>77</sup>. Là où le texte platonicien évoque l'action propre à chaque domaine d'activité de la cité, Arendt substitue l'action comprise comme activité politique, qui émerge de l'agir de concert des hommes : la différence est de taille, et ses implications théoriques sont majeures. Dans l'extrait cité de *The Human Condition* (pp.222-223), elle parvient, en effectuant un tel changement, à fonder son hypothèse de l'imposition de la domination dirigeant - dirigés, alors que le dialogue pose que la science politique coordonne les autres domaines d'activités d'une communauté politique, et exerce son ascendant sur ceux-ci.

Dans l'ébauche «The end of tradition» (p.91), concernant le même passage du *Politique* (305), elle pose que la science politique est apte à gouverner parce qu'elle perçoit le commencement et le principe de ce qui est nécessaire à la *polis*<sup>78</sup>. Nous pouvons reconnaître, en filigrane, la conception arendtienne de la «pensée professionnelle»<sup>79</sup>, un type de pensée dogmatique, voire tyrannique, qui s'applique au philosophe, au dirigeant ou au gouvernement, et qui fonde sa supériorité sur la connaissance des choses absolues. Une note au *Journal de pensée* indique d'ailleurs clairement que c'est au philosophe qu'il revient d'exercer le commandement (*JPI*, IX, 10, mai 1952, p.230)<sup>80</sup>. Ces transformations, en apparence mineures, mais lourdes de conséquences, sur un extrait du

---

débile en tout et sans grande puissance non plus ni pour le bien, ni pour le mal, si on le compare aux autres, parce que dans ce gouvernement, l'autorité est émiettée entre un grand nombre d'individus» (*Politique*, 303a). Dans la suite de la note, elle écrit «*archai* : non pas le pouvoir, mais : le pouvoir de commencer quelque chose, *archein*». Le sens qu'elle donne au terme *archai* ne s'accorde pas avec le passage auquel elle se réfère, mais cette déformation lui permet d'affirmer que son interprétation se fonde sur Platon.

<sup>77</sup> Dans cette note, elle commente le texte de manière plus littérale. En regard du passage du dialogue qui précise que la science royale commande à toutes les autres, lesquelles n'ont plus qu'à exécuter ses ordres, elle commente : «l'*episteme* royale ne doit pas agir elle-même, mais elle incite (elle est le commencement) ceux qui le peuvent à agir». Elle décide de l'opportunité du moment, tandis que «les autres font ce qui leur est imparti» (*JPI*, I, 24, sept. 1950, p.42).

<sup>78</sup> Dans une note au *Journal de pensée*, où Arendt s'inspire d'un passage des *Lois* (967) qui précise que l'âme commande sur tous les corps parce qu'elle est immortelle, elle déplore «qu'il ne vient jamais à l'idée de Platon que l'homme lui-même pourrait être ce commencement». Pour Platon, c'est un principe qui doit commander, quelque chose et non quelqu'un (*JPI*, XIV, 4, mars 1953, p.352).

<sup>79</sup> Cf. notamment Chapitre 9.

<sup>80</sup> La note concerne le dialogue la *République* (342e).

*Politique* permettent à Arendt de situer chez Platon la séparation de l'*archein* et du *prattein*<sup>81</sup>, puis l'établissement de la suprématie du premier sur le second. Elle maintient d'ailleurs cette lecture dans sa pensée tardive, dans les conférences sur Kant<sup>82</sup>.

Arendt greffe aussi au *Politique* (305) une référence au domaine de la maisonnée qui n'y apparaît pas (The End, p.92). Dans le passage en question, elle n'est suggérée, au mieux, que par l'analogie avec le tissage (*Politique*, 305e) : la science politique tisse toutes les sciences ensemble «de la manière la plus droite». C'est en 259b que l'autorité royale est comparée à celle du maître d'un domaine, mais à des fins d'illustration, non comme parallèle identique. Arendt s'y réfère d'ailleurs suite à la citation précédente de *The Human Condition* (HC, p.223, note 62), mais pas dans le texte «The end of tradition», où elle en tire pourtant des conclusions. Cette perspective sur le texte platonicien, qui impute à toute relation hiérarchique une origine privée, est inspirée de la lecture d'Aristote. Rappelons qu'elle a appris les rudiments de la «lecture à rebours» de Platon auprès de Heidegger. C'est dans la pensée aristotélicienne qu'est conceptualisée la distinction entre les sphères privée et publique, qui sera l'objet de la prochaine section de ce chapitre. Les

---

<sup>81</sup> Un autre exemple tiré du *Journal de pensée* peut être cité. Il concerne un passage des *Lois* (711b), encore interprété de façon idiomatique, qui est utilisé pour appréhender les relations entre les faits de commencer et commander qu'implique le concept d'*archein* (JPI, II, 3, sept. 1950, p.47). Le dialogue affirme que la tyrannie est le régime le plus susceptible de réaliser rapidement et aisément un changement de constitution, puisque la restriction du nombre de détenteurs de l'autorité suscite une concentration de la puissance (cf. *Lois*, 710e). Arendt rapporte le passage suivant : il suffit au tyran de «commencer» à cheminer sur la voie où il veut pousser les citoyens, qu'il s'agisse de celle de la vertu ou de son contraire, pour être suivi de tous. Cette capacité de commencer est un «privilege». Dans le dialogue platonicien, la voie sur laquelle s'engage le tyran est celle qui permet de changer les mœurs d'une cité (711b), mais Arendt ne mentionne pas cette précision, pourtant essentielle. Ce type d'omission lui permettra, dans *The Human Condition*, d'affirmer que le fait de «commencer» décrit un agir tyrannique qui soumet les hommes.

<sup>82</sup> «When the distinction between the two ways of life, the political (active) way and the philosophical (contemplative) way, is so construed as to render them mutually exclusive – as it is, for instance, in Plato's political philosophy – one gets an absolute distinction between the one who knows what is best to do and the others who, following his guidance or commands, carrying it through. This is the gist of Plato's *Statesman* : the ideal ruler (*archon*) does not act at all ; he is the wise man who begins and know the intended end of an action and therefore is the ruler. Hence, it would be entirely superfluous and even harmful for him to make his intentions known» (Lectures, p.60).

commentaires d'Arendt sur le *Politique* préfigurent également la discussion ultérieure sur l'autorité.

### **Platon : la sphère privée comme modèle pour la politique**

La présentation du binôme privé - public<sup>83</sup>, inspiré d'Aristote, est essentielle pour comprendre pourquoi Arendt accuse Platon d'avoir dénaturé la politique authentique. Soulignons que si Aristote est souvent mentionné dans *The Human Condition*, Arendt s'y réfère parfois à travers la littérature secondaire, plutôt qu'en abordant les textes aristotéliens<sup>84</sup>. La rareté des entrées concernant Aristote dans le *Journal de pensée*, en contraste avec l'abondance de commentaires qui concernent Platon, laisse l'impression qu'elle a lu davantage le corpus platonicien, bien que Platon, au contraire du premier, se fasse plus discret dans l'œuvre publiée.

---

<sup>83</sup> Sur la conceptualisation du privé et du public chez Arendt, voir Kateb, G., 1994. «Arendt and individualism», in *Social research*, 61, 4, pp.765-794 ; Calhoun, C., 1997. «Plurality, promises and public space», in Calhoun, C. et McGowan J., eds. *Hannah Arendt and the meaning of politics*, Minneapolis, pp.232-259 ; Long, C.P., 1998. «A fissure in the distinction. Hannah Arendt, the family and the public/private dichotomy», in *Philosophy and social criticism*, 24, 5, pp. 85-104 ; Passerin d'Entrèves, M., 2000. «Public and Private in Hannah Arendt's Conception of Citizenship», in Passerin d'Entrèves, M. éd., *Public and Private: Legal, Political and Philosophical Perspectives*, New York, pp.68-89 ; Pitkin, H.F., 1994. «Justice : on relating private and public», in Hinchmann, L.P. et Hinchmann, S.K., *Hannah Arendt. Critical essays*, Albany, pp.261-288.

<sup>84</sup> En ce qui concerne l'Antiquité, elle s'appuie principalement sur des ouvrages d'histoire qui sont aujourd'hui des classiques, notamment ceux de Numa Fustel de Coulanges (*The Ancient city*), Barrow (*Slavery in the Roman Empire*) et Jaeger (*Paideia*). Il est intéressant de souligner qu'un ouvrage consacré à la conceptualisation du privé et du public chez Aristote prend pour base la lecture proposée par Arendt dans *The Human Condition* (Swanson, J.A., 1992. *The public and the private in Aristotle's political philosophy*, Ithaque - Londres). La lecture d'Arendt est déconstruite, l'auteur soulignant, entre autres, que la distinction arendtienne est trop tranchée sur plusieurs points (p.3). Mais puisqu'Arendt n'a jamais prétendu faire œuvre de philologue, ou s'exprimer en tant que spécialiste de la philosophie grecque, critiquer son interprétation est facile, et en ce sens, le choix de l'auteur se limite à un intérêt philologique.

L'intuition d'un lien entre la confusion du privé et du public et les diverses formes de tyrannie est précoce chez Arendt, puisqu'elle l'entrevoit déjà dans son étude du totalitarisme<sup>85</sup>. Ce sont une fois de plus des préoccupations contemporaines qui l'incitent à remonter au point d'origine de la méprise entre ces sphères de vie et d'activité, qui dure depuis des siècles, et qui se complique encore avec l'avènement de la modernité, laquelle voit l'émergence du «social» (cf. *HC*, pp.38-50). Ce domaine, qui tend à englober les deux sphères à la fois, a dénaturé le privé et le public au point de les absorber l'un et l'autre<sup>86</sup>. Le public devient une fonction du privé, tandis que le privé devient le seul souci commun qui subsiste (*HC*, p.69). Le social met à mal le véritable sens du politique : l'assujettit à la société, qui, chez Arendt, correspond souvent à l'économique (cf. *HC*, p.33)<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Dans *The Origins of Totalitarianism*, elle précise que les mouvements totalitaires ont réalisé une telle confusion, puisqu'ils clament avoir aboli la distinction entre la vie privée et publique en rendant à l'homme une «mystérieuse totalité irrationnelle» (*OT*, p.336).

<sup>86</sup> Arendt note que la première occurrence du terme «social» est *societas*, qui est d'origine latine : il n'a pas d'équivalent chez les Grecs. Sénèque, par exemple, traduit le *zoon politikon* aristotélicien par *animal socialis*. Cela indique, souligne Arendt, que le sens grec du politique est déjà oublié à cette époque. *Societas*, souligne-t-elle, désigne une alliance entre des individus qui est réalisée dans un but particulier (*HC*, p.23). Dans le monde moderne, le social consacre le triomphe de l'économie et des activités économiques dans la politique, lesquelles, pour Arendt, sont traditionnellement réservées à la vie privée, à la maisonnée, parce que liées à la survie. Ces activités peuvent alors paraître en public (cf. *HC*, pp.29 ; 33 ; 38 sq. ; 46 ; cf. p.69), et le processus vital lui-même a été canalisé vers la sphère publique (*HC*, p.45).

<sup>87</sup> Sur le «social», se référer aux études détaillées de Hannah F. Pitkin, 1994 ; 2000. *The attack of the blob : Hannah Arendt's concept of the social*, Chicago ; Voir Bernstein, R., 1986. «Rethinking the social and the political», in *Philosophical profiles : essays in a pragmatic mode*, Cambridge, pp.238-259 ; Benhabib, S., 1996, pp.138-166. Benhabib propose de surmonter les difficultés liées à la distinctions du politique et du social en abordant la question depuis une perspective attitudinale, plutôt qu'institutionnelle. Pour Arendt, l'engagement politique n'impliquerait pas de laisser de côté les questions économiques et sociales, mais de se battre pour celles-ci, au nom de principes, valeurs et intérêts qui puissent être généralisés, et qui concernent tout membre de la collectivité. Il s'agit de susciter la possibilité du débat public. L'auteur évoque le cas des soulèvements des classes laborieuses depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, et concède que les intérêts économiques étaient centraux. La politique doit transformer les intérêts particuliers en un but public commun (pp.146-147). Cette lecture ne trouve pas d'appui réel dans le texte arendtien, et contredit, notamment, la distinction entre libération et liberté qui est si importante dans *On Revolution*. De plus, elle n'est guère partagée par les autres commentateurs. L'auteur surmonte les failles du texte en lui appliquant sa propre théorie. Il souligne que la division ontologique que fait Arendt entre le politique et l'économique est «futile» (plutôt que «fautive»), et non-plausible, car le domaine de la nécessité est nécessairement infiltré de part en part par des relations de pouvoir : toute économie est économie politique (p.158). Canovan reprend la conceptualisation arendtienne du social, et l'applique autrement. L'économie n'est pas la seule dimension du social, qui

La tradition issue de Platon tendrait à ancrer la politique dans les questions économiques et les préoccupations liées à la subsistance, qui n'y ont guère leur place, estime-t-elle<sup>88</sup>. Cette conception correspond à l'*oikonomia* antique, qui concerne la gestion du domaine. Arendt soutient que c'est parce que nous sommes convaincus que le politique doit gérer les questions économiques que nous avons tendance à envisager les peuples et les communautés politiques à l'image d'une famille unique, aux dimensions gigantesques, surhumaine, qui se nomme «société», et dont les affaires quotidiennes sont prises en charge par une administration domestique aux dimensions de l'État (*HC*, pp.28 ; 33)<sup>89</sup>.

Cette position paraît hasardeuse, sans fondement, car Arendt ne présente pas le raisonnement sous-jacent sur lequel elle s'appuie. Ceci a pu contribuer à alimenter les critiques, qui ont été nombreuses à souligner l'insuffisance des concepts arendtiens, ou leur incapacité à rendre compte des réalités modernes, dans la mesure où ils s'inspirent de la pensée antique. Certes, on voit mal comment la réticence à associer le politique et l'économique, fondée sur la conception antique de l'*oikonomia*, serait féconde pour la

---

comporte également un versant culturel. Le social implique une certaine forme d'espace public, dans la mesure où il prône le succès, la consommation : c'est un mode de vie très visible, porté sur les apparences. Mais il ne laisse pas de place à l'échange politique, car la société est conformiste, et ne permet pas aux individus de confirmer leur pluralité, ou de partager différents points de vue. Elle impose des courants d'idées, de comportement, de goût et d'opinion, et exerce une grande pression sur les individus afin qu'ils jouent les rôles appropriés (Canovan, M., 1994, p.119 ; cf. *HC*, pp.39-41 ; *OT*, p.84 ; *OR*, pp.104-106 ; *Crisis*, pp.199-200). Mais Canovan critique la sombre description du «social» proposée par Arendt, qui ne prend pas en compte les possibilités qu'ouvre la montée de l'économie de marché pour la promotion de la liberté individuelle, ou la capacité de la société civile de favoriser la pluralité, l'espace entre les hommes et le discours public (p.121). Le mélange particulier de conformité et d'égoïsme que sous-tend le «social» n'est pas sans parenté avec le portrait dressé par Tocqueville de la «société démocratique», auquel elle se réfère explicitement par moments (p.117, note 72.). Baehr note que l'opposition d'Arendt à la «socialisation» du politique dans la société de masse la conduit à critiquer sévèrement les sciences sociales qui, estime-t-elle, elles nient la pluralité et la liberté humaine en abordant les phénomènes humains avec des théories générales et causales (cf. Baehr, P., 2010. *Hannah Arendt, totalitarianism, and the social sciences*, Stanford, pp.3-4 ; cf. également Baehr, P., 2002. «Identifying the unprecedented. Hannah Arendt, totalitarianism and the critique of sociology», in *American sociological review*, 67, 6, pp.804-831).

<sup>88</sup> Arendt se réfère notamment à Marx, qui envisage la politique comme une «fonction de la société» : ainsi, l'action, les discours et la pensée sont des «superstructures» qui se situent au-dessus de l'intérêt social (*HC*, p.33). Cf. note supra.

<sup>89</sup> La science qui correspond à ces développements, précise-t-elle, n'est plus la science politique, mais l'économie nationale, ou l'économie sociale (*HC*, p.28).

réflexion politique d'aujourd'hui, ou du temps d'Arendt. Mais ce refus n'est pas automatiquement imputable à une «nostalgie» déplacée<sup>90</sup>. Il s'inscrit dans la droite ligne de sa méfiance à l'égard de toute politique «instrumentale», dont la conséquence la plus extrême est la négation de l'humanité<sup>91</sup>.

Une note au *Journal de pensée*, qui concerne le monde grec, contribue à comprendre pourquoi Arendt croit que les relations économiques sont néfastes pour le politique. Dans cette entrée, où elle utilise la terminologie de l'*archein* et du *prattein*, elle rappelle que la

---

<sup>90</sup> Cette tendance n'a presque plus d'adeptes dans les travaux récents, mais le débat n'est pas tout à fait clôt. Euben, par exemple, estime qu'Arendt propose une vision romantique de la société et la démocratie athénienne, et ignore sa distance avec notre propre temps, passant largement sous silence ses aspects les moins libéraux, ou non-démocratiques, par exemple, les inégalités sociales, l'esclavage et la patriarchie et l'exclusivité de la citoyenneté. Euben précise que les critiques d'Arendt les plus sympathiques ont eu tendance à «adoucir» son hellénisme, ou à le «marginaliser». D'autres, en revanche, ont pu rejeter en bloc la pensée arendtienne, précisément en raison de cet hellénisme, voire rejeter la pensée politique ancienne à cause d'Arendt (Euben, P.J., 2005a, p.41 ; cf. également Euben, J.P., 2005b, pp.151-152). Cette dernière possibilité nous semble peu réaliste. Cette impression de «nostalgie» repose largement sur la seule lecture exclusive de *The Human Condition*, le principal ouvrage qui retenait l'attention des chercheurs intéressés au rapport d'Arendt à l'Antiquité grecque durant les années 1980 (cf. Benhabib, S., 1996, p.xxv ; cf. Préface de la présente thèse). Quant à Villa, dont les travaux sur Arendt sont essentiels, il s'oppose aux grandes lignes de la lecture «moderniste» de l'œuvre arendtienne (cf. Villa, D.R., 1997. «Hannah Arendt : modernity, alienation and critique», in *Hannah Arendt and the meaning of politics*, Calhoun, C. et McGowan J., eds., Minneapolis - Londres, pp.179-180). Canovan proposait, avant Benhabib, de débiter l'analyse de la pensée politique d'Arendt par *The Origins of Totalitarianism*, ce qui dissipe l'aura nostalgique (cf. Canovan, M., 1994, pp.7 ; 136-139.). C'est ce que réalise *On Revolution*, selon Bernstein, car Arendt y «relocalise» sa pensée politique dans la modernité. C'est dans cet ouvrage que ses concepts prennent leur plein sens (Bernstein, J.M., 2010, p.115.) Selon Canovan, c'est dans le conservatisme d'Arendt que l'on doit reconnaître un élément de nostalgie : la «quête de la communauté», qui vise à remédier aux maux des sociétés modernes atomisée, est un thème important chez les conservateurs romantiques, puis parmi les démocrates des années 1970 qui prônent un modèle participatif. Pour Arendt cependant, ces idéaux communaux doivent être bien ancrés dans la réalité politique. Ce n'est pas la perte de la communauté qui est responsable des maux modernes, mais le nouveau rapport de l'homme à la nature, qui est potentiellement destructeur, parce qu'il suppose la libération des processus naturels (par exemple, avec le développement de l'arme nucléaire) et de la *hubris* humaine (comme l'a montré le totalitarisme), qui figurent au nombre des risques associés à l'action. Arendt leur oppose un «conservatisme de limite» (Canovan, M., 1996. «Hannah Arendt as a conservative», in May, L. et Kohn, J., eds., *Hannah Arendt. Twenty years later*, Cambridge, pp.12-14).

<sup>91</sup> Ceci explique son apparente ambivalence à l'égard d'Aristote, dont elle récupère la notion de *praxis* de manière sélective, en évacuant son lien avec la raison instrumentale (ou le calcul des moyens et des fins). Elle propose une lecture qui est compatible avec celle que proposait Heidegger dans le séminaire sur le *Sophiste* (Tchir, T., 2011, p.59).



*polis* s'appuyait sur des esclaves, et que ce sont eux qui ont transformé les questions politiques en problèmes de gouvernement. Dans l'économie esclavagiste, l'*anax*, le maître ou le souverain, gouvernait les *anagkaia* (les choses nécessaires) et, par conséquent, les hommes qui lui permettaient d'entreprendre ce qu'il souhaitait. Il était indispensable de gouverner pour se rendre maître des nécessités vitales. C'est ainsi que le politique s'est vu réduit au fait de gouverner, avec pour conséquence de réduire toutes les relations politiques à gouverner et être gouverné (*JPI*, XV, 33, mai 1953, pp.398-399), typiques de la relation maître - esclave : ce lien, récupéré dans d'autres textes, sera discuté ultérieurement.

Dans l'œuvre publiée, elle affirme aussi que la prédominance des intérêts économiques en politique ouvre la voie à la corruption, parce qu'elle rend possible l'abus du pouvoir public par des individus privés. Le seul «remède» à ce mal, écrit Arendt dans *On Revolution*, se situe dans la sphère publique (*OR*, p.244). Son refus de la confusion des sphères privée et publique est l'un des piliers de sa critique des révolutions et des démocraties représentatives modernes. C'est parce que les nécessités vitales ont été propulsées au cœur de la politique que les révolutions n'ont pu trouver le chemin de la liberté, laquelle réside dans l'activité politique et non dans la libération, qui désigne l'affranchissement face aux besoins vitaux (cf., *OR*, p.22 ; également pp.43 ; 50-51 ; 81)<sup>92</sup>.

Le rétablissement de la distinction du privé et du public est donc essentielle à la redécouverte du véritable sens du politique. Celui-ci, mal aimé dans notre tradition de pensée, est présenté depuis Platon comme une nécessité, un fardeau. Cette dévalorisation

---

<sup>92</sup> Cette dénonciation s'incarne dans le concept du «social» : «Since the revolution had opened the gates of the political realm to the poor, this realm had indeed become «social». It was overwhelmed by the cares and worries which actually belonged in the sphere of the household and which, even if they were permitted to enter the public realm, could not be solved by political means, since they were matters of administration, to be put in the hands of experts, rather than issues which could be settled by the twofold process of decision and persuasion. (...) Their need was violent, and, as it were, prepolitical ; it seemed that only violence could be strong and swift enough to help them» (*OR*, p.81).

du politique s'est maintenue avec l'émergence de la Chrétienté et l'imposition dans la vie publique de la moralité qui lui est concomitante : celle-ci conduit à un repli vers la sphère privée<sup>93</sup>. La conception négative de la responsabilité politique allait perdurer jusqu'à la sécularisation, et jusque dans la pensée de Marx (*HC*, p.60).

### *Sphère privée et politique*

Les principaux traits qu'Arendt prête à la politique platonicienne rappellent en de nombreux points son analyse de la sphère privée : l'une et l'autre se présentent comme un portrait en négatif de la politique «authentique». Certes, le privé et le public ne sont pas foncièrement «antagonistes». Le premier est indispensable au politique, d'abord parce qu'il en est l'anti-chambre : il crée les conditions nécessaires à l'insertion de l'individu dans la vie publique. Mais la relation entre ces sphères doit se limiter à celle de voisins en bons termes. Rétablir et maintenir leur intégrité implique d'abord de délimiter leurs contours et contenus respectifs.

Chez Platon et Aristote, la distinction entre la vie politique et l'existence privée n'est pas mise en doute, mais elle n'est pas toujours étanche. Cela est particulièrement vrai chez Platon qui, vraisemblablement à la suite de Socrate, a commencé à emprunter des exemples et illustrations tirées de la vie privée pour décrire les expériences de la *polis*. C'est également le cas chez Aristote, qui, inspiré par Platon, soutient que l'origine historique de la *polis* est liée aux nécessités vitales, et que ce n'est que dans son contenu ou son but ultime que la «vie bonne» transcende l'existence privée. Car la «vie bonne», qui équivaut à la vie politique pour Arendt, n'est possible qu'après que les besoins vitaux aient été satisfaits (*HC*, p.30-31 ; *Authority*, p.117 ; *Freedom*, p.148). Elle n'a aucun lien

---

<sup>93</sup> Arendt dénonce à plusieurs reprises l'éloignement des premiers chrétiens face à la politique (Albanel, V., 2010, pp.133-135 ; 141-141). Le christianisme a substitué aux rapports politiques entre hommes des rapports «d'homme à homme» (p.143), et a nié l'importance du fait d'apparaître (pp.144-145). Le «souci de l'autre monde» a suscité l'aliénation du monde, laquelle trouverait sa cause dans la promotion de la bonté (p.151). Celle-ci, avec la compassion et la pitié, n'ont pas leur place en politique (cf. *OR*, p.76).

avec l'aspect biologique de vie, donc avec le labeur et l'œuvre. La vie politique n'est pas en soi «meilleure, plus noble ou plus insouciant» que la vie privée, elle est d'un ordre différent (HC, pp.36-37). Si Aristote est souvent mentionné en guise d'appui dans *The Human Condition*, Arendt n'en est pas moins critique envers certains aspects de sa pensée, particulièrement sur la dimension téléologique du concept de *praxis*. Aristote n'est pas le «modèle» parfait qu'est Socrate<sup>94</sup>.

Depuis les Grecs, soulignait déjà Arendt dans *The Origins of Totalitarianism*, une vie politique hautement développée nourrit une méfiance profonde pour la sphère privée, dont l'inégalité menace sans cesse l'égalité de la politique (cf. OT, p.301). Car la capacité de l'être humain de s'organiser politiquement diffère et s'oppose à l'association naturelle des hommes, dont le point central est la maisonnée, l'*oikia*, et la famille. L'apparition de la cité-État offre à l'homme une «seconde vie», en plus de sa vie privée, le *bios politikos*. Le citoyen appartient donc à deux ordres d'existence : ce qui est lui est propre (*idion*) et ce qui est commun (*koinon*) ne sauraient se confondre (HC, p.24 ; Authority, p.117)<sup>95</sup>.

Une note au *Journal de pensée*, où Arendt aborde la distinction entre le privé et le public sous un angle politique, contribue à comprendre les paramètres de cette conceptualisation, qui demeure imprécise dans l'œuvre publiée. La vie privée est un lieu d'où la *doxa*, «en tant que *doxa* parmi les *doxai*, est soustraite», c'est-à-dire qu'elle ne permet pas à l'activité politique la plus fondamentale pour Arendt, la formulation et l'échange d'opinions, de se déployer. Ainsi, le privé serait à l'origine, chez les Grecs, de «quelque chose comme l'a-politie, l'absence d'État» (JPI, XVII, 30, août 1953, p.456.) Dans *The Human Condition*, c'est vraisemblablement sur la base d'un tel raisonnement qu'elle affirme que la diversité des points de vue n'existe pas dans la famille, qui ne peut offrir «prolongation ou une multiplication d'une position particulière» (HC, p.57). La famille, en raison des affinités particulières qu'elle crée entre ses membres, rendrait

---

<sup>94</sup> Cf. Chapitre 9.

<sup>95</sup> Arendt, dans les deux textes cités, s'appuie sur Werner Jaeger (*Paideia*, III, p.111), plutôt que sur Aristote.

impossibles la pluralité et l'égalité, deux traits essentiels de la vie politique (Introduction, pp.93-94 ; cf. également *JPI*, I, 21 août 1950, pp.29-30)<sup>96</sup>.

Pour les Grecs, c'est la satisfaction des besoins vitaux et la subsistance individuelle qui sont l'impulsion du vivre-ensemble des hommes et de leurs activités dans la maisonnée (cf. *HC*, p.30). C'est le lieu où sont prises en charge la reproduction et la production, laquelle est affectée à la consommation, donc au labeur : ces activités forment le contenu de l'économie. Tandis que les hommes assument le labeur requis par le maintien individuel, les femmes assurent la survie de l'espèce. C'est parce que cette existence réduit l'homme au statut de représentant de «l'espèce humaine» qu'elle n'était pas tenue en haute estime par les anciens (*HC*, p.46 ; cf. *History*, p.71). Ni le labeur, ni l'œuvre, ne peuvent être à la base d'un mode de vie autonome et authentiquement humain. Parce qu'elles sont affectées au nécessaire et à l'utile, l'individu ne peut être libre lorsqu'il s'adonne à ces activités (*HC*, p.13)<sup>97</sup>. La liberté ne réside que dans l'action, dans la politique<sup>98</sup>. Ainsi, en regard de la pensée antique, notre concept «d'économie politique» serait une contradiction dans les termes, puisque l'une et l'autre appartiendraient à deux ordres d'existence différents (*HC*, p.29).

---

<sup>96</sup> Ainsi, du développement des corps politiques à partir de la famille résulterait la ruine de la politique (*JPI*, I, 21, août 1950, pp.29-30).

<sup>97</sup> Arendt se réfère à Aristote, *Politiques*, 1332b2, quant à l'opposition entre de ce qui est libre et du nécessaire et de l'utile : ceux-ci doivent être tournés vers la «fin» à atteindre, lit-on chez Aristote (*Politiques*, Pellegrin, P., trad., Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1993 (1990)).

<sup>98</sup> S. Benhabib estime que l'action peut trouver une place dans la sphère privée si on l'envisage selon le modèle narratif (cf. Benhabib, S., 1996, pp.127-129 ; 211). Canovan croit également qu'il est possible d'esquisser un lien entre l'action et la sphère privée. Elle suggère, pour ce faire, de distinguer entre l'«action politique» et l'«action privée». La différence résiderait dans leur "direction" respective : l'action politique concerne le monde public, tandis que l'action privée est tournée vers les relations personnelles (Canovan, M., 1994, p.175). Soulignons que tant Benhabib que Canovan tentent de rescaper Arendt des critiques qui lui ont été adressées, mais contre elle-même. Dans les écrits arendtiens, le sens politique de l'action ne fait pas de doute, de même que l'antagonisme entre le privé et le politique.

La sphère privée rend l'apparaître impossible : tout ce qui s'y déroule doit demeurer caché, en retrait du regard public (*HC*, pp.62-63)<sup>99</sup>. Ainsi, l'homme qui s'adonne au labeur, parce qu'il ne peut apparaître, est dépourvu de «réalité» et d'«être». Rappelons que pour Arendt, l'apparaître est garant de l'être<sup>100</sup>. Dans cette situation, l'individu n'a pas la possibilité d'accomplir quelque chose de plus permanent que la vie elle-même, son existence n'a ni sens, ni dignité, puisqu'elle ne laisse aucune trace (*HC*, p.58)<sup>101</sup>. Bien que dans le monde moderne, l'unité familiale ne soit plus le centre de la production économique, les hommes qui s'y consacrent sont tout autant isolés et «hors du monde» qu'auparavant (cf. *HC*, p.7). Si les conditions et les lieux ont changé, leur vivre-ensemble est toujours conditionné par la nécessité. Chez Arendt, la maisonnée, et la sphère privée, est le domaine ombragé qui accentue, par contraste, la lumière de la sphère publique (*HC*, p.38) : elle relocalise le contraste qu'elle voyait à l'œuvre dans l'image de la caverne<sup>102</sup>.

La montée de la cité-État et de la sphère publique se serait donc effectuée aux dépens de la vie privée de la famille et de la maisonnée. Dans le cas d'Athènes, le moment historique culminant serait la législation de Solon (*HC*, p.29)<sup>103</sup>. Mais celle-ci n'a pas suscité un changement politique et social majeur, parce qu'elle concerne essentiellement la réglementation des crimes de sang, et donc le règlement de certains litiges graves. Seul

---

<sup>99</sup> Certaines expériences ne doivent pas paraître en public, et demeurer tapies dans l'ombre de la vie privée, c'est le cas de l'amour et de la douleur (*HC*, p.51). L'amour de la bonté (propre à la moralité chrétienne) et l'amour de la sagesse sont incompatibles avec la sphère publique (cf. *HC*, pp.75-76).

<sup>100</sup> Cf. Brennan, A. et Malpas, J., 2011. «The space of appearance and the space of truth», in Yeatman, A., Hansen, P. *et alii*, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, p.43.

<sup>101</sup> Le repli de l'individu dans la sphère privée, précise Arendt, est responsable de l'esseulement, lequel se distingue de la solitude, un phénomène propre à la société de masse contemporaine, qui détruit à la fois le public et le privé (*HC*, p.59). Dans *The Origins of Totalitarianism*, Arendt précisait déjà que l'individu qui a perdu sa place dans la communauté politique, son statut politique, et la «personnalité légale», laquelle permet à ses actions et à une partie de sa destinée de s'intégrer dans la globalité cohérente de l'agir ensemble des hommes, ne possède plus que ses qualités «privées» et n'est plus que simple existence pour la sphère politique (*OT*, p.301).

<sup>102</sup> Sur la caverne, cf. Chapitre 5. Dans «Philosophy and Politics», Arendt notait que la *doxa*, qui désigne l'opinion et se réfère à l'apparence (cf. Chapitre 6) est absente de la maisonnée (*PP*, p.80).

<sup>103</sup> Arendt s'appuie ici sur l'ouvrage de Fustel de Coulanges (*The Ancient city*, éd. en langue anglaise, 1956 : pp.315-316).

le critère de la propriété, indispensable à l'exercice politique, aurait empêché le domaine public d'envahir entièrement la sphère privée (*HC*, pp.29-30).

Arendt estime que tandis que le citoyen souhaite se libérer des nécessités vitales pour s'adonner à la politique, le philosophe cherche à s'affranchir de la politique pour se consacrer à la philosophie. Le rapport de la nécessité et de la liberté serait déplacé chez Platon : le politique ne serait plus le lieu de la liberté, il serait dédié à la satisfaction des besoins, à la «libération» qui ouvre la voie de la liberté, désormais située dans la contemplation, plutôt que dans le politique. Ce serait l'objectif vers lequel tend la réorganisation globale de la vie de la *polis* par Platon (cf. *HC*, pp.14 ; 37 ; cf. également Karl Marx, p.286 ; *The End*, pp.81-82 ; 84 ; *JPI*, XIII, 14, janv. 1953, p.331)<sup>104</sup>, qui implique l'instrumentalisation des Idées (*PP*, pp.101-102) et éventuellement, l'appel au roi-philosophe (*The End*, p.84)<sup>105</sup>. Le primat de la contemplation sur la vie active, imposé par Platon, s'est maintenu jusqu'à l'époque moderne<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> Cette idée est exprimée dans le *Journal de pensée*. «Depuis que Platon a remplacé au fond le *politeuein* par le *philosophein*, le but de l'État est d'assurer en premier lieu les choses matérielles pour permettre le *philosophein* (...). Au *politeuein* s'est substitué le *philosophein*, puis ce fut le tour de l'acquisition et enfin (Marx) du travail» (*JPI*, XIII, 14, janv. 1953, p.331).

<sup>105</sup> «Plato's demand for a philosopher-king does not mean that philosophy itself should, or ever could, be realized in an ideal polity, but rather that rulers who value philosophy more than any other activity should be permitted to rule in such a way that there may be philosophy, that philosophers should have *schole* and be undisturbed by those matters that arise from our living together, which, in turn, have their ultimate origin in the imperfections of human life» (*The End*, p.84). Dans «Introduction into Politics», Arendt fait référence à la liberté philosophique telle qu'expérimentée dans l'Académie. Celle-ci n'est possible qu'au prix de la liberté de la politique. Il s'agit donc de libérer le philosophe en vue de la philosophie, au moyen de sa domination sur le grand nombre, laquelle se traduit le gouvernement du roi-philosophe. Platon, selon Arendt, aurait souhaité voir l'Académie conquérir et gouverner la *polis* (*Introduction*, pp.132-133).

<sup>106</sup> Cette primauté de la contemplation s'appuie sur la conviction qu'aucun produit issu de mains humaines ne peut égaler le *kosmos* physique en beauté et en vérité. Car l'éternité se révèle aux yeux humains seulement lorsque cessent le mouvement et l'activité (*HC*, p.15). Arendt notait que la décadence de la *polis* coïncide avec la montée de la philosophie grecque : c'est dans ce contexte qu'il faut envisager l'imposition de la distinction entre dirigeants et dirigés dans le domaine politique (Karl Marx, p.286).

Pour justifier le désir du philosophe d'être délivré de la politique, Platon doit démontrer que le *bios politikos*, qui est tenu pour le domaine le plus libre, est lié, voire assujéti à la survie (cf. *HC*, p.37 ; cf. Introduction, p.134)<sup>107</sup>. Le mépris du philosophe a rencontré celui des Grecs en général à l'égard de tout ce qui relève uniquement de la survie : toute activité conditionnée par la nécessité était tenue pour servile (*HC*, p.83 ; *The End*, p.82)<sup>108</sup>. Ce n'est donc pas par hasard qu'Arendt emploie fréquemment la métaphore de la relation du maître et de l'esclave pour décrire les rapports des citoyens au pouvoir dans la pensée politique platonicienne : elle permet d'amplifier sa dévalorisation du politique.

C'est Aristote, encore une fois, qui fournit matière à réflexion : l'esclave est un bien acquis, un instrument «animé», il est un exécutant parmi les instruments qui sont destinés à l'action. C'est parce qu'il ne peut mener seul la tâche qui lui est propre qu'il a besoin du maître (*Politiques*, 1253b)<sup>109</sup>. Arendt ne mentionne pas ce passage, mais il pourrait avoir influencé sa conviction que Platon envisage les rapports politiques à la manière de la relation du maître et de l'esclave, lequel est «l'exécutant» de sa politique tyrannique (cf. *JPI*, VIII, fév. 1952, p.204)<sup>110</sup>. Certes, certains dialogues présentent cette image, mais sans en tirer directement les conséquences politiques qu'Arendt veut y trouver. Elles servent d'analogies, d'approximations, elles ont une valeur d'enseignement et sont notamment nécessaires à Socrate pour faire comprendre des idées complexes à ses interlocuteurs, dont la capacité de compréhension est moindre, soit en raison de facultés intellectuelles inférieures, ou parce que leur point de vue est encombré par des croyances erronées.

---

<sup>107</sup> Dans «The end of tradition», Arendt précise que la politique se trouve limitée d'en dessous par le labeur, et d'en haut par la philosophie (*The End*, p.83 ; Karl Marx, pp.314-315). Elle fait référence notamment aux gardiens de la *République* : «Very much like the activity of the class of guardians in Plato's *Republic*, politics is supposed to watch and manage the livelihood and the base necessities of labor on the one hand, and to take its orders from the apolitical *theoria* of philosophy on the other» (Karl Marx, p.315).

<sup>108</sup> Cf. également Karl Marx, p.313.

<sup>109</sup> *Politiques*, Pellegrin, P., trad., Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1993 (1990).

<sup>110</sup> Arendt évoque pour la première fois Aristote en lien avec l'esclavage dans cette note.

Dans la pensée de Platon, souligne Arendt, les relations politiques sont envisagées de manière hiérarchique, à la manière des rapports qu'entretient le *paterfamilias*, le *dominus* ou le «despote», avec sa famille et ses esclaves (*HC*, p.27). Scandés par le commandement et l'obéissance, ces relations propres à la maisonnée sont pré-politiques (*HC*, p.31)<sup>111</sup>. Le despote règne sur la maisonnée de manière coercitive, et avec un pouvoir incontesté, c'est pourquoi il est un modèle pour penser le gouvernement de type autoritaire (cf. *Authority*, p.105)<sup>112</sup>. En dépit de cette position, le maître du foyer ne devient libre qu'au moment où il entre dans la sphère publique, et qu'il se retrouve parmi ses pairs, car c'est son statut de citoyen qui lui confère la liberté. Il est «despote» tant qu'il se trouve dans la maisonnée, parce qu'il demeure ancré dans le domaine de la nécessité

---

<sup>111</sup> Dans le texte «Personal responsibility under dictatorship», rédigé en 1964, dans la foulée de la controverse autour d'Eichmann, Arendt commente l'obéissance dans le contexte particulier de la culpabilité sous le régime nazi. Elle écrit que l'obéissance n'est pas un terme proprement politique, mais qu'il a reçu cette signification depuis Platon et Aristote, qui ont déclaré que le corps politique est constitué de dirigeants et de dirigés : les premiers donnent les ordres, tandis que les seconds obéissent (p.46). Il est étonnant de la voir rappeler, dans ce contexte tout particulier, la présentation de la séparation de la pensée et de l'action chez Platon, conceptualisée à travers les termes *archein* et *prattein* (cf. *supra*). «According to these earlier notions every action, accomplished by a plurality of men, can be divided into two stages : the beginning, which is initiated by a «leader», and the accomplishment, in which many join to see through what then becomes a common enterprise. In our context, all that matters is the insight that no man, however strong, can ever accomplish anything, good or bad, without the help of others. What you have here is the notion of an equality which accounts for a «leader» who is never more than *primus inter pares*, the first among peers. Those who seem to obey him actually support him and his enterprise ; without such «obedience», he would be helpless, whereas in the nursery or under conditions of slavery — the two spheres in which the notion of obedience made sense and from which it was then transposed into political matters — it is the child or the slave who becomes helpless if he refuses to «cooperate»» (p.47). Elle établit ici alors le lien entre ces développements théoriques et la résistance au régime nazi : «(...) the nonparticipants in public life under a dictatorship are those who have refused their support by shunning those places of «responsibility» where such support, under the name of obedience, is required. And we have only for a moment to imagine what would happen to any of these forms of government if enough people would act «irresponsibly» and refuse support, even without active resistance and rebellion, to see how effective a weapon this could be» (p.47).

<sup>112</sup> Arendt souligne également que le despotisme des empires barbares d'Asie est souvent lié à l'organisation d'une maisonnée (*HC*, p.27). Dans la littérature critique, M. Antaki estime que la théorie de l'action refléterait aussi l'opposition d'Arendt à certains théoriciens qui lui sont contemporains (comme Julien Freund, un disciple de Carl Schmitt), qui estimaient que le politique repose sur des rapports de commandement et d'obéissance (Antaki, M., 2010. «What does it mean to think about politics ?», in Berkowitz, R., Katz, J., Keenan, T., eds. 2010. *Thinking in dark times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, p.67).



(*HC*, pp.13 ; 31-32)<sup>113</sup>. Dans «What is freedom ?», Arendt utilise les concepts *archein* et *prattein* et explique la raison de la distinction entre le citoyen et le despote :

The manifold meaning of *archein* indicates the following : only those could begin something new who were already rulers (i.e. household heads who ruled over slaves and family) and had thus liberated themselves from the necessities of life for enterprises in distant lands or citizenship in the *polis* ; in either case, they no longer ruled, but were rulers among rulers, moving among their peers, whose help they enlisted as leaders in order to begin something new, to start a new enterprise ; for only with the help of others could the *archon*, the ruler, beginner and leader, really act, *prattein*, carry through what they start to do (*Freedom*, p.166).

Arendt précise, d'une part, que l'égalité, qui est coextensive de la liberté, n'existe que dans la politique (*HC*, pp.30 ; 32 ; *Freedom*, pp.148-149) : elle n'est pas «donnée». Elle ne peut émerger que d'une organisation humaine basée sur la justice<sup>114</sup>. Nous ne naissons pas égaux, nous le devenons en tant que membres d'un groupe, sur la base d'une décision commune de garantir à chacun des droits égaux (*OT*, p.301). D'autre part, la présence des pairs est essentielle à la politique, à la conduite de l'action, mais le maître de maison ne se trouve pas parmi des égaux. La liberté implique non seulement de ne pas être dirigé par autrui, mais aussi de ne pas diriger (*HC*, p.32)<sup>115</sup>. Arendt s'appuie ici sur Aristote, qui

---

<sup>113</sup> Arendt se réfère, pour la distinction entre le gouvernement despotique et la politique à Aristote, *Politiques*, 1325a24. Brunkhorst nuance l'interprétation arendtienne. Si la fin ultime de la liberté est politique, précise-t-il, la vie «pré-politique» n'en retient pas moins une certaine valeur indépendante. La maîtrise de soi, et la domination sur les autres, dans certaines circonstances, étaient considérée comme un aspect important de la liberté humaine par les anciens. Arendt projeterait la distinction de l'idéalisme allemand entre le domaine de la liberté et le domaine de la nécessité sur le contexte antique, car la liberté n'est pas envisagée strictement dans un cadre politique (Brunkhorst, H., 2005, pp.181 ; 185-186).

<sup>114</sup> Arendt ne définit pas ici ce qu'elle entend par «justice». Elle évoque rarement la justice dans ses écrits, et lorsqu'elle le fait, en particulier lorsqu'elle se réfère à Platon, c'est souvent avec méfiance. La prochaine section exposera les raisons de cette réticence.

<sup>115</sup> Arendt écrivait, dans l'ébauche «Karl Marx and the Western tradition of political thought», que la liberté est incompatible avec la notion d'égalité universelle, puisque c'est l'ascendance incontestée du maître de la maison qui rend possible la liberté comme «condition pré-politique» de la vie politique (p.302). La libération, dans le monde grec, s'appuie sur l'institution de l'esclavage. Le manuscrit ne constitue pas un état «achevé» de la pensée d'Arendt, et on remarque dans celui-ci l'absence d'une distinction bien tranchée entre les concepts de liberté et de libération : elle utilise le terme «liberté» là où dans l'œuvre publiée, on rencontre celui de «libération». La liberté est ainsi présentée comme la condition pré-politique nécessaire aux activités politiques, elle n'est pas qualifiée de but politique, comme l'honneur, la justice ou la

nie que le despote puisse expérimenter la liberté (cf. *Politiques*, 1325a24). Mais tout pouvoir chez Aristote n'est pas nécessairement despotique, car il existe un grand écart entre le pouvoir exercé sur les esclaves et celui qui s'applique aux hommes libres, lequel se reflète dans la différence entre les uns et les autres<sup>116</sup> : Arendt ne prend pas note que cette nuance importante.

Dans la politique platonicienne, les citoyens seraient des «dirigés» qui, à la manière des esclaves, ne se distinguent pas les uns des autres, et n'ont pas la possibilité d'«apparaître», se trouvant ainsi dépourvus de ce qui «caractérise une vie proprement humaine» (cf. *HC*, p.38). C'est au rejet de l'action que conduirait la position de Platon à l'effet que les règles qui gouvernent l'agir politique devraient s'inspirer des relations qui ont cours «dans une maisonnée bien ordonnée» (*HC*, pp.223-224). L'objectif, si l'on envisage la question dans une perspective arendtienne, est de rendre les affaires humaines plus prévisibles, afin de faire échec à l'une des principales calamités de l'action. La politique platonicienne s'orienterait donc vers une simple fonction d'«administration» : le dirigeant est le maître qui sait et qui, en cette qualité, commande aux esclaves ou aux dirigés, qui exécutent. Ces liens sont exposés en référence au *Politique* de Platon (259), le dialogue de prédilection d'Arendt quant à ces questions.

Since Plato himself immediately identified the dividing line between thought and action with the gulf which separates the rulers from those over whom they rule, it is obvious that the experiences on which the Platonic division rests are those of the household, where nothing would ever be done if the master did not know what to do and did not give orders to the slaves who executed them without knowing. Here indeed, he who knows does not have to do and he who does needs no thought or knowledge. Plato was still quite aware that he proposed a revolutionary transformation of the *polis* when he applied to its administration the currently recognized maxims for a well-ordered household (*HC*, p.223).

---

richesse, par exemple, ni parmi toutes les choses qui participent de l'*eudaimonia* de l'homme. En fait, la politique, dans le sens strict du terme, précise Arendt, commence lorsque cet état de liberté est atteint (p.302). Dans l'œuvre publiée, c'est la libération qui ouvre sur la liberté de la politique.

<sup>116</sup> *Politiques*, Pellegrin, P., trad., Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1993 (1990)).

Puisque la constitution d'une vaste maisonnée et celle de la *polis* sont une seule et même chose, Platon estime qu'une même science est à même de couvrir les questions politiques et économiques, ou domestiques, précise Arendt (*HC*, p.223, note 62). Elle est proche du texte du *Politique*, qui compare la gestion d'un domaine et celle d'une petite cité quant à l'exercice de l'autorité, mais elle amplifie son sens politique, comme elle en a l'habitude. Dans l'essai «What is authority», elle affirme que c'est dans la *République* que Platon réussit à traduire politiquement la relation décrite par l'analogie du maître et de l'esclave dans le *Politique*. Dans ce dialogue, les faits de savoir et de faire deviennent progressivement des fonctions séparées et mutuellement exclusives. Dans la *République*, ils décrivent les caractéristiques politiques de deux classes d'hommes distinctes (*Authority*, pp.108-109)<sup>117</sup>.

Elle précise encore, à la faveur d'une lecture déformante d'un extrait de la *République* (V, 443), que le fait de diriger, qui tient son origine du domaine de la maisonnée, force la multiplicité des hommes à ne devenir qu'un seul homme, à l'exception de l'apparence corporelle. Le passage de la *République* en question s'inscrit dans un contexte bien différent : il est question de la justice dans la cité, illustrée à partir de la justice dans l'âme. Le dialogue précise que chez l'homme, la justice se situe dans «l'action intérieure» plutôt que dans la réalisation des tâches extérieures qui lui sont imparties. L'homme ne doit laisser aucune partie de lui-même assumer des tâches qui lui sont étrangères : chaque classe constitutive de son âme doit être affectée à celle qui lui est propre et éviter de se disperser dans les tâches des autres (443d). En outre, l'individu doit harmoniser les trois principes qui coexistent en lui, afin de devenir «un être entièrement unifié, modéré et en harmonie» (443d-e). Platon traite donc des conditions de l'harmonie interne, et dans la suite du dialogue, il affirme l'importance que chacun, dans la cité, effectue la tâche qui lui est propre : c'est ce en quoi consiste la justice dans celle-ci, laquelle est très similaire à la justice dans l'âme. Il n'est pas question, dans le texte de Platon, des rapports des citoyens

---

<sup>117</sup> Arendt ne mentionne pas les passages exacts des dialogues auxquels elle se réfère. Elle cite d'autres analogies, en plus de celle du maître et de l'esclave, qui seront présentées dans la dernière section du présent chapitre.

au pouvoir, ou de leur «uniformité» devant celui-ci : Arendt extrapole à partir de ce passage afin d'étayer sa démonstration, et passe sous silence le lien avec la justice.

L'image de la maisonnée élargie présentée dans *The Human Condition* soulève la question du risque d'invasion du politique par le privé. L'«utopie» platonicienne aurait prévu l'éradication de la propriété privée et une extension si radicale de la sphère publique qu'elle menacerait d'annihiler également la vie privée (*HC*, p.30). Mais loin de vouloir abolir la famille et la maisonnée, comme le prétend un large segment de la réception contemporaine, Platon aurait envisagé, au contraire, de l'étendre au point où une seule famille embrasse tous les citoyens : il aurait souhaité retirer à la maisonnée son caractère privé (*HC*, p.223). Arendt commente ici la *République* (V, 463c et 465b ; cf. *JPI*, X, 5, août 1952, p.254)<sup>118</sup>. Précisons que les prescriptions platoniciennes ne s'appliquent qu'à la classe des gardiens, elles n'englobent pas «toute» la cité. Cela est explicite dans le premier extrait cité du dialogue (463c), bien qu'Arendt néglige cette évidence<sup>119</sup>.

En revanche, pour Leo Strauss, qui estime que Platon n'a jamais voulu réaliser la cité décrite dans la *République*<sup>120</sup>, les disparités entre les modes de vie de la classe supérieure et des autres groupes sont évidentes, et se présentent même comme une difficulté majeure pour la réalisation de la justice parfaite dans la cité, laquelle est décrite comme une

---

<sup>118</sup> C'est également le cas dans une note au *Journal de pensée*, où elle écrit que les prescriptions qui visent à rendre le plus de choses communes, et la suppression de la famille (cf. *Rép.* 463-464b), conduisent plutôt à la «construction de l'État tout entier d'après le modèle de la famille et des lois qui s'exercent au sein de la famille» (*JPI*, X, 5, août 1952, p.254).

<sup>119</sup> Le fait que la communauté des femmes et des enfants s'applique exclusivement à la classe des gardiens est mentionné, entre autres, en 464a.

<sup>120</sup> Strauss, L., 1964. *The City and man*, Chicago - Londres, p.120. Dans *Natural right and history*, il écrit que le meilleur régime, pour les anciens, est désirable, réalisable, ou possible «sur la terre», parce qu'il s'accorde avec la nature. Ce faisant, aucun changement de la nature humaine n'est requis pour qu'il s'actualise. Mais son actualisation n'est pas nécessaire, elle est très difficile, voire improbable, parce que l'homme ne contrôle pas les conditions qui permettraient de le concrétiser : la réunion des conditions propices relève de la chance. Le meilleur régime n'a probablement jamais existé, et il n'y a aucune raison de penser qu'il existe, ou qu'il existera. Son essence consiste à exister en paroles, plutôt qu'en actes, il est donc une «utopie», comme Platon lui-même l'a décrite (Strauss, L., 1953. *Natural right and history*, Chicago - Londres, p.139).

«société de castes»<sup>121</sup>. Car si le «communisme» ne s'applique qu'à la classe dirigeante, aux gardiens, cela implique que la classe productrice et les philosophes continueront de jouir d'une vie privée et qu'il sera bien difficile d'inciter la population à obéir aux gouvernants<sup>122</sup>.

Le deuxième extrait de la *République* auquel se réfère Arendt (465b) s'inscrit dans la suite d'une discussion qui concerne les règles qui devront encadrer la vie des gardiens afin d'éviter les dissensions, ce que favorise notamment la communauté des femmes et des enfants. Les lois permettront aux hommes de vivre en paix, et s'il n'y a pas de dissension entre eux, il en sera de même pour le reste de la cité. La généralisation à laquelle procède Arendt dans sa lecture de ces extraits démontre qu'en dépit de sa volonté affichée de contredire les lectures politiques de Platon, elle s'aligne néanmoins sur celles-ci en reconnaissant chez Platon le canevas d'une société au caractère «total», qui fait affront aux valeurs républicaines, et qui a été décrite notamment par Karl Popper<sup>123</sup>.

Une autre raison importante explique pourquoi les relations typiques de la maisonnée sont étrangères à la politique. Selon Arendt, ils sont régis par l'usage de la force et de la violence, lesquels se substituent aux gestes et aux paroles propres à la politique. Rappelons qu'elle estime que la vérité est coercitive, qu'elle comporte un élément de violence inhérent, lequel se répercuterait sur la vision du politique chez le philosophe<sup>124</sup>. Si ces dispositifs de contrainte sont propres à la sphère privée, c'est parce qu'ils permettent de maîtriser les nécessités vitales (*HC*, pp.26-27 ; 31). Ainsi, dans le monde

---

<sup>121</sup> Strauss, L., 1964, p.113.

<sup>122</sup> Strauss, L., 1964, p.114. Strauss précise que cela ne s'applique pas «au philosophe» qui dirige, car il n'y en aura qu'un à la fois dans la cité. Il souligne également que c'est parce que le corps est par nature privé que le communisme complet est impossible, car celui-ci impliquerait une abstraction complète du corps. C'est l'esprit qui constitue «ce qui est commun par excellence» plutôt que l'âme, parce que seules les pensées pures peuvent être identiques, et reconnues telles, bien qu'elles se forment chez différents individus (pp.114-115). «The superiority of communism to non-communism as taught in the *Republic* is intelligible only as a reflection of the superiority of philosophy to non-philosophy» (p.115).

<sup>123</sup> Cf. Popper, K.R., 1945. *The Open society and its enemies*, pp.80-81, cité précédemment.

<sup>124</sup> Cf. Chapitre 5.

grec, la liberté des uns repose sur l'asservissement des autres<sup>125</sup>, l'égalité de la politique s'appuie sur des rapports inégalitaires (*HC*, pp.32-33 ; *Freedom*, p.49), voire sur l'usage de la force et la violence imposées à de nombreux hommes, enfermés dans le cycle vital<sup>126</sup>. C'est pourquoi l'esclavage tenait un si grand rôle dans les sociétés antiques, écrit Arendt dans *The Human Condition*, dans une critique acérée de cet aspect de la vie politique grecque :

---

<sup>125</sup> Dans une note au *Journal de pensée*, Arendt écrit que la violence est la fin de la politique. C'est pourquoi elle est «limitée sur le plan de la politique intérieure par le gouvernement des esclaves qui repose lui aussi sur la violence. La liberté grecque se situait entre la *douleia* des esclaves (sur laquelle) elle est fondée et qui détache l'être-esclave des *anagkaia*, et la *douleia* des Barbares alentour» (*JPI*, XVII, 1, juil. 1953, p.431). Dans une entrée antérieure, elle établissait un constat similaire, assorti d'un curieux commentaire : «(...) c'est seulement à partir de ce fondement (l'esclavage) que la liberté et le *politeuein* ont été possibles. (...) ce fondement se venge et tout ce qui est politique ne peut plus être envisagé qu'en fonction des catégories du commander et de l'être commandé. Cette vengeance s'exerce jusque dans le domaine «psychologique» : Platon ne peut décrire les liens fonctionnels des facultés de l'âme qu'en termes d'*archein* et d'*archesthai*» (*JPI*, XIV, 12, mars 1953, p.358).

<sup>126</sup> La distinction arendtienne entre le pouvoir et la violence a été aussi contestée que celle des trois activités de la condition humaine (Benhabib, S., 1996, pp.123-124). Breen souligne que l'identification de la violence au pouvoir, que sous-tend la réduction du politique au fait de diriger et d'être dirigé, est un élément important de la pensée politique traditionnelle, radicalisé par le totalitarisme. C'est pour redonner une dignité au politique qu'Arendt s'acharne à contester cette association. Elle estime que c'est à travers la figure du roi-philosophe que la violence se serait insérée en politique (p.346). L'auteur estime que la tentative de séparer entièrement la violence de la politique échoue (comme Brunkhorst, H., 2005, p.187). Les raisons de cet échec sont les suivantes : d'abord, la séparation de la violence et de la politique n'est possible qu'au prix du renversement des hiérarchies conceptuelles réalistes (par exemple, celles de Weber). De plus, l'insistance d'Arendt à reléguer la violence au domaine pré-politique n'est pas plus crédible que son dualisme ontologique (cf. note supra). L'auteur souligne que les bases sur lesquelles s'appuient Arendt sont empiriques (contextuelles), et non théoriques. De ce fait, elles ne se prêtent guère aux généralisations qui sont les siennes (p.356). Ce n'est que dans certaines situations bien spécifiques que la violence coïncide avec l'impotence, car la violence est une «abondance de pouvoir». Elle peut donc générer le pouvoir, contrairement à ce que prétend Arendt (p.357). Celle-ci n'envisage qu'un versant de choses, le cas où l'action ou le jugement suppose l'assentiment des autres, mais pas les situations de désaccord (cf. pp.361-363). Breen, K., 2007, pp.344-346 ; 354 ; 356 ; 361-363. Son refus du réalisme, que révèle son insistance à détacher entièrement la politique de la violence, démontre une fois de plus qu'Arendt s'apparente aux existentialistes politiques des années 1920 (cf. note supra ; Jay, M., 1985, p.196). Pour McGowan, c'est seulement en envisageant le politique comme un espace utopique dépourvu de violence que la distinction arendtienne entre le politique et le social prend tout son sens. Arendt semble croire que le politique peut être exempt de violence si on le distingue soigneusement du social, car la violence est naturelle dans les activités nécessaires (McGowan, J., 1997. «Must politics be violent ? Arendt's utopian vision», in *Hannah Arendt and the meaning of politics*, Calhoun, C. et McGowan J., eds., Minneapolis - Londres, pp.263 ; 268-269).

The price for the elimination of life's burden from the shoulders of all citizens was enormous and by no means consisted only in the violent injustice of forcing one part of humanity into the darkness of pain and necessity. Since this darkness is natural, inherent in the human condition – only the act of violence, when one group of men tries to rid itself of the shackles binding all of us to pain and necessity, is man-made – the price for absolute freedom from necessity is, in a sense, life itself, or rather the substitution of vicarious life for real life (*HC*, pp.119-120).

Si, pour Arendt, Platon tente d'enfermer le politique dans le domaine de la nécessité, il envisage nécessairement les rapports politiques dans le cadre de la violence. Car là où règne le despote, il ne peut y avoir d'autre relation que celle du maître et de l'esclave (*Authority*, p.105). Les révolutions modernes, plus près de nous, illustreraient les dangers liés à l'intrusion de la violence dans le domaine des affaires humaines. Or la violence se produit à l'extérieur de la politique parce qu'elle est sa limite (*OR*, p.9). L'irruption de la violence dans le cours de la Révolution française aurait été un élément déterminant de son échec : ses protagonistes ignoraient que la violence et le pouvoir sont incompatibles (*OR*, p.173)<sup>127</sup>.

L'élément de violence inhérent à la vie de la maisonnée est coextensif à l'absence de parole, car la violence est une forme de coercition muette. Elle est l'envers de la *lexis*, qui caractérise la politique (cf. *HC*, pp. 25- 26 ; *Tradition*, p.23)<sup>128</sup>. Celui qui est exclu de la *polis*, esclave ou barbare, est *aneu logou*, précise Arendt, en se référant à Aristote (*HC*, p.27). Des notes au *Journal de pensée* indiquent qu'elle a pu fonder cette conviction également en extrapolant à partir de dialogues platoniciens. Elle commente ainsi un passage des *Lois* (857 c-d) :

---

<sup>127</sup> «The men of the French Revolution, not knowing how to distinguish between violence and power, and convinced that all power must come from the people, opened the political realm to this prepolitical, natural force of the multitude and they were swept away by it, as the king and the old powers had been swept before» (*OR*, p.173).

<sup>128</sup> Si la violence est muette, la compassion et la pitié, qui étaient au cœur des révolutions modernes selon Arendt, le sont également. Elles abolissent l'espace entre les hommes, à la manière de l'amour. C'est l'une des raisons qui aurait fait dévier les révolutions du chemin de la liberté (cf. *OR*, p.76).

Le lien entre la tyrannie et la société des travailleurs est très bien illustré dans la description que donne Platon de l'esclave médecin qui court de lit en lit *aneu logou* et qui fait des prescriptions «tyranniques». La tyrannie consiste dans le *aneu logou*. Car avec les patients libres, on discute (*JPI*, XVI, 9, juin 1953)<sup>129</sup>.

Dans le passage en question, le rapport du médecin esclave au patient esclave est placé en contraste avec celui du médecin et du patient de condition libre. Le premier, qui fonde sa pratique sur l'expérience, sans connaissance rationnelle, éclaterait de rire en voyant son collègue libre discuter avec son patient — d'une manière similaire au discours philosophique, afin de comprendre l'origine de la maladie et en exposant la nature du corps —, car son objectif est de soigner celui-ci, non de «lui apprendre comment devenir médecin», lui rappellera-t-il (cf. *Lois*, 857 c-d). Le médecin prescrit le traitement à ses patients sans discuter avec eux, pourra déduire Arendt, mais l'extrait en question ne peut être associé à une attitude tyrannique qu'à condition de s'éloigner de la lettre du texte. Chez Arendt, l'expression *aneu logou* est envisagée comme l'envers des définitions aristotéliennes de l'homme comme *zoon politikon* et *zoon logon echon*. Rappelons que dans sa lecture de l'Allégorie de la Caverne, les hommes de la caverne sont privés de parole<sup>130</sup>. Parce que la contemplation est également *aneu logou*, précise-t-elle en se référant à Aristote (*HC*, p.20), elle est étrangère au politique.

Les relations et les principales caractéristiques de la sphère privée telle que décrite par Arendt, soit les rapports entre le maître et l'esclave, la prise en charge des nécessités vitales, l'inégalité, l'absence de la parole, de l'action et de l'apparaître, puis la violence, décrivent la politique platonicienne, qui serait foncièrement tyrannique. Ces traits s'inspirent notamment de ses lectures d'Aristote, mais ils sont aussi définis à partir d'une

---

<sup>129</sup> L'idée que la violence est *aneu logou* est liée, autre notice (*JPI*, XVI, 15, juin 1953, pp.418-419), à un passage du *Gorgias* (476). Dans cet extrait, il est précisé que les effets d'une action sur celui qui la subit a des caractères semblables à l'action en tant que telle. Agir a pour contrepartie un «pâtir» suscité par celui qui agit. Arendt écrit : «ce qui lie encore les hommes dans l'activité de la violence, c'est que celui qui pâtit pâtit (*sic*) exactement ce que lui inflige celui qui agit. Cette action de la violence, en tant qu'elle est quelque chose qui crée un lien, remplace le *logos* sans lequel l'action ne peut avoir lieu». Avant ces remarques, elle précise que la violence est *aneu logou*.

<sup>130</sup> Cf. Chapitre 5.



lecture intéressée, sélective, souvent déformante, de certains dialogues platoniciens, qu'Arendt interprète à la lumière de ses propres concepts. Cette réflexion est prolongée dans l'analyse de l'autorité.

### **L'autorité et la pensée politique platonicienne**

Arendt esquisse quelques réflexions sur l'autorité dans *The Human Condition* et certains textes non publiés. L'essai «What is authority ?» lui est entièrement consacré, il traite la question en profondeur et dans une perspective «historique». Platon est très présent dans ce texte, qui vise à clarifier une confusion théorique entre la notion d'autorité et les formes politiques apparentées à la tyrannie et au totalitarisme, avec lesquels elle ne saurait se confondre. La «crise généralisée de l'autorité» qu'Arendt voit à l'œuvre dans le monde contemporain, et dont elle souhaite évaluer la teneur (*Authority*, pp.91-92) ne concerne pas uniquement le politique, mais aussi des domaines «pré-politiques» comme l'éducation (cf. *Education*, p.190)<sup>131</sup>. Bien qu'Arendt se donne pour objectif de dissiper un malentendu théorique, sa propre position est évasive. Tantôt elle présente tantôt l'autorité comme une limitation saine de l'arbitraire politique et des libertés individuelles, bénéfique pour le politique, tantôt l'autorité est décrite comme une forme de pouvoir tyrannique, absolu, selon la conception qu'elle impute à Platon, et qui aurait traversé la tradition de pensée occidentale. Curieusement, ce n'est pas dans l'essai sur l'autorité qu'elle propose ses conclusions les plus significatives, d'où l'importance de faire appel à d'autres écrits.

La question posée par Arendt annonce d'emblée l'importance accordée aux expériences du passé : elle demande en effet «What was – and not what is - authority ?» (*Authority*,

---

<sup>131</sup> «Now we all know how things stand today in respect to authority. Whatever one's attitude toward this problem may be, it is obvious that in public and political life authority either plays no role at all – for the violence and terror exercised by the totalitarian countries have, of course, nothing to do with authority – or at most plays a highly contested role» (*Education*, pp.189-190). Elle écrit que plus l'autorité est discréditée dans le domaine public, plus la sphère privée sera touchée également (p.190).

p.91). L'autorité est l'une des composantes de la «trinité romaine», avec la tradition et la religion. La tombée en désuétude de ces trois éléments serait à l'origine du «déclin de l'Occident», qui est conséquent à la sécularisation (*Authority*, p.140 ; cf. *OR*, p.108). L'Église était le dépositaire de l'autorité tandis que le pouvoir était l'apanage du politique : leur union était donc nécessaire pour que le politique se trouve investi de l'autorité (cf. *Authority*, p.127). Mais la définition de l'autorité, même dans cet essai, n'est ni simple, ni unique. L'autorité n'équivaut ni au pouvoir (cf. *HC*, p.205 ; *Authority*, pp.122 ; 126), ni à la violence (*Violence*, p.146). Chez Arendt, l'autorité est conçue, de manière générale, comme un ascendant intellectuel ou spirituel qui transcende et conditionne le pouvoir temporel (entendu au sens courant), et détermine l'agir des individus. Elle n'est pas obligatoirement politique, elle est conférée à des personnes ou des institutions, et fait l'objet d'une reconnaissance incontestée chez ceux qui leur obéissent, échappant tant à la coercition qu'à la persuasion (cf. *Violence*, p.144). Les racines de l'autorité se situent dans le passé, qui fournit les standards et modèles transmis par les ancêtres (cf. *Authority*, p.124)<sup>132</sup>.

Avant d'examiner les liens entre la lecture de Platon et la réflexion sur l'autorité, envisageons la ligne de démarcation que trace Arendt entre autoritarisme et totalitarisme. Dans *The Origins of totalitarianism*, elle pose que la structure de l'État totalitaire est incompatible avec celle de l'État autoritaire. Dans celui-ci, qui présente une structure pyramidale, chaque palier reçoit la part d'autorité et le degré d'obéissance qui lui revient selon sa position. L'autoritarisme limite les libertés individuelles, à la différence du totalitarisme, qui les abolit entièrement (*OT*, pp.404-405 ; 460-461). La description de l'État autoritaire est reprise, puis retravaillée dans *On Revolution*. Arendt envisage que la forme de gouvernement qui pourrait être édiflée à partir des conseils — ces organes de pouvoir populaire qui permettent la participation active des citoyens, mais qui ne se sont incarnés que de manière épisodique, dans la foulée des révolutions — puisse présenter la structure d'un gouvernement autoritaire. À la différence des exemples connus, l'autorité serait générée à tous les niveaux de la pyramide à la fois, plutôt que seulement d'en haut.

---

<sup>132</sup> Cf. *Authority*, pp.120-127 pour une discussion détaillée.

Ce gouvernement s'appuierait sur une élite recrutée dans les rangs du peuple, par le peuple lui-même, qui serait choisie sur la base de la confiance (cf. *OR*, pp.269-270). Ce pourrait être la solution à l'un des problèmes les plus sérieux que pose le politique dans le monde moderne, estime Arendt, celui de réconcilier l'égalité et l'autorité (*OR*, p.270).

L'autorité en politique est présentée bien différemment lorsqu'il est question de la pensée politique de Platon. Précisons que si la discussion arendtienne sur l'autorité est liée aux débats théoriques de l'époque sur le concept de totalitarisme, elle n'est pas étrangère à ceux qui concernent plus spécifiquement Platon (cf. Chapitre 4). Si l'autorité puis la tyrannie, se distinguent de leur excroissance la plus extrême, le totalitarisme, Arendt peut imputer à Platon une politique tyrannique sans l'accuser d'être totalitaire, contre de nombreuses lectures idéologiques. C'est vraisemblablement par souci d'intégrité intellectuelle (qui fait souvent défaut aux débats) plutôt que par sympathie qu'elle dissocie ouvertement Platon du totalitarisme. Ses critiques de la pensée platonicienne présentent souvent une parenté plus ou moins accusée avec certaines positions exprimées par Karl Popper, héraut de la condamnation de Platon durant l'après-guerre.

Le concept d'autorité n'est pas directement issu de la pensée de Platon, mais si Arendt procède à son examen, c'est parce qu'elle estime que celui-ci, et Aristote à sa suite, a tenté d'introduire, dans la vie de la *polis*, un dispositif apparenté à l'autorité (cf. *Authority*, p.118)<sup>133</sup>. Platon cherchait une alternative aux modes habituels de gestion des affaires domestiques, qui reposaient sur la persuasion, ou encore des affaires étrangères, qui passaient par la force et la violence (*Authority*, p.93). Il a substitué aux relations égalitaires de la *polis* la dichotomie dirigeants - dirigés, laquelle, nous l'avons vu, est la

---

<sup>133</sup> Pour Arendt, l'autorité politique a une origine bien spécifique : elle émerge de l'acte de fondation à l'origine de Rome et du désir subséquent «d'augmenter» celle-ci (cf. *Authority*, pp.120-121). Dans le *Journal de pensée*, Arendt précise que les Grecs n'avaient pas de mot pour désigner l'autorité, qui est apparue «à la place de la grandeur». Si les Romains étaient à la recherche de l'autorité envisagée comme légitimation, les Grecs, en revanche, avaient besoin de normes (*JPI*, XIII, 5, janv. 1953, p.327). C'est à Platon qu'est imputée l'origine des normes dans une autre note (*JPI*, XIV, 28 avril 1953, p.369).

conséquence de la séparation de la pensée et de l'action. Ces mutations ont suscité des rapports politiques inégalitaires, articulés en une structure hiérarchique axée sur l'obéissance et le commandement, et renforcée par un ascendant spirituel ou intellectuel (Authority, pp.92-93 ; 103 ; cf. *HC*, pp.222-223)<sup>134</sup>. C'est pourquoi l'élément de domination qui s'est accolé au concept d'autorité transmis par notre tradition serait d'ascendance platonicienne (cf. Authority, pp.93 ; 113).

Nous avons établi précédemment qu'avec la distinction de plus en plus nette de l'*archein* et du *prattein* qu'Arendt voit à l'œuvre chez Platon, l'*archein* a été entièrement détaché de son lien originel avec la natalité, l'initiative, pour ne désigner éventuellement que le fait de gouverner (*HC*, pp.224-225), envisagé comme une *techne*<sup>135</sup>. L'acte de gouverner, pour Platon, s'applique non seulement à la gestion des affaires publiques, mais il permet aussi d'ordonner et juger les affaires humaines dans leur ensemble (*HC*, p.224). C'est donc sur la figure du législateur, qui impose des règles permanentes sur les affaires humaines, que s'est fixée la tradition (Political thought, p.47).

Dans l'Antiquité grecque, légiférer est une étape préalable à la politique, soutient Arendt. Cette activité définit les cadres dans lesquels se déroule la politique — entendue comme participation —, mais elle ne s'y substitue pas (cf. *HC*, p.194 ; Introduction, p.181). La

---

<sup>134</sup> Dans deux entrées au *Journal de pensée* (*JPI*, X, 2 et 3, août 1952, pp.252-), Arendt souligne que Platon déconsidère les formes de gouvernement qui n'impliquent pas une telle hiérarchie : c'est le cas des cinq formes présentées dans la *République*. Les deux premières, la royauté et l'aristocratie (cf. *Républ.*, 445d), affirment la domination d'une classe dirigeante. Platon ne s'embarrasse guère des autres, qu'il estime mauvaises (cf. *Républ.*, 449a). Sur cette question, cf. *JPI*, X, 8, août 1952, pp.258-259 ; *JPI*, X, 9, pp.260-261.

<sup>135</sup> Planinc, Z., 1991. *Plato's political philosophy. Prudence in the Republic and the Laws*, Columbia - Londres, pp.2-3. R. Beiner, dont l'analyse s'accorde avec celle d'Arendt, estime que le fait de soumettre la sagesse pratique à la sagesse théorique conduit à l'idéalisme politique, et que lorsque les questions politiques sont envisagées à partir des universaux définis par la seconde, et non par la formation de jugements politiques prudents, l'action politique devient une *techne*, c'est-à-dire l'application d'universaux abstraits à des circonstances particulières. R. Beiner a été influencé par Arendt, dont il connaît très bien les écrits, et son approche du jugement et de la pensée politique de Platon a également plusieurs points communs avec elle. Il a notamment édité les conférences d'Arendt sur Kant, qui sont précédées d'un long essai sur sa théorie du jugement écrit par Beiner (Planinc se réfère à Beiner, R., 1983. *Political judgment*, Chicago).

muraille de la *polis* et ses lois confèrent à l'espace public une protection et une stabilité que le discours et l'action en eux-mêmes ne peuvent garantir, mais seules, elles ne sauraient suffire à constituer l'espace commun de la *polis* (*HC*, p.198). C'est le terme *politeuesthai* qui désigne le fait de s'engager dans les activités de la *polis*. Or Platon et Aristote, poussés par leur désir de se détourner de la politique et de l'action, auraient érigé le fait de légiférer au rang le plus élevé des activités politiques (cf. *HC*, p.195 ; également *OR*, p.178). Lorsque les actes de légiférer et de gouverner deviennent prédominants en politique, ils ruinent l'action et le pouvoir, et ploient les affaires humaines sous le sceau de la domination. Le conflit entre la philosophie et la politique aurait favorisé l'infiltration de la domination dans notre concept d'autorité (*Authority*, p.113) : il a insufflé à Platon un désir d'hégémonie, qui vise avant tout à protéger le mode de vie du philosophe<sup>136</sup>.

Afin d'appuyer sa conviction que Platon prône une politique de la domination, Arendt relève dans une poignée de dialogues une série d'analogies inspirées des techniques propres aux arts et à la fabrication, employées dans les textes platoniciens pour illustrer les rapports politiques, et qui impliquent des relations hiérarchiques. Ces images, qui n'ont qu'une valeur d'enseignement dans les textes platoniciens, sont prises au sens littéral par Arendt : elles auraient guidé Platon dans la recherche d'un principe de coercition qui soit légitime. Les unes et les autres mettraient de l'avant la notion de compétence, qui serait importante dans la conception platonicienne du pouvoir. Comme cette notion est inconnue de la politique de l'action, Platon a dû s'inspirer d'autres domaines. C'est ainsi que les modèles issus des techniques en sont venus à exercer un grand impact sur notre tradition (*Authority*, pp.119-120). Bien qu'elles ne soient évoquées que rapidement dans les écrits publiés, ces analogies tirées du domaine technique sont bien présentes dans les premières notes consignées au *Journal de pensée*, en 1950, lorsqu'Arendt se replonge dans la lecture de Platon. Cette priorité suggère qu'elles ont profondément façonné la

---

<sup>136</sup> Cf. Chapitre 6. «The desire to rule, before it coincided with political necessities in the decline and ruin of ancient political bodies, had been either the tyrannical will to dominate or the result of the philosopher's inability to fit his own way of life and his own concerns into the public-political realm where, to him no less than to other Greeks, specifically human possibilities could show themselves in full adequacy» (*Political thought*, p.52).

conception arendtienne de la pensée politique platonicienne. C'est ce que confirment les brefs commentaires des textes publiés, où le raisonnement développé dans les notes de travail n'est rappelé que dans ses principales conclusions, et où Arendt fait souvent l'économie des références exactes aux textes platoniciens qu'elle évoque. Considérons d'abord la discussion des écrits publiés, qui sera éclairée par les réflexions du *Journal de pensée*.

Arendt retient d'abord les rapports du timonier d'un navire et de ses passagers, puis la relation du médecin et du malade : invoqués à maintes reprises dans la *République*, le *Politique* et les *Lois*<sup>137</sup>, ils illustreraient l'importance accordée par Platon à la compétence dans l'exercice du pouvoir, qui suscite, dans ces cas, la confiance du bénéficiaire. Avec le modèle du maître et de l'élève (Education, p.190), puis la figure du sage (Authority, p.136), ces relations révèlent une hiérarchie fondée sur le savoir. Les rapports du berger et de son troupeau, puis de maître et de son esclave, sont d'un autre ordre : ils impliquent la soumission de la partie gouvernée et supposent que celui qui commande et celui qui obéit sont des catégories d'êtres très différents (Authority, p.108). La relation inégalitaire fondée sur l'âge est également invoquée par Platon, puis Aristote à sa suite, pour illustrer l'autorité politique. Elle suppose une supériorité absolue, celle des plus âgés sur les plus jeunes<sup>138</sup>, qui n'est que nature temporaire. Lorsqu'elle est appliquée aux relations entre adultes, elle constitue un affront à la dignité humaine — car la politique fait de tous des égaux —, c'est pourquoi elle serait impropre à la politique (Authority, p.116 ; Education, pp.190-191). Toutes ces relations constitueraient des prototypes d'autorité lorsqu'elles sont employées pour illustrer les rapports politiques, et tant Aristote que Platon en ont fait usage (cf. Authority, pp.118 ; 104-105).

Certes, plusieurs sont éloignées de l'objectif de Platon, qui est d'établir l'«autorité» du philosophe sur la *polis*, mais s'il s'y réfère néanmoins souvent, c'est parce que ces

---

<sup>137</sup> Arendt ne cite pas les passages précis où apparaissent ces analogies, ni celles qui sont mentionnées dans la suite de cet essai.

<sup>138</sup> Cf. également *JPI*, II, 2, sept. 1950, p.47.

rappports inégalitaires illustrent combien il est possible de dominer sans s'emparer du pouvoir, et sans contrôler les moyens de violence (Authority, p.109). Arendt découvre, dans ces analogies, autant de caractéristiques dont elle va affubler le gouvernement du philosophe : un pouvoir basé sur la compétence, la supériorité du savoir<sup>139</sup>, détenu par un individu qui se distingue, par «nature», de ceux qu'il gouverne de manière absolue.

Elle a édifié ces idées dans une série de notes de travail qui concernent principalement le *Politique* et les *Lois*. Nous retrouvons dans le *Journal de pensée* la plupart des analogies mentionnées dans les essais publiés<sup>140</sup>, mais Arendt porte une attention particulière à celles qui affirment le caractère divin du dirigeant, donc la différence «de nature» entre celui-ci et les gouvernés : c'est le cas de celle du berger et du troupeau, présentée dans le *Politique*<sup>141</sup> (*JPI*, I, 25, sept. 1950, p.33 ; cf. également *JPI*, I, 31, sept. 1950, pp.35-36). Elle écrit : ««on omet» (plutôt que «Platon omet») que le pasteur du troupeau humain partage le même *genos* que le troupeau : il n'est pas, «par essence», un pasteur. Ou il l'est uniquement «au sens où Dieu pourrait être le pasteur des hommes»» (*JPI*, I, 25, sept. 1950, p.33). Dans le dialogue, cette analogie s'insère dans une discussion qui vise à comprendre ce qu'est la science politique, ou la science royale. La comparaison du troupeau animal et du troupeau humain ne laisse pas de doute sur la différence de genre entre l'homme politique et la masse des hommes, établie dès le début du dialogue (cf. *Politique*, 261a)<sup>142</sup>, mais la distinction est basée sur un critère «sociologique» plutôt que «naturel». Elle repose sur la possession de la science royale (cf. 259b) : les rois constituent un genre, auquel est associée la technique autodirectrice (260e), qui consiste à

---

<sup>139</sup> Dans la note citée ci-dessus (*JPI*, II, 2, sept. 1950, p.46), Arendt écrit que la «tyrannie de la connaissance» est liée au règne de la science, du «vouloir-avoir-raison», non de la philosophie, mais elle expliquerait le penchant pour les tyrans.

<sup>140</sup> Ainsi, dans un commentaire rédigé en septembre 1950 (*JPI*, II, 3, sept. 1950, p.47), Arendt souligne que dans les *Lois* (689e), Platon présente une hiérarchie des «titres d'autorité» sur lesquels s'appuient les rapports entre ceux qui commandent et ceux à qui l'on commande. Il est fait mention de la relation parents-enfants (*Lois*, 690a-c), des relations hiérarchiques fondées sur l'appartenance sociale, sur l'âge, et sur le statut de maître et d'esclave : Arendt en prend note.

<sup>141</sup> Le passage exact du dialogue auquel elle se réfère dans l'entrée 25 n'est pas mentionné, mais dans la note précédente, elle commente le passage 263, qui discute les notions de genre, *genos*, et de partie, *meros* (*JPI*, I, 24, sept. 1950, pp.32-33).

<sup>142</sup> Platon, *Politique*, in *Platon. Oeuvres complètes*. Brisson, L., éd. et trad., Pradeau, J.-F. trad., Paris. Toutes les références à ce dialogue dans le présent chapitre se réfèrent à cette édition.

donner des ordres. C'est ce qui constitue l'écart entre ce genre d'hommes, qui exercent leur autorité de cette manière, et les autres (261a). En tant que pasteur et nourricier de troupeau, le souverain est «unique en son genre» (cf. 268c).

Le dialogue précise pourtant qu'utiliser l'image du pasteur divin pour décrire le roi et le politique est une grave erreur, parce qu'elle est empruntée à la révolution opposée (275a). Se référant à ce passage, Arendt écrit que «la faute consiste déjà dans la définition de l'homme d'État, qui est «un dieu plutôt qu'un mortel !»» (*JPI*, I, 31, sept. 1950, pp.36). Elle sait que le texte n'autorise pas une telle lecture, mais la ponctuation qu'elle utilise montre qu'elle est sceptique face à cette précaution. L'image du pasteur divin, lit-on aussi chez Platon, est «trop haute pour un homme» (275c) : «les politiques d'ici-bas et d'aujourd'hui sont par leur naturel beaucoup plus semblables à ceux dont ils sont les gouvernants» (275c). Plus loin dans le dialogue le *Politique*, l'Étranger déclare que l'analogie du pasteur est insuffisante (277a). Pour parfaire le portrait du roi, le paradigme du tissage est utilisé (279b) : il montre que la science royale se distingue des autres sciences parce qu'elle les gouverne et les «tisse ensemble». Arendt suggérera que ce paradigme implique que «le *basileus* se comporte vis-à-vis du *politikos* comme le tisserand quant à la fabrication des vêtements» (*JPI*, I, 31, sept. 1950, p.37). Ce commentaire préfigure l'association ultérieure de Platon à une politique de la fabrication, envisagée dans une note antérieure (*JPI*, I, 5, juil. 1950, pp.22-23 ; cf. Chapitre 8).

La distinction absolue du dirigeant, voire sa qualité divine, est réitérée en lien avec les analogies du médecin et du capitaine. Elles supposent que le dirigeant se distingue des autres tant par l'âme que par le corps, comme dans un essaim d'abeilles, souligne Arendt, qui suit ici le dialogue le *Politique* (301e), qu'il soit «comme un dieu parmi les hommes» (cf. *Politique*, 303b). Or, chez Platon, cette expression décrit la position de la septième constitution décrite, la meilleure de toutes, face à ses concurrentes : elle ne se réfère pas à l'*epistemôn*, mais c'est ainsi que l'envisage Arendt<sup>143</sup>. Elle considère d'ailleurs avec

---

<sup>143</sup> Cet écart est noté par les éditrices (*JPI*, I, 34, note 10, pp.527-528). Le texte de Platon précise: «Oui, si tous les gouvernements sont déréglés, c'est à la vie en démocratie que revient la victoire, tandis que si tous sont ordonnés, c'est le dernier gouvernement qu'il faut choisir pour y vivre, celui que nous avons nommé en premier étant de beaucoup le premier et le meilleur, si l'on



scepticisme un autre extrait du *Politique* qui contredit sa conviction que le gouvernant platonicien est une sorte de tyran (*JPI*, I, 34, sept. 1950, p.40). Le dialogue pose que seul le «soin» — appliqué au troupeau humain — qui s'exerce par la force est tyrannique, non celui qui est administré à l'individu l'acceptant de plein gré, dont s'occupe la technique politique. Il est donc erroné de «confondre le roi et le tyran alors qu'ils sont si dissemblables aussi bien par eux-mêmes que par leurs façons respectives d'exercer le gouvernement» (*Politique*, 276 d-e)<sup>144</sup>.

Avant de réfléchir sur le pouvoir politique à partir de ces analogies, Platon l'aurait appréhendé à travers la relation la plus intime qui soit, celle de l'âme du corps : c'est dans celle-ci, conçue sur le mode de l'*archein*, qu'il aurait d'abord introduit le principe de domination. Le critère suprême de l'aptitude à diriger les autres, chez Platon et dans la tradition de pensée occidentale, est la capacité de l'homme à se diriger lui-même (*HC*, p.224). Le rapport de l'âme et du corps suscite une dualité interne, qui se traduit par la tyrannie de la première sur le second : elle est liée de près au conflit de la philosophie et de la politique (*PP*, 93). Ces brèves remarques se rattachent à un raisonnement conduit en

---

excepte le septième. Car celui-là, comme un dieu parmi les hommes, il faut le mettre à part de tous les autres gouvernements» (*Politique*, 303b). Dans la même note, Arendt présente la comparaison du dialogue entre l'exercice du gouvernement par les lois et par le dirigeant lui-même, «homme bon et savant» : elle rappelle sa conclusion que c'est le second qui est propre à l'administration d'une cité véritablement droite (cf. *Politique*, 296e - 297a ; *JPI*, I, 34, sept. 1950, p.40). L'homme savant, comparé au capitaine de navire, «veille constamment à ce qui est avantageux pour son bateau et pour son équipage, sans édicter de règles écrites, mais donnant comme loi sa propre technique» (296e). La *techne politike* est plus puissante que les lois, lit-on chez Platon. Arendt écrit, en référence à ces passages : «Le *nous* développe l'*idea*, et la *techne* est dans une certaine mesure l'art de l'utiliser et la faculté de juger *rôme tes technes*. Il ne reste plus de place pour la loi» (*JPI*, I, 34, sept. 1950, p.40). Le tyran serait proche du véritable homme d'État parce qu'il commande, lui aussi «sans *nomoi*», et «sans *grammata*» (qui se réfère aux lois écrites) (*JPI*, I, 34, sept. 1950, pp.40-41 ; cf. note A, p.41, pour la traduction de *grammata*). Il imite le chef compétent (Arendt se réfère ici à *Politique*, 301a (note 8, p.527)), il est la caricature de l'*epistemôn*, le sage, celui qui sait (cf. note B, p.41, pour la traduction du terme *epistemôn*). Dans une autre note, qui se réfère à un passage des *Lois* (875), Arendt relève que si un homme connaissait par nature ce qui est juste, la loi serait inutile, car aucune loi n'est meilleure que l'*epistème*, et le *nous* ne doit pas être serviteur de quoi que ce soit. Il doit commander à toutes choses, car il est réellement vrai et libre. Les lois arrivent au second rang (*JPI*, XIV, 4, mars 1953, p.351).

<sup>144</sup> Elle écrit que «le tyran exerce une prépondérance sur ceux qui ne sont pas consentants, le roi sur ceux qui sont consentants», et termine la citation par un «mais ?» (*JPI*, I, 34, sept. 1950, p.40).

coulisses quelques années plus tôt (*JPI*, I, 31, sept. 1950, pp.36-37), autour d'un extrait du *Politique* commenté précédemment (275), où il est précisé que les politiques sont semblables à ceux qu'ils gouvernent (275c). Arendt écrit d'abord que la technique politique (*téchne politiké*) serait la technique autodirectrice (*techne autepitaktitke*), plutôt que la *techné epitaktiké*, qui en est la définition courante, et désigne le fait de gouverner «par son propre pouvoir»<sup>145</sup>. Dans une autre note, elle ajoute que l'*episteme* qui consiste à gouverner les hommes est une *episteme epitaktiké*<sup>146</sup>, qui concerne le fait de donner des ordres (*JPI*, I, 34, sept. 1950, p.40). Le texte du *Politique* affirme pourtant que ce pouvoir autodirectif s'exerce sur les animaux, qu'il ne permet pas d'inclure le politique (cf. 275c-d). Il ne décrit pas la *techne politiké* comme le prétend Arendt<sup>147</sup>. Elle mentionne par la suite la relation de soi à soi-même, qui serait liée à la confusion privé - public.

(...) l'unique élément de l'*idiai* est contenu dans le rapport à soi : s'il doit pouvoir commander à autrui en vertu du *koinon* (de ce qui est commun à tous), il doit pouvoir se commander lui-même en tant qu'*idios* (individu singulier, privé). Cela signifie que chez le souverain ou l'homme d'État, le politique englobe également le privé ou ce qui est commun, compris l'«individu», le domaine de l'*idiotes* (*JPI*, I, 31, sept. 1950, p.37).

Dans une autre note, Arendt explique que la tyrannie de la raison est conçue dès le départ comme une libération face à l'emprise du corps (*JPI*, XIV, 12, mars 1953, p.358). Elle cite aussi un passage de la *Septième Lettre* (331d)<sup>148</sup> où Platon appelle à «vivre chaque jour de manière à se rendre plus maître de lui-même». Cette remarque serait une exhortation à la tyrannie de l'âme sur corps, elle décrirait le fait de «se-commander-à-soi-même», précise-t-elle en mentionnant le *Politique* (*JPI*, II, 1, sept. 1950, p.45). Le passage de la *Septième Lettre* en question ne va pas dans ce sens. La recommandation de se rendre maître de soi-même est présentée à Denys, auquel Platon conseille de se gagner

<sup>145</sup> Cf. *JPI*, I, 31, sept. 1950, notes 6 et 7, pp.523-524. Dans une autre note, elle écrit que la politique est une *episteme* qui concerne la surveillance. *Epistatiké* est interprété, par Arendt, à partir d'une traduction proposée par Schleiermacher, présentée par les éditrices (note A, *JPI*, I, 34, p.40).

<sup>146</sup> Traduction des éditrices.

<sup>147</sup> Cette technique autodirectrice différerait du simple fait de garder le troupeau, parce que le pasteur s'est inclus lui-même, écrit Arendt, et il prend soin (*epimeleia*) de ce qui est commun, non du particulier (*JPI*, I, 31, sept. 1950, pp.36-37).

<sup>148</sup> Platon, *Lettre VII*, in *Platon. Œuvres complètes*, Brisson, L., dir. et trad., Paris (2008), pp.639-665.

des amis et des partisans fidèles s'il veut éviter de subir un échec similaire à son père, qui s'est emparé de la Sicile sans avoir réussi à établir des régimes politiques sûrs dans les cités conquises<sup>149</sup>.

Ces notes de travail, qui rendent transparent le procédé de lecture arendtien, permettent de révéler encore plus clairement que l'œuvre publiée les transformations que fait subir Arendt au texte platonicien : elle n'hésite pas à ignorer le contexte des dialogues platoniciens pour ne retenir qu'un concept ou une idée qui peut servir ses propres objectifs théoriques. Son usage des analogies supposées démontrer l'affirmation d'un pouvoir tyrannique dans la pensée platonicienne est particulièrement éloquent. La dernière section de ce chapitre approfondit cette question en examinant une autre certitude arendtienne : le gouvernement désiré par Platon est celui du philosophe, dont le pouvoir est d'origine transcendante.

### *L'autorité et les Idées*

Dans «What is authority ?», Arendt pose la prémisse selon laquelle chez Platon, et dans la tradition qui en est héritière, les Idées constituent la source de l'autorité. Elle leur attribue une position similaire à la loi de la nature ou aux commandements divins. Le gouvernement autoritaire est toujours limité d'en haut par de tels principes qui émanent, dans la philosophie politique platonicienne, de l'applicabilité des Idées (Authority, pp.97 ; 111). La transformation des Idées en normes et mesures se produit lorsque le philosophe retourne dans la caverne et qu'il entend les utiliser pour établir sa domination sur la *polis*. Elles deviennent l'étalon de référence du comportement politique et moral, puis du

---

<sup>149</sup> Dans une entrée antérieure, Arendt écrit, toujours en référence à ce passage de la *Septième Lettre* (331d), que pour commander, il faut se commander soi-même, puis «se faire des amis, des compagnons dans le commandement» (*JPI*, I, 26, sept. 1950, p.34). Dans une autre note, elle précise encore, en se référant à la *République* (590d), que le véritable gouvernement, qui est aussi utile à ceux qui sont gouvernés, est celui que quelqu'un possède en lui-même. C'est aussi le cas de celui qui gouverne, qui devient identique à celui qui gouverne bien. Il n'exige des autres que ce que lui-même a mis en pratique. «Celui qui gouverne véritablement en tant qu'il se gouverne lui-même, aide tous les autres à se gouverner eux-mêmes» (cf. *JPI*, X, 9).

jugement (Authority, pp.109-110)<sup>150</sup>. La forme «tyrannique» de l'autorité résiderait dans les Idées : ce sont elles qui auraient rendu possible le gouvernement de la raison, laquelle tient lieu d'élément de coercition (Authority, p.107).

C'est dans la *République* que Platon s'est le plus approché du concept d'autorité, car c'est dans ce dialogue que le «règne utopique» de la raison se serait incarné dans le gouvernement d'un seul, dont l'expression ultime est la figure du roi-philosophe (Authority, p.107 ; cf. *HC*, pp.220-222). Dans une logique similaire aux analogies empruntées aux arts et aux techniques évoquées précédemment, le recours aux Idées permet au roi-philosophe d'exercer le pouvoir sans le dérober par la force et sans monopoliser les instruments de violence (Authority, p.109). Mais ce ne serait que plusieurs siècles après qu'elles aient émergé comme mesures chez Platon que les Idées ont exercé leur plein effet sur le politique et la religion. À la faveur de leur amalgame avec les pratiques et les croyances religieuses de l'époque chrétienne, elles allaient renforcer certains aspects du dogme chrétien — dont la notion de commandements et de vérité révélée —, et s'affirmer plus résolument dans la vie politique sous l'effet de la conjugaison du pouvoir et de la religion (Authority, pp.127-128)<sup>151</sup>.

Ainsi, Arendt impute au philosophe une volonté de domination, qui s'affirmerait à travers l'utilisation politique des Idées, et dont les effets se seraient répercutés sur les expériences politiques occidentales. Cette affirmation, peu crédible, et qui semble lancée au hasard, dans la mesure où Arendt ne s'embarrasse guère, dans «What is authority ?», de présenter le raisonnement sur lequel elle s'appuie, est lourde de conséquences, à la fois pour la philosophie platonicienne et pour notre tradition de pensée. Nous pouvons tenter de comprendre ce raisonnement sous-jacent en suppléant le texte arendtien par des notes consignées au *Journal de pensée*.

---

<sup>150</sup> Cf. Chapitres 5 et 9. Dans ses écrits publiés, Arendt emploie souvent le terme «yardsticks» pour désigner les Idées comme unités de mesures. Cf. également *JPI*, XVI, 5, mai 1953, p.407 ; *JPI*, XIX, 6, sept. 1953, p.491.

<sup>151</sup> Sur la relation de Hannah Arendt au christianisme, constituée de réfutations et d'emprunts, cf. Albanel, V., 2010.

Arendt tisse la relation entre l'Idée et l'autorité en utilisant différents fils de pensée. Elle explique d'abord que l'autorité, dans sa version grecque, est la «norme», l'«idée tyrannique», qui s'impose à l'individu isolé. Ses actions et sa personne doivent s'accorder avec cette norme, qui «domine tout et interrompt le «chaos» de la relativité des opinions» (*JPI*, XVI, 5, juin 1953, pp.407-408 ; cf. aussi *JPI*, XIX, 11, sept. 1953, p.494)<sup>152</sup>. Le lien entre l'Idée et l'autorité est établi par le recours au langage de la fabrication, la *poiesis* (cf. Chapitre 8), laquelle suppose que toute chose doit s'accorder à un modèle qui précède et dicte le processus de production et en détermine le résultat. Nous voyons poindre l'influence de la conception heideggérienne de l'Idée comme adéquation (cf. *JPI*, XIX, 11, sept. 1953, p.494)<sup>153</sup>.

Arendt relève l'occurrence de cette norme qui s'impose à toute chose dans l'*Euthyphron* (6 d-e ; 7c ; 9), où l'*idea* est l'*eidōs*, qui désigne «ce qui reste identique parmi le multiple». L'*idea* est utilisée comme *paradeigma*, elle est le *metron* (*JP2*, XXII, 48, début 1958, p.789). Dans le dialogue, il apparaît toutefois que l'existence d'un modèle, d'une «mesure», n'élimine pas les désaccords lorsque ce sont des questions éthiques qui sont en jeu. Ainsi, la «mesure» ne serait pas absolue, comme le croit Arendt, elle aurait une valeur d'exemple (cf. *Euthyphron*, 8a ; 8e-9b)<sup>154</sup>. Dans le récit arendtien, les Idées sont

---

<sup>152</sup> Sur la contrainte inhérente aux Idées en tant que formes, cf. aussi *JP2*, XX, 43, nov. 1954, pp.694-695.

<sup>153</sup> «La *praxis* dans la caverne est subordonnée à la vue de quelque chose qui n'existe pas dans la caverne. La justification en est que les ombres ne doivent elles aussi leur visibilité qu'au soleil de l'Idée. Heidegger : «Qui doit et veut agir dans un monde gouverné par l'«Idée» a besoin avant toute autre chose de ce regard qui atteint l'Idée». Les éditrices indiquent en note qu'Arendt s'est appuyée sur l'essai de Heidegger qui porte sur l'essence de la vérité chez Platon (*JPI*, XIX, 11, sept. 1953, p.494).

<sup>154</sup> Dans le dialogue, il est d'abord question des choses pieuses et des choses impies, et de ce qui permet de les distinguer les unes des autres (6d sq.). Socrate dit à Eutyphron qu'il lui a demandé de lui apprendre «non pas une ou deux des nombreuses choses pieuses, mais plutôt cette forme même en vertu de laquelle toutes les choses sont pieuses» (6d). Socrate poursuit : «Alors enseigne-moi la nature de cette même forme, afin que, tournant mon regard vers elle et m'en servant comme d'un modèle, je déclare pieux ce qui, parmi les actes que toi ou quelqu'un d'autre pose, est de même nature, et que je déclare pieux ce qui n'est pas de même nature» (6e). Il note qu'il existe néanmoins des désaccords sur la piété et l'impiété, le beau et le laid : les dieux et les hommes se mettent en colère lorsque leurs avis sur ces sujets diffèrent (7c ; 7d). Mais il ne peut y avoir de tels désaccords sur les nombres, le plus et le moins, car dans les cas de ce genre, il n'y a qu'à recourir au calcul. Ainsi, demande Socrate «si nous avons un différend à propos du plus et

dépositaires de l'autorité d'abord sous la forme de normes, qui s'imposent sur les affaires humaines et la moralité : elles les façonnent (cf. *JPI*, XIX, 11, sept. 1953, p.494). Les Idées obligent même le philosophe (*JPI*, XIX, 43, p.512)<sup>155</sup>.

Arendt décrit aussi l'Idée comme «cause», en référence à l'Allégorie de la caverne. L'Idée du Bien, en tant que soleil qui dispense la lumière, est la cause de tout ce qui est bien et beau, elle détermine le voir et l'apparaître et donc, elle protège la vérité et la perception de la vérité, relève-t-elle (cf. *République*, 517b-c), passant sous silence la dimension éthique du Bien<sup>156</sup>. La lecture politique suit : au dernier stade de l'Allégorie, l'Idée commande les opinions et s'institue comme leur cause, et leur *archê*, car ce qui commence quelque chose commande (*JPI*, XIX, 11, sept. 1953, p.494). Platon, dans les *Lois*, aurait renoncé au gouvernement des philosophes parce qu'il a constaté que les Idées pouvaient servir directement à gouverner. «Les Idées en tant que causes remplacent les hommes» (*JPI*, XIX, 28, janv. 1954, p.504).

Dans ses écrits publiés, Arendt retiendra que les Idées peuvent s'imposer comme autorité sous la forme de lois. Dans «What is authority ?», conformément à une tendance bien affirmée dans la réception contemporaine de l'œuvre platonicienne, elle pose que les *Lois* marquent un tournant majeur par rapport à la *République*. Ce dialogue tardif prouverait que Platon, vers la fin de sa vie, cherchait une forme de gouvernement plus souple, qui s'incarnerait dans les lois, comme l'indique l'importance qu'il leur accorde dans ce dialogue. Les lois seraient les dépositaires de l'autorité, mais elles impliquent une forme

---

du moins, nous y mettrions rapidement fin en ayant recours à la mesure ?» (7c) Socrate poursuit en remarquant que ce sont les mêmes choses que les uns considère pieuses, et les autres, impies (8a ; 8e-9b). Cependant, il ne règle pas la question du pieux et de l'impie de cette manière. Il précise que si le pieux est une partie du juste, il faut déterminer quelle partie il constitue (12d) : c'est celle qui s'applique au soin des dieux. L'autre, qui concerne le soin des hommes constitue la partie restante (12e). Platon, *Euthyphron*, in *Platon. Oeuvres complètes*, in Brisson, L., dir. Dorion, L.-A. trad., Paris (2008).

<sup>155</sup> Elle écrit que la même Idée vaut pour l'espace public et pour l'espace privé. On assiste ainsi à la moralisation de la politique (*JPI*, XIX, 11, sept. 1953, p.494).

<sup>156</sup> Cf. Chapitre 5.

d'obéissance dans laquelle les hommes retiennent leur liberté, parce que sous la gouverne des lois, ils ne dépendent pas directement d'autres hommes (Authority, p.106). Pour que les lois tiennent ce rôle, précise Arendt, il faudrait qu'elles soient conçues de manière autoritaire, mais Platon échoue à cette exigence : ses lois sont despotiques. Cette affirmation s'appuie sur un passage du dialogue les *Lois* (715) où est effectué un rapprochement avec la figure du despote. Ce passage suggère bel et bien «l'assouplissement» dont Arendt fait état<sup>157</sup>, car la loi est décrite comme «le maître de ceux qui détiennent l'autorité», lesquels sont les «esclaves de la loi» (Authority, p.106)<sup>158</sup>, ce qui implique que tous y sont sujets. C'est vraisemblablement l'emploi des termes «maître» et «esclaves» dans ce passage qui l'a conduite à affirmer que les lois sont despotiques<sup>159</sup>.

C'est une telle lecture que reflète le texte «Introduction into Politics», où Arendt réitère cette position, en se référant cette fois à *Criton* (50e-51b). Dans ce dialogue, les lois se présenteraient à la fois comme le despote et le père, puis comme les maîtres et commandants de la *polis*, «là où personne n'a le droit de commander à ses pairs», car ces rapports sont pré-politiques (cf. supra sur la sphère privée). La loi engendre le citoyen de la même manière que le père engendre le fils. Dans l'esprit de la *polis*, mais non chez Platon et Aristote, précise Arendt, les lois sont tenues pour responsables de l'éducation des citoyens. Cependant, l'obéissance à la loi n'ayant pas de fin naturelle, contrairement à la relation du père et du fils, elle peut être comparée à la relation du maître et de l'esclave. Dans cette relation à la loi, le citoyen se trouve dans la position d'un fils et d'un esclave toute sa vie durant (Introduction, p. 182). Platon, dans le *Criton*, présente bel et

---

<sup>157</sup> «Celui qui obéit le mieux aux lois établies et remporte sur ce point la victoire dans la cité, c'est à celui-là, déclarons-nous, que doit revenir le service des lois dans la cité (...). Or, si j'ai appelé «serviteurs des lois» ceux que l'on appelle aujourd'hui «gouvernants», ce n'est pas par plaisir de forger des mots nouveaux, c'est plutôt parce que, à mon avis, c'est de cela plus que de tout le reste que dépend la sauvegarde de la cité ou de son contraire» (*Lois*, 715c-d).

<sup>158</sup> Arendt cite textuellement *Lois*, 715d. Elle se réfère déjà à ce passage dans *JPI*, II, 4, sept. 1950, p.48.

<sup>159</sup> Cf. supra sur le privé et le public.

bien ce rapport<sup>160</sup>, mais le contexte est particulier et ne se prête pas aisément à la généralisation, comme le fait Arendt. Les Lois s'adressent à Socrate, et lui expliquent pourquoi il doit accepter sa condamnation.

De plus, dans le passage des *Lois* susmentionné (715), Platon apporte une précision qu'Arendt passe sous silence : les lois justes sont celles qui sont «instituées dans l'intérêt commun de la cité», car si elles sont promulguées pour favoriser une minorité, on qualifie ceux qui forment celle-ci de «partisans» et non de «citoyens». Ainsi, le pouvoir dans la cité sera remis à ceux qui respecteront le mieux les lois, non à ceux qui se démarquent quant à leur niveau de richesse, ou en fonction d'un avantage tel que «la force, la taille ou la naissance» (*Lois*, 715b). Tous sont donc soumis à la loi, tant les dirigeants que les citoyens, ce qui n'était guère le cas du roi-philosophe qui, bien qu'il soit soumis à la contrainte inhérente à la vérité, ne l'est guère aux Idées traduites en standards et critères politiques, puisque c'est lui-même que les transforme et les applique. Il s'agit, chez Platon, d'envisager une forme politique qui puisse échapper à la corruption et présenter une alternative au gouvernement des gardiens ou du philosophe-roi, tout en favorisant l'harmonie dans la cité. Arendt lit cependant le texte selon un angle qui lui impute une volonté tyrannique.

Dans «Some questions of moral philosophy», elle appelle le *Gorgias*<sup>161</sup> à la barre : les lois seraient destinées à stabiliser les affaires humaines (Questions, p.85 ; cf. également *OT*, p.467 ; Nature, pp.341-342). C'est l'objectif que poursuivrait Platon en proposant la mise par écrit des lois, qui vise à les rendre immobiles<sup>162</sup>. Arendt ajoute que si les lois sont formulées par l'homme, elles se conforment néanmoins aux Idées. Cette entorse à sa

---

<sup>160</sup> Ce sont les Lois qui s'expriment : «Bien, et une fois que tu as été mis au monde, que tu as été élevé et que tu as été éduqué, tu aurais le culot de prétendre que vous n'êtes pas toi, aussi bien que tes parents, à la fois nos rejets et nos esclaves !» (*Criton*, 50e ; in *Platon. Œuvres complètes*, Brisson, L. éd. et trad. et Pradeau, J.-F., trad., Paris (2008)).

<sup>161</sup> Elle ne mentionne pas le passage auquel elle se réfère.

<sup>162</sup> Elle écrivait, dans une note figurant au *Journal de pensée*, que l'inquiétude de Platon face à l'imprévisibilité de l'action l'a conduit à esquisser des institutions basées sur les *nomoi* (*JPI*, IV, 1, mai 1951, p.99).



position habituelle, qui soutient que seul le philosophe est habilité à contempler et à «traduire» les Idées à des fins pratiques, est nécessaire pour qu'elle puisse décrire les lois comme une série de règles et critères changeants et interchangeableables dans le contexte du totalitarisme (cf. Chapitre 9). Elle ajoute, alimentant la confusion théorique, que les lois ne sont ni la vérité, ni de simples conventions, car elles ne sont pas le résultat d'un consensus. Chez Platon, la stabilité des lois permettrait de convaincre la multitude qu'elles sont «naturelles» : seul les sages sauraient que les lois ne sont pas éternelles (Questions, p.85).

Ainsi, la conviction que les lois, pour être légitimes, doivent se référer à une loi «plus haute», à une source transcendante d'autorité, proviendrait de la pensée platonicienne, et s'est transmise au monde moderne. Ce qui n'a pas été sans difficulté dans le contexte des révolutions modernes, qui coïncident avec le moment où la sanction religieuse est en perte de vitesse. Les révolutionnaires, qui cherchaient un absolu pour légitimer les fondements des nouvelles entités politiques, ont erré dans plusieurs directions. Dans le cas de la Révolution française, cette recherche a pu prendre la forme du culte de l'Être suprême, ou de la proclamation de la Volonté générale. La déification du peuple a été la conséquence de la tentative de dériver la loi et le pouvoir de la même source. La Révolution elle-même devenant la source de toutes les lois, celles-ci étaient en mouvement incessant : aussitôt promulguées, elles étaient remplacées par de nouvelles lois (*OR*, p.174-177). Ceci rappelle la présentation par Arendt de la «logique» totalitaire. Dans ces contextes, elle inverse sa position sur les lois et l'«immobilisme» : tant dans le cas des révolutions que du totalitarisme<sup>163</sup>, on la voit dénoncer les conséquences du manque de stabilité des lois, alors même qu'elle reproche à Platon d'avoir miné la spontanéité propre à l'action et aux affaires humaines en recourant à un tel dispositif.

---

<sup>163</sup> Dans le cas Eichmann, qui sera discuté du Chapitre 9, elle critique le rôle des lois en tant qu'inhibiteurs de la faculté de penser et de juger. Mais sa dénonciation de l'interchangeabilité des codes de lois s'accorde avec la présente analyse.

Dans *On Revolution*, elle explique que si, chez les modernes, la source extérieure qui fonde la légitimité des lois est d'origine divine, ce n'était le cas ni du *nomos* grec<sup>164</sup>, ni de la *lex* romaine. Mais la loi devait provenir d'une source extérieure à la cité : dans le monde grec, cette condition est remplie par le fait que le législateur n'était pas citoyen. De ce fait, il n'était pas soumis à la loi promulguée (*OR*, p.178). Arendt nie par la suite que les lois, chez Platon, proviendraient d'une «loi plus haute» (*OR*, pp.178-179), ce que semble sa fameuse phrase dans les *Lois* «un dieu est la mesure de toutes choses». La loi ne serait pas la mesure, le *metron*, écrit Arendt, qui définit pourtant les Idées — dont dériveraient les lois — de cette manière dans d'autres textes. Ici, elle affirme que ce qui détermine la validité des lois est un critère entièrement utilitaire, leur capacité à améliorer les citoyens. Ainsi, l'objectif des lois chez Platon ne serait pas de prévenir l'injustice (*OR*, p.301, note 14). Elle ajoute que ce n'est qu'au moment où la loi a été envisagée comme un commandement auquel les hommes doivent obéir qu'elle a eu besoin d'une source transcendante d'autorité (*OR*, p.181). Arendt contredit donc ses positions habituelles en détachant la loi, chez Platon, de la transcendance et de la figure du roi-philosophe. Cependant, elle réaffirme une autre caractéristique importante qu'elle assigne au politique chez Platon, son caractère utilitaire.

### *L'autorité et les mythes de l'au-delà*

La politique tyrannique qui serait décrite chez Platon s'appuie sur un autre dispositif : les mythes de l'au-delà. Contrairement aux Idées, ces mythes ont une origine politique. Leur importance dans la pensée de Platon s'explique par le fait qu'ils auraient contribué à renforcer l'autorité des Idées dans les domaines politique et religieux. Ces mythes ne sont pas d'origine socratique, précise Arendt (*Authority*, pp.129-130 ; *LM*, p.180)<sup>165</sup>. Ils apparaissent dans certains dialogues politiques et ils ont plus tard servi à renforcer le dogme chrétien. En suscitant la croyance en un au-delà où seraient distribués des

---

<sup>164</sup> Le terme *nomos*, explique-t-elle, est l'opposé de la *phusis*, et se rapporte aux choses qui sont conventionnelles, propres à l'homme, contrairement à la nature (*OR*, p.178).

<sup>165</sup> Dans «Some questions of moral philosophy», elle justifie cette association en observant que Socrate, contrairement à Platon, n'était sûrement pas un poète, et qu'il est donc peu probable qu'il ait raconté de telles histoires (*Questions*, p.84).

récompenses et des punitions, laquelle est érigée en dogme (Authority, pp.128-129), et en inspirant la notion de péché<sup>166</sup>, ces récits allaient participer notamment à la conception de l'enfer, ajoutant ainsi un élément de violence à la pensée religieuse occidentale, parce que cette croyance exerce une forme de contrainte sur les hommes (Authority, p.132). Ils sont assurément l'élément séculier le plus tenace de l'histoire occidentale (cf. Authority, p.134).

Les récits de l'au-delà serviraient à conclure des dialogues dont l'argument a échoué. Ainsi, le mythe d'Er, présenté dans la *République*, est «sûrement le plus élaboré et celui qui, parmi ces mythes a exercé la plus grande influence». On en trouve aussi dans le *Gorgias* et le *Phédon*. Ils se présentent comme une alternative à un argument raisonné, et suggèrent à l'interlocuteur que s'il ne peut être convaincu par ce qui est dit, il doit croire au mythe qui est raconté (Questions, p.84). Si on ne les rencontre guère dans les *Lois*, c'est parce que ce dialogue comporte un catalogue de punitions et des descriptions qui rendent inutile la coercition ou la violence avec les mots, dans laquelle réside l'efficacité de ces récits (PP, p.80).

Arendt évoque l'exemple des trois propositions morales présentées dans *Gorgias*, qui concernent la nécessité de ne pas commettre le mal et, le cas échéant, de se soumettre à la punition imposée<sup>167</sup>. Socrate, qui ne parvient pas à convaincre ses interlocuteurs du bien-fondé de ces propositions, qui prétendent être «évidentes en soi» et ne peuvent être prouvées par aucun argument (Questions, p.77), entame le récit d'un mythe, qu'il présente comme un *logos*, un argument raisonné (*Gorgias*, 523a), dont l'objectif est de démontrer pourquoi l'expérience juste est préférable à celle qui est injuste. Ce mythe concerne le

---

<sup>166</sup> Ces récits seraient également sous-jacents à la conception du purgatoire, du paradis, du Jugement Dernier, puis à la distinction entre péchés véniels et mortels. On chercherait en vain dans cette première expression l'idée que les péchés peuvent être pardonnés (Questions, p.89). Arendt écrit : «(...) in Plato we find for the first time not merely a concept of final judgment about eternal life or eternal death, about rewards and punishments, but the geographical separation of hell, purgatory, and paradise, as well as the horribly concrete notions of graduated bodily punishment» (Authority, p.129).

<sup>167</sup> Cf. la discussion du Chapitre 9.

sort des âmes après la mort, lequel est déterminé par la vie qu'a choisie l'individu<sup>168</sup>. Dans le dialogue, Socrate pose d'abord que l'âme injuste connaît les maux plus douloureux dans l'Hadès (522e)<sup>169</sup>. Il en est ainsi depuis que s'est affirmée la loi de Cronos, qui précise que l'homme injuste, après avoir été jugé le jour même de sa mort, se dirige vers le Tartare, tandis que celui qui a mené une vie juste se rend à l'Île des Bienheureux (523b). La punition corporelle est essentielle pour se débarrasser de l'injustice, c'est pourquoi les hommes qui l'ont commise doivent être punis (probablement dans une sorte de Purgatoire, précise Arendt), mais les pires parmi eux n'en tireront pas profit. Cependant, les souffrances subies pourront être présentées en exemple à d'autres (525b-c). Un passage intéressant, qu'Arendt ne cite pourtant pas, précise que ceux qui servent d'exemples dans l'Hadès se recrutent notamment parmi les rangs des hommes puissants, ceux qui ont eu une action politique (525d). Ceux-ci sont susceptibles de devenir particulièrement mauvais (525e ; 526b), à l'inverse des philosophes, qui sont les plus nombreux dans l'Île des Bienheureux (526c). Arendt aurait pu reconnaître aisément dans ce passage un signe de l'hostilité de Platon envers le politique, mais elle ne s'y arrête pas, car son intérêt se porte ici sur des questions foncièrement éthiques. Elle estime que le mythe présenté ne se réfère qu'à la proposition socratique concernant la nécessité de se soumettre à la punition si celle-ci s'avère justifiée (Questions, p.83)<sup>170</sup>. Dans le *Gorgias*, Socrate, après avoir raconté son mythe, déclare à Polos, Gorgias et Calliclès qu'ils ne sont pas parvenus à démontrer que l'on doit vivre une vie différente de celle que Socrate a présentée, qui est celle de l'homme juste (527a-b). La conviction selon laquelle la vertu précède le politique, et est même plus importante que celui-ci, s'exprime dans une réflexion finale de Socrate : une fois que ses interlocuteurs seront à même de pratiquer la vertu en commun, ils pourront se consacrer aux affaires politiques, «si cela s'avère approprié» (527d).

---

<sup>168</sup> Arendt en résume les grandes lignes (cf. Questions, pp.82-83 ; elle se réfère à *Gorgias* 523a-526c). Dans le dialogue, le récit se prolonge jusqu'en 526d.

<sup>169</sup> Les références directes au texte de Platon proviennent du dialogue lui-même, non de la présentation qu'en fait Arendt. L'édition utilisée est la suivante : Platon, *Gorgias*, in *Platon. Œuvres complètes*, Brisson, L. éd., Canto-Sperber, M. trad., Paris (2008).

<sup>170</sup> Elle écrit d'ailleurs que le contenu du dialogue se base sur des constats implicites, d'abord que chaque homme désire et accomplit ce qui est le meilleur pour lui-même, et que ce qui est bon pour l'individu l'est également pour la communauté. Platon n'indique donc jamais ce qui se produit en cas de conflit (Questions, p.82).

La conclusion du dialogue concorde donc avec la conception arendtienne du caractère particulier de la vérité, qui ne peut ni être démontrée, ni convaincre<sup>171</sup>. Cependant, sa lecture politique évacue une fois de plus la dimension éthique du dialogue, qu'Arendt n'ignore pas. Elle précise que les mythes de l'au-delà révéleraient la croyance de Platon à l'effet que les hommes commettent le mal volontairement. Cette évidence a été relevée par Socrate, pour lequel elle constituait un embarras (*Thinking*, p.181). S'il n'est pas possible d'établir avec certitude que Socrate croyait que c'est l'ignorance qui est à l'origine du mal, et que la vertu peut s'enseigner, Platon, pour sa part, a estimé plus sage d'avoir recours à des menaces (*LM*, p.180 ; *Thinking*, p.181). Ce n'est que par de tels subterfuges que la multitude peut être convaincue de la nécessité de ne pas commettre le mal (*Disobedience*, pp.63-64 ; cf. également *LM*, II, p.210). Quant au *Gorgias*, Arendt souligne que la présentation repose sur certains constats éthiques implicites, d'abord que l'homme désire et accomplit ce qui est le meilleur pour lui-même, et que ce qui est bon pour l'individu l'est également pour la communauté (*Questions*, p.82) mais, comme l'indiquent ses lectures habituelles de Platon, elle n'estime pas pour autant que ces principes soient politiquement bénéfiques.

Arendt considère les mythes eschatologiques comme un puissant instrument qui permet d'asseoir l'emprise des dirigeants sur les dirigés, car les premiers détiennent le monopole du savoir (*Authority*, pp.131-132 ; *Truth*, p.235). Ces récits n'auraient d'autre visée que persuader les citoyens de l'existence de l'enfer, afin qu'ils se comportent comme s'ils connaissaient la vérité, et obéissent aux dirigeants (*Authority*, pp.111 ; 132). Si la croyance aux états futurs s'est vue renforcée par la tradition issue de Platon, particulièrement par le christianisme, elle a décliné de manière irréversible dans le monde moderne et contemporain (*Authority*, pp.134-135). Cet aspect de l'autorité a fait l'objet d'un amalgame avec le pouvoir politique, mais la sécularisation, qui a miné l'autorité dont était investie le politique en raison de sa proximité avec l'Église, a fait disparaître de la vie publique la crainte de l'enfer, qui avait un effet dissuasif et régulateur. Pour le christianisme, la moralité a préséance sur le politique, et les règles morales auxquelles les

---

<sup>171</sup> Cf. Chapitres 6 et 9.

individus doivent se conformer étaient révélées soit directement, comme c'est le cas des Dix Commandements, ou indirectement, comme la loi naturelle (Questions, p.153). Ce n'est donc pas par ferveur religieuse que les hommes des révolutions modernes ont cru nécessaire de susciter la croyance en des états futurs (*OR*, pp.183 ; cf. Authority, pp.133 ; 177 ; 196), mais pour des raisons essentiellement pragmatiques (*LM*, II, p.209). Tant chez les Français que dans les États-Unis d'Amérique nouvellement nés, le spectre d'un "Dieu vengeur" a été brandi (Authority, p.133)<sup>172</sup>, mais l'anticipation de sanctions ou de gratifications après la mort a été encore plus importante (*OR*, p.182). C'est pourquoi la constitution de chacun des États américains en fait mention (*LM*, II, p.209)<sup>173</sup>.

La criminalité étatique sans précédent déployée à l'époque des régimes hitlérien et stalinien n'est peut-être pas sans lien avec le déclin de cette croyance (cf. Authority, p.133 ; cf. *OR*, p.183 ; *LM*, II, p.210). Rien ne distinguerait davantage les masses du XX<sup>e</sup> siècle de celles du passé que la disparition de la croyance au Jugement dernier : «les pires ont perdu leur crainte, et les meilleurs, leur espoir» (*OT*, p.446). Mieux, les régimes totalitaires, à l'aide de l'idéologie, ont déployé les images de l'enfer et du paradis à leur avantage :

Unable as yet to live without fear and hope, these masses are attracted by every effort which seems to promise a man-made fabrication of the Paradise they had longed for and of the Hell they had feared (*OT*, p.446).

Comparons la présentation des mythes eschatologiques chez Platon par Hannah Arendt avec l'approche de Leo Strauss dans *The City and man*, qui est bien différente. Strauss note que la *République* se termine par une discussion des récompenses qui sont liées à la justice et des plus grandes punitions qui sanctionnent l'injustice, du vivant de l'homme et

---

<sup>172</sup> Les acteurs de la Révolution américaine, estime Arendt, ont réussi là où les Français ont échoué, c'est-à-dire à asseoir la source de l'autorité du nouveau corps politique sur l'acte de fondation (*OR*, p.196), à la manière des Romains (cf. *LM*, II, pp.210-211).

<sup>173</sup> À l'exception de la Déclaration d'Indépendance et de la Constitution des États-Unis (*LM*, II, p.209).

après la mort. La preuve de l'immortalité de l'âme y est donc essentielle, elle en constitue la première étape<sup>174</sup>. Si ces rétributions sont nécessaires aux non-philosophes, c'est parce qu'ils ne sont pas aussi soucieux de la justice que le sont les philosophes. Strauss écrit que toute personne qui a compris la double signification de la justice ne peut manquer de reconnaître la nécessité du récit qu'entreprend Socrate à la fin du dialogue, qui présente les avantages civiques dont bénéficie l'homme juste : il se réfère aux passages 613d et 614c de la *République*. Dans le dialogue, Socrate indique que les hommes justes, parvenus à maturité, peuvent prendre la direction des affaires de la cité, «contractent des mariages selon leur volonté et donnent leurs enfants en mariage à ceux qu'ils choisissent». Dans le second extrait, il présente le chemin qu'empruntent les âmes justes après être comparues devant le juge, celui qui permet d'entrer au ciel. Strauss, qui demeure proche du texte platonicien, estime que ces récits sont destinés particulièrement à ceux qui envisagent d'assumer des fonctions politiques<sup>175</sup> : ils ont donc un caractère bénéfique, puisqu'ils visent à éviter la corruption et l'injustice. Strauss reconnaît la préséance de l'éthique sur le politique chez Platon. Arendt aurait pu citer ces extraits, qui évoquent des récompenses, mais elle préfère mettre en évidence ceux qui déploient des menaces, des risques de châtement, qui collent mieux à son portrait de la «tyrannie du politique» chez Platon.

Dans un autre ordre d'idées, précisons que Strauss insiste sur un thème essentiel des dialogues qu'Arendt passe entièrement sous silence : la justice. Outre le fait qu'elle indique, dans «Philosophy and Politics», qu'Aristote désigne l'amitié au statut de lien fondamental des communautés, plutôt que la justice, comme c'était le cas chez Platon (PP, p.83), elle ne mentionne jamais la justice lorsqu'elle discute de la pensée platonicienne, et ce, même lorsqu'elle commente la *République*. Cette omission est remarquable et révèle, peut-être davantage que d'autres éléments, la haute sélectivité de sa lecture de Platon. Mais elle n'est guère étonnante, puisque négliger la question de la justice lui permet d'évacuer complètement la dimension éthique de la pensée politique

---

<sup>174</sup> Strauss, L., 1964, *The City and man*, Chicago - Londres, p.137. Mais le raisonnement nécessaire n'est pas accompli dans la *République*, ajoute-t-il (pp.137-138).

<sup>175</sup> Strauss, L., 1964, p.137.

platonicienne. Les notes au *Journal de pensée* contribuent à éclairer le mutisme des écrits publiés. La justice y est critiquée autour des mêmes axes que la pensée politique platonicienne dans son ensemble. D'abord, elle est reconduite aux nécessités vitales et se présente comme le privilège du sage. Ensuite, elle se rattache à une politique envisagée comme technique, et méprise ce qui est commun au profit du particulier.

Arendt développe ces idées à partir du *Politique*, de la *République* et des *Lois*. Elle retient de ce dialogue que l'analogie du pasteur de troupeau implique que le rôle de l'homme politique est de «distribuer à chacun la part qui lui revient - *nemein*.» Envisagée ainsi, la justice se déroberait aux *ta koina*, elle impliquerait «l'individualisation absolue et absolument nécessaire de l'individu et de ce qui lui est le plus individuel» (*JPI*, I, 25, sept. 1950, p.33). Le *nemein*, le fait d'accorder à chacun la même chose, serait une forme «mécanique» de l'*isotes*, l'égalité, qu'Arendt reconnaît dans les *Lois* (757b-d). L'autre forme, plus rare, mais plus «vraie», implique de distribuer à chacun «selon sa nature». Elle note, en suivant le dialogue, que pour Platon, l'équité et l'indulgence sont toujours des entorses à la parfaite exactitude aux dépens de la stricte justice (*JPI*, II, 7, oct. 1950, note 1, p.533). Arendt reconduit le statut de la justice chez Platon à une simple question de gestion des ressources, position qui n'est pas sans rappeler sa propre critique ultérieure du «social».

Considérant la *République* (*JPI*, X, 2, août 1952, pp.250-252), où la justice est centrale, elle l'associe au petit nombre et à la sagesse du philosophe. D'abord, Arendt estime que si la justice est possible tout en étant dissimulée — ce qui est le cas puisqu'elle fait l'objet d'une recherche —, c'est qu'elle correspond à la vérité : elle n'aurait donc rien à voir avec la politique. Ensuite, dans le dialogue, la recherche de la justice se transformerait en une discussion qui porte sur la sagesse (*sophia*) et la délibération (*euboulia*) (*République*, 428b). C'est uniquement en fonction du petit nombre que la cité entière sera dite sage (cf.



*République*, 428e-429a)<sup>176</sup>. Une fois de plus, Arendt lit le dialogue de manière sélective, car le questionnement qui vise à déterminer où résident la justice et l'injustice, et laquelle des deux il faut posséder pour être heureux (*République*, 427d) n'est pas relégué aux oubliettes. C'est la méthode de recherche qui change : Socrate suggère qu'il sera plus aisé de découvrir où réside la justice si l'on s'applique à reconnaître les trois autres qualités avec lesquelles elle forme l'ensemble des quatre vertus que doit posséder la cité «absolument excellente», soit la sagesse, le courage et la modération. Parce que les quatre se manifestent ensemble, il suffit d'en reconnaître une seule pour être assuré de la présence des autres (427e). Afin de situer la justice et les autres vertus, Socrate décide de débiter par la sagesse, parce qu'elle «se manifeste en premier dans cet ensemble» : il n'oublie donc pas la justice (*République*, 427e-428b). Lorsque le texte platonicien précise que la justice est la vertu qui confère à toutes les autres le pouvoir qui les fait advenir, et qui leur procure par la suite la force de se maintenir dans la cité (*République*, 433b-c), Arendt s'étonne que ce ne soit pas la sagesse qui se voit imputer ce rôle (*JPI*, X, 2, août 1952, p.252).

Elle relève, dans la même note, la conception de la justice qui est mise de l'avant dans la *République* : elle consiste en ce que chacun accomplisse la tâche qui lui est impartie dans la cité (cf. 433d ; 434a ; 434d). Cette même logique s'applique à l'individu, qui est juste lorsque chacun des principes qui le constituent remplit la fonction qui est la sienne (cf. 441e). Ainsi, résume Arendt, la justice résiderait dans l'obéissance au *logistikon*, le principe rationnel, qui permet à l'âme de raisonner (cf. 439d). L'homme juste doit s'ordonner lui-même en ne laissant aucune des classes qui le compose assumer une tâche qui lui est étrangère (443d). Cette lecture est assurément sous-jacente à sa conviction, exprimée dans ses écrits ultérieurs, que le philosophe exerce une tyrannie de son âme sur son corps. Elle précise d'ailleurs dans cette note qu'en s'ordonnant, l'homme devient un à partir du multiple (*JPI*, X, 2, août 1952, p.252).

---

<sup>176</sup> Arendt note que l'*episteme*, identifiée à la sagesse (*sophia*), coïncide avec l'*archein*, qui est le propre du petit nombre.

Leo Strauss commente aussi la «tyrannie de l'âme sur le corps», en lien avec la justice, dans *Natural right and history*. Il l'estime indispensable à l'homme pour atteindre la «perfection de son humanité», car elle lui permet de maîtriser ses pulsions. On ne peut gouverner son corps en recourant à la persuasion, et le gouvernement des autres s'apparente nécessairement au gouvernement de soi. La justice et la contrainte ne sont pas mutuellement exclusives, mieux, la justice apparaît comme une forme de coercition bienveillante<sup>177</sup>. Il précise que le despotisme est justifié lorsque la persuasion n'est pas efficace, ce qui est le cas sous le règne de la raison (comme le souligne Arendt), et lorsque les dirigés n'ont pas une connaissance adéquate des choses, ce qui s'applique aux non-philosophes. Strauss, dans *The City and man*, reconnaît sans réticence que seul le philosophe peut être juste, parce que toutes les parties de son âme sont ordonnées<sup>178</sup>. La perfection humaine, ou la vertu, est le but vers lequel tend l'activité politique, et la cité n'a d'autre fin que l'individu. On ne pourrait s'éloigner davantage des positions d'Arendt.

Si Arendt croit au bénéfice d'une certaine forme d'autorité en politique, elle ne plaide pas pour le retour d'une variante qui penche vers la tyrannie, mais qui repose sur la natalité, la capacité à initier de nouveaux commencements, et s'incarne dans la fondation, comme les Romains (*Authority*, p.52). Face à l'effondrement de nos points de repère, il ne s'agit pas de retourner aux anciennes règles ou unités de mesures qui s'imposaient sur la moralité et le politique. Dans notre monde, nous sommes confrontés, d'une toute nouvelle manière, aux questions élémentaires qui relèvent du vivre-ensemble, sans pouvoir nous réfugier dans les balises antérieures (*Authority*, p.141). Mais la situation n'est pas désespérée pour autant : nous pouvons entendre ici, implicite, l'appel qu'Arendt formulera avec plus de force dans sa pensée tardive, l'invitation à «penser ce que nous faisons», assortie d'un «mythe arendtien», destiné à convaincre, celui de la «foi aux miracles de la politique»<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> Strauss, L., 1953. *Natural right and history*, Chicago - Londres, pp.132-133. Strauss s'appuie principalement sur la *République* et les *Lois* de Platon, puis les *Politiques* et *Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

<sup>178</sup> Strauss, L., 1964, p.127.

<sup>179</sup> Cf. Albanel, V., 2010, p.221. L'auteur note qu'Arendt déploie par moment un vocabulaire relatif à la foi, à des fins politiques. Il vise à susciter l'espoir en la nouveauté, l'inattendu d'un

Les thèmes de la séparation de la pensée et de l'action, de la confusion du privé et du public et du concept d'autorité forment une séquence qui révèle les grands traits de la pensée politique platonicienne chez Hannah Arendt. Ce portrait est esquissé à la faveur d'une lecture sélective des dialogues, qui implique des omissions, déformations et extrapolations, exposées par le recouplement des écrits publiés et ébauches, et mises davantage en exergue par les notes de travail du *Journal de pensée*. Un trait récurrent de cette lecture est la mise de l'avant d'une lecture politique, qui passe sous silence la dimension éthique des dialogues.

La présentation arendtienne de la pensée politique platonicienne ne vise pas l'exactitude textuelle, bien qu'elle semble par moments y prétendre, principalement lorsqu'elle paraît rapporter minutieusement un extrait de dialogue. Arendt trouve chez Platon des éléments pour définir un modèle pour la réflexion sur le politique, qu'il ne s'agit pas d'émuler. La politique platonicienne, envisagée à travers la lecture arendtienne, est un contre-exemple théorique — au contraire du totalitarisme, qui a également cette fonction, mais qui est

---

«commencement inespéré» (p.227), mais aussi en la «rédemption» du monde (p.228 ; cf. également Buckler S., 2011a, pp.99-101, qui estime que c'est le potentiel «rédempteur» de l'action (sans expliquer cette expression) qui prime sur la solidité théorique chez Arendt). Après les atrocités du totalitarisme, qui ont défié la raison, entrevoir un nouveau monde implique de «croire» en cette possibilité. Cf. également Young-ah Gottlieb, S., 2003. *Regions of sorrow : anxiety and messianism in Hannah Arendt and W.H. Auden*, Stanford (Calif.) (reproduit partiellement dans Williams, G., éd., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments of leading political philosophers*, vol. 3, New York, pp.154-155). Dans *The Human Condition*, remarque l'auteur, Arendt conclut son analyse de l'action d'une manière étonnante, rhétorique, où elle présente la natalité comme la seule expérience propre à conférer foi et espoir aux affaires humaines. La natalité, précise-t-elle, s'exprime dans les Évangiles par le simple constat «qu'un enfant nous est né» (*HC*, p.247 ; elle se réfère implicitement à Isaïe, 9 : 5). Arendt emploie une rhétorique propre au discours chrétien et judaïque (le christianisme situe la redemption sur un plan individuel, privé, tandis que le judaïsme l'associe à l'histoire, à la communauté, elle se déroule en public), où une citation des Évangiles est invoquée comme gage de la vérité (p.155). Le salut du monde est au centre de *The Human Condition*, et celui-ci n'a rien à voir avec le salut chrétien, qui se déroule sur un plan individuel : l'image de la natalité, de l'enfant, est représentative du monde et est un antidote à sa ruine. Sur ces aspects, l'ouvrage se rattache à la tradition de la pensée messianique juive (p.157).

historique —, l'envers de l'action telle que définie par Arendt, qui se pose comme un autre modèle, cette fois positif, pour le politique<sup>180</sup>.

Pour comprendre la critique de Platon, il est essentiel d'examiner les principaux traits de l'action. Elle est l'activité par excellence de la *vita activa*, et tout le propos de *The Human Condition* est orienté vers sa valorisation, contre les autres activités, qui sont affectées au cycle vital et à la fabrication. L'action implique une participation active des individus à la politique, elle serait le cadre dans lequel ils peuvent déployer leurs plus hautes capacités. La politique platonicienne s'inscrirait en faux de ses conditions de base, soit l'agir et la parole, la pluralité, l'égalité, la capacité à initier quelque chose de nouveau (la natalité), la liberté et l'apparaître. Ce portrait de l'action s'appuie encore une fois sur les Grecs, sur la politique antérieure à Platon, car celui-ci a retiré à l'action son statut d'activité politique par excellence.

Platon aurait annulé la spontanéité propre à l'action, et son potentiel de dissémination, en dissociant l'*archein* et le *prattein*, termes qui, lorsqu'ils étaient réunis, décrivaient toute l'action, de sa conception à sa réalisation. La rupture entre ces termes décrit celle de la pensée et de l'action, qui ouvre sur l'imposition, en politique, de la distinction dirigeant - dirigés, de l'inégalité et de la domination en place de l'égalité. Ceux qui agissent, les citoyens, ne seraient désormais que des exécutants, tandis que celui qui conçoit l'action, le souverain, serait détaché de sa mise en œuvre : il ne ferait plus que commander.

Cette conception de l'agir politique indiquerait que Platon envisage les relations politiques à la manière des rapports inégalitaires, hiérarchiques et de domination propres à la maisonnée. L'image du maître et de l'esclave serait une image de choix pour décrire

---

<sup>180</sup> K. Breen, note cette particularité dans une étude récente. Si la conception arendtienne du politique comporte des insuffisances, c'est parce qu'il s'agit de l'image inversée d'une conception «traditionnelle» qu'elle souhaite contester, et qui suppose notamment le recours à la violence et la domination, soit la distinction dirigeants - dirigés (Breen, K., 2007, pp.343-344).

ces relations dans la pensée platonicienne. C'est pour dénoncer l'utilitarisme et l'omniprésence de l'économie en politique, et révéler le caractère distinctif du politique, qu'Arendt entreprend de définir les sphères privée et publique, et éventuellement, le social. Dans la conception grecque, l'*oikonomia*, qui concerne les activités économiques, propres à la production et la reproduction, sont affectées à la maisonnée et à la sphère privée. Influencée par cette conception, Arendt répugne à toute association du politique à l'économie, à ce qui relève de la maisonnée. À partir de cette base, elle peut accuser Platon d'avoir réduit le politique à l'utile, à la prise en charge des besoins : il envisagerait les relations politiques à la manière des rapports privés, scandés par le commandement et l'obéissance, l'inégalité, le mutisme, la réclusion, puis la violence, laquelle s'exprime, chez le philosophe, dans le règne de la raison.

Arendt parachève ce portrait en présentant l'instrument dont use le philosophe pour asseoir sa domination sur le politique, qui vise à lui permettre de philosopher : les Idées. Dans sa discussion sur l'autorité, elle distingue une forme «bénéfique» de l'autorité d'une variante «tyrannique», qui trouve un antécédent chez Platon. Celui-ci, qui cherchait un modèle pour penser les relations inégalitaires, a dû s'inspirer de rapports propres à la maisonnée, ou aux techniques, comme l'analogie du médecin et du patient. L'idée d'une distinction de «nature» entre le dirigeant et les dirigés, qui conférerait au premier un statut et une connaissance supérieurs, est récurrente chez Arendt, qui est convaincue que Platon souhaite établir le règne du roi-philosophe. Celui-ci serait possible par la transformation des Idées en standards et mesures pour la moralité et le politique : elles influencent également la définition des lois. Afin de convaincre le grand nombre, qui ne peut contempler les Idées, de se soumettre à ces expressions de la vérité, Platon a dû chercher une forme de coercition qui puisse contourner le recours à la violence. Les mythes eschatologiques se sont présentés comme un ingénieux dispositif pour établir le règne de la raison : ils ont été récupérés avec profit par le dogme chrétien, et ont fonctionné comme garde-fou moral jusqu'à la montée de la sécularisation. Leur déclin ne serait pas étranger aux crimes du XX<sup>e</sup> siècle.

Arendt, en envisageant la politique platonicienne comme l'envers de l'action, décrit un Platon qui paraît souvent étranger aux dialogues, qui sert son récit du déclin de la tradition. Mais elle a également défini «positivement» le politique chez Platon, en recourant à un autre concept grec utilisé dans *The Human Condition* : la *poiesis*.

## Chapitre 8 - Platon et la politique de la *poiesis*

Si Hannah Arendt s'appuie sur certains aspects de la *praxis* aristotélicienne pour élaborer son concept d'action, elle le définit aussi en contrepoint de sa conception de la pensée politique platonicienne. Celle-ci, d'ailleurs, n'est pas esquissée seulement en négatif, elle reçoit une évaluation positive par le biais d'un autre concept antique, celui de *poiesis*. Si tous les thèmes de la lecture arendtienne de Platon dérivent d'une manière ou d'une de la théorie des Idées, tous convergent vers la politique de la *poiesis*. Ce terme désigne l'une des trois activités de la vie active définie dans *The Human Condition* — où elle correspond à l'œuvre —, avec le labeur et l'action. Envisagée dans une perspective politique, la *poiesis* incarne l'envers de l'action<sup>1</sup>.

C'est à l'aide d'une pensée de la fabrication que Platon — et Aristote dans une certaine mesure — aurait transformé l'action de manière à annuler ses calamités, principalement liées à la pluralité et à la contingence : toute la tradition aurait suivi leur exemple (cf. *HC*, pp.305-306)<sup>2</sup>. Ils auraient réalisé cela en inversant la hiérarchie de l'action et de l'œuvre,

---

<sup>1</sup> L'œuvre d'Arendt a fait l'objet d'une surabondance d'études, au point où tous ses thèmes ont été minutieusement analysés, mais la politique de la fabrication a peu attiré l'attention dans la littérature critique. Il a surtout intéressé les commentateurs qui ont exploré un aspect ou l'autre de son rapport à la pensée grecque : les études de D. Villa et J. Taminiaux sont inestimables et sans équivalent. Récemment, McCarthy, M.H., 2012. *The political humanism of Hannah Arendt*, Lanham, propose un bref survol de la question (en particulier pp.139-151). C'est aussi le cas de l'ouvrage plus ancien de Hubeny, A., 1993. *L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt. Du politique à l'éthique*, Paris (cf. le bref chapitre à cette question, pp.103-116).

<sup>2</sup> Villa, D.R., 2007. «Arendt, Heidegger, and the tradition», in *Social Research*, 74, 4, pp.989-991; 993. Villa souligne ailleurs que pour Arendt, l'action est téléologique chez Aristote, parce qu'elle est ancrée dans la catégorie des moyens et des fins, propre au domaine de la fabrication. Mieux, Aristote «universaliserait» cette expérience de la fabrication, et défendrait «la vision d'un cosmos entièrement sous-tendu par la logique de la production», parce que liée à sa réaffirmation de la supériorité de la *vita contemplativa* (pp.100-101). Selon Arendt, la différence aristotélicienne entre *praxis* et *poiesis* reposerait dans la divergence de leurs fins respectives. Dans le premier cas, c'est le bien souverain, le bonheur ou la vie vertueuse qui est l'objectif visé. La fabrication, en revanche, regroupe toutes les fins qui sont «moins ultimes» (cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 7) (Villa, D., 2008a. *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, David, C. et Munnich, D., trads, Paris, pp.89-90 ; 95 ; 97 ; 98). Parce que la position d'Arendt face à Aristote est changeante, d'autres lectures sont possibles. Ainsi, McCarthy, qui est proche de l'esprit du texte arendtien, souligne que pour Arendt, Aristote n'a pu confondre la *poiesis* et la *praxis* aussi complètement que Platon, puisqu'il a reconnu la prééminence de l'action et du discours dans la vie politique, en dépit des similarités qu'il impute à ces activités. Ainsi, l'une et l'autre dépendent de

en faveur de la seconde (HC, p.301). Cette vision de la politique, bien que n'en soyons pas conscients, conditionnerait nos expériences depuis si longtemps qu'elle se serait intégrée à notre bagage culturel et intellectuel, grâce auquel nous décodons le monde et y orientons nos choix<sup>3</sup>. Ainsi, faire passer l'agir politique du domaine de l'action, où l'agir de concert avec ses pairs est à l'honneur, à celui de la fabrication, qui implique la séparation de la pensée et de l'action, puis l'alignement du politique sur des rapports de commandement et d'obéissance, qui suscitent l'isolement de celui qui dirige, serait «pour nous invariablement lié à la politique» (HC, p.224)<sup>4</sup>. L'imposition du registre de la fabrication consacrerait la dévalorisation ultime du politique, qui se verrait déclassé au statut de moyen en vue d'une fin plus élevée.

La pensée de la fabrication, réduite à sa plus simple expression, sous-tend une vision utilitaire et téléologique du politique, de l'État et même de la moralité. Elle implique que dans ces sphères, toute chose est évaluée en fonction d'un modèle préexistant, et n'a de sens qu'en regard de celui-ci. Tout l'agir doit se conformer aux critères et standards pertinents au modèle, au mépris de l'expérience. Tout moyen nécessaire à la réalisation de ce modèle doit être mis en œuvre, en faisant fi des conséquences.

---

l'exercice de la raison pratique, s'occupent de particuliers contingents plutôt que d'universaux invariants. Elles traitent de choses propres au rayon du pouvoir humain et elles ont toutes deux un but, qu'elles peuvent atteindre avec des moyens différents : elles impliquent donc une forme de raisonnement qui fait appel aux moyens et aux fins. Enfin, elles requièrent une attention particulière aux circonstances concrètes dans lesquelles elles sont mises en œuvre (McCarthy, M.H., 2012, p.149). Arendt pourrait bien confondre les situations antique et moderne. McCarthy souligne que dans l'Antiquité, les «fins plus élevées» vers lesquelles tend l'activité politique, sont de nature philosophique et religieuse, tandis qu'avec l'avènement de la modernité, elles deviennent des finalités économiques et sociales, ce qui a eu pour effet de ruiner l'importance du *bios politikos* comme domaine d'activité proprement libre (p.143).

<sup>3</sup> La méprise de la fabrication pour l'action s'est ancrée si précocement et durablement dans notre tradition que «l'action de Dieu en tant que Création a elle aussi été conçue d'après le modèle de la fabrication» (JPI, I, entrée 5, juillet 1950, pp.22-23). Cf. également JPI, V, 7, juil. 1951, pp.123-124.

<sup>4</sup> Cf. Villa, D.R., 2008a, pp.160-161. McCarthy souligne que la fabrication devient antipolitique seulement lorsque les propriétés qui la définissent, c'est-à-dire, son intention utilitaire, l'isolement de l'artisan et le contrôle coercitif des matériaux sont insérés dans le domaine politique, ou lorsque les activités pré-politiques qui ressemblent à la fabrication sont élevées au plus haut rang politique (McCarthy, M.H., 2012, p.141). Il estime, en outre, que chez Arendt, l'imposition des standards de la fabrication sur la vie politique s'incarne dans l'État-nation moderne, qui est étranger à l'idéal de l'action (p.98).



La relation qu'esquisse Arendt entre la fabrication et la pensée platonicienne dénote une posture anti-platonicienne dont on ne trouve pas d'équivalent dans les lectures d'Eric Voegelin et Leo Strauss. Voegelin envisage toute la pensée de Platon comme un «effort miraculeux pour restaurer l'ordre de la civilisation hellénique à travers l'amour de la sagesse», plutôt que comme une «philosophie» ou une «doctrine»<sup>5</sup>. En cela, il rejoint la perspective de Strauss, qui trouve bien évidemment chez Platon une conception hiérarchique de la politique à laquelle il est lui-même sympathique<sup>6</sup>. Strauss attire en outre l'attention sur la forme des écrits platoniciens, dont le contenu est susceptible de s'adresser à différents individus et de façon variée<sup>7</sup>.

Envisager la *poiesis* telle que définie dans *The Human Condition* est indispensable afin de bien en situer les applications politiques. C'est ce livre, avec *The Life of the Mind*, qui formera la base de ce chapitre, mais nous y ajouterons plusieurs essais tels que «What is authority ?» ou «The Concept of history», d'articles et d'ébauches des années 1950 qui s'intéressent tout particulièrement à notre tradition de pensée. Les notes de travail du *Journal de pensée* aideront à mieux saisir les implications politiques de la pensée de la fabrication, et à comprendre comment et pourquoi Arendt a façonné ce concept et l'a accolé à la pensée de Platon. Ces notes révèlent en outre que le thème de la fabrication a été réfléchi simultanément à partir de Platon et de Marx. Si leurs réflexions, bien que fort différentes et éloignées dans le temps, seraient apparentées, c'est parce que le premier incarne l'origine de notre tradition de pensée politique, tandis que le second en est le point terminal : ils s'inscriraient ainsi dans un même cadre conceptuel. Le procès de Marx, qu'Arendt amorce après *The Origins of Totalitarianism*, se superpose et se confond par moments avec celui qu'elle tente à Platon à travers ce même thème. L'article «The Ex-Communist», publié en 1953, recoupe le contenu des notes de travail. Enfin, un rapprochement entre les propos d'Arendt et certains écrits de Heidegger sera essentiel à notre analyse, car la «métaphysique de la production», l'un des piliers de la critique

---

<sup>5</sup> Voegelin, E., 1957. *Order and history. Volume 3. Plato and Aristotle, s. l.*, p.5.

<sup>6</sup> Cf. Chapitre 7.

<sup>7</sup> Strauss, L., 1964. *The City and man*, Chicago - Londres, pp.52-53.

heideggérienne de la pensée de Platon — critique qu'il croit fonder sur Aristote — a eu une certaine influence chez son ancienne élève<sup>8</sup>.

### **La fabrication : de la vie active à la politique platonicienne**

Rappelons que c'est afin de revaloriser la politique, qui a perdu son statut d'activité la plus digne de la vie humaine au commencement de notre tradition, lorsque Platon et Aristote ont clamé la supériorité de la contemplation sur l'action, qu'Arendt entreprend de distinguer et de définir les activités constitutives de la vie active dans *The Human Condition*, puis d'exposer leur signification politique (cf. *HC*, p.78). Elle estime que les questions relatives à la production et à la reproduction, qui relèvent respectivement de l'œuvre et du labeur<sup>9</sup>, ont été associées au politique au point de devenir son unique objet. Les Grecs eux-mêmes, qui exécraient tout travail, éprouvaient bien des difficultés à distinguer ces activités, mais les modernes ne les ont pas mieux définies : ils ont plutôt renversé l'ancien mépris en célébrant le labeur.

Le labeur concerne le processus biologique du corps humain, tout ce qui lui est vital, et qui doit être recommencé sans fin. Ses produits sont éphémères, puisqu'ils disparaissent dans la consommation, essentielle au cycle biologique et donc, à la conduite même du labeur. Il est la seule activité qui implique une absence complète du monde, car dans celle-ci, le corps humain est «ramené sur lui-même», il n'est mû que par la survie (*HC*, p.115). Autrefois relégué à la maisonnée, le labeur, à l'époque moderne, a pu croître exponentiellement, jusqu'à reconfigurer le domaine public, sous l'effet de l'émergence du «social». Désormais, les activités qui assurent le maintien du processus vital relèvent de l'organisation publique (cf. *HC*, p.101). Cette prise d'importance du labeur s'est traduite par une augmentation de la production et une division du travail très raffinée. Parce que

---

<sup>8</sup> Stanley Rosen, qui a consacré un ouvrage à la question de la «production platonicienne», dans lequel il analyse et critique cette notion de la pensée heideggérienne, souligne qu'Aristote est plus responsable que ne l'est Platon de la «métaphysique de la production» (Rosen, S., 2005. *La production platonicienne. Thème et variations*, Patard, E., trad., Paris, pp.20 ; 25).

<sup>9</sup> Certains éléments de définition sur le labeur ont été présentés au Chapitre 7, dans la section sur la sphère privée, en particulier dans les notes.

le labeur s'effectue au moyen du corps, la perception d'un lien étroit entre labeur et production de la richesse a consacré, dans le monde moderne, le «triomphe du corps», de l'intériorité, de la «sensation» (en place de la communication), qui suscitent l'isolement face au monde (cf. *HC*, pp.112-113). L'automatisation réduit l'effort requis par le labeur, et laissera progressivement du temps libre à ceux qui s'y adonnent. Mais *animal laborans* choisit de s'absorber dans la consommation plutôt que se consacrer à la politique, et la voracité de ses appétits s'accroît au rythme de l'augmentation de ses périodes de loisir (*HC*, pp.117-118 ; 131 ; 133)<sup>10</sup>.

L'œuvre procure aux humains un «monde artificiel de choses», elle fabrique des objets durables qui sont utilisés plutôt que consommés (cf. *HC*, pp.7-9)<sup>11</sup>. Ses produits sont «des parties du monde», ils lui confèrent permanence, durabilité et objectivité (cf. *HC*, pp.94 ; 136-137). C'est uniquement en ce sens que l'œuvre est liée au monde, envisagé comme espace relationnel : elle lui procure un cadre stable, matériel. Mais elle ne saurait, d'elle-même, générer de liens entre les hommes, c'est le privilège exclusif de l'action<sup>12</sup>. L'œuvre s'insère entre un commencement et une fin, et sollicite l'activité des mains plutôt que du corps (*HC*, p.80). L'activité de l'artisan ou d'*homo faber* est suscitée par quelque chose qui lui est extérieur — contrairement au labeur, qui est requis par le processus vital qui anime *animal laborans* —, car la fabrication s'effectue en suivant un modèle donné, qui existe avant l'exécution du travail et subsiste après achèvement. Le modèle peut se prêter à la multiplication et à la répétition, il est permanent, puisqu'il survit à tous les objets d'usage dont il guide la fabrication (*HC*, pp.142-143). Ainsi, la *poiesis* implique un agir

---

<sup>10</sup> Cette victoire du labeur à l'âge moderne est aussi imputable à des déviations et des variations qu'a subies la mentalité d'*homo faber*, laquelle a longtemps régné en maître dans les sociétés. Le processus de fabrication est devenu plus important que la chose fabriquée, l'intérêt basculant de plus en plus du «quoi» vers le «comment» (*HC*, p.307).

<sup>11</sup> La destruction des produits d'usage issus de l'œuvre ne survient que de manière accidentelle (*HC*, p.138).

<sup>12</sup> Arendt souligne qu'*homo faber*, qui travaille seul, demeure lié à l'espace d'apparence de plusieurs manières : il s'insère dans un domaine public à lui, une fois son produit réalisé. Mais ce domaine n'est pas autonome, il demeure limité à l'échange (*HC*, pp.160 ; 162 ; 212). De plus, ce n'est pas le désir d'être avec les autres qui pousse *homo faber* vers le marché d'échange, mais bien son envie de produits. Son mode d'être avec les autres ne saurait donc être politique. Cf. également *HC*, p.209.

qui, loin d'être spontané, relève de la simple exécution. Nous commençons à entrevoir comment elle peut devenir l'envers de la politique de l'action chez Arendt.

Pour illustrer la particularité de l'œuvre en regard du labeur, elle décrit le travail de l'artisan dans *The Human Condition* (pp.140-144) en se référant à l'analogie de la fabrication du lit présentée au Livre X de la *République* (cf. Annexe B), qu'elle lie aux Idées platoniciennes. Un exposé similaire est proposé dans l'essai «What is authority ? », et certains points de ces présentations sont rappelés dans son dernier ouvrage, *The Life of the mind* (LM, p.104)<sup>13</sup>. Soulignons que l'analogie de l'artisan s'impose comme matière à cogitation dès le début des années 1950, comme en témoignent les notes de travail du *Journal de pensée*<sup>14</sup>. Certains commentaires précoces portent sur le Livre X de la *République*, mais Arendt relève aussi des occurrences de cette analogie dans les dialogues le *Cratyle* et le *Gorgias*<sup>15</sup> — qui ne sont pas cités dans les écrits publiés en lien avec ce

---

<sup>13</sup> Platon n'est pas mentionné directement, mais le propos ne laisse aucun doute : «(...) *idea* or *eidos* is the shape or blueprint the craftsman must have in front of his mind's eye before he begins his work – an image that survives both the fabrication process and the fabricated object and can serve as model again and again, thus taking on an everlastingness that fits it for eternity in the sky of ideas. (...) as the craftsman's mental image directs his hand in fabrication and is the measurement of the object's success or failure, so all materially and sensorily given data in the world of appearances relate to and are evaluated according to an invisible pattern, localized in the sky of ideas» (LM, p.104). De plus, si le recours au passage du Livre X dénote bel et bien une influence heideggérienne, particulièrement marquée durant les années 1950, celle-ci connaît une seconde phase, plus complexe, durant les dernières années de la vie de Hannah Arendt, qui se manifeste notamment dans *The Life of the mind* (cf. Chapitre 3).

<sup>14</sup> La note la plus précoce sur le sujet, qui ne mentionne ni Platon, ni Marx (auquel est aussi affublé une pensée de la fabrication), a été rédigée en juillet 1950 (*JPI*, I, 5, juillet 1950, pp.22-23).

<sup>15</sup> Dans le *Cratyle* (389b), le modèle (l'*eidos*) qui guide l'artisan est la forme de navette plutôt que le lit (*JPI*, XVI, 14, juin 1953, p.415). Dans ce dialogue, l'analogie vise à comprendre ce que le législateur, un «fabricant de noms», a en vue lorsqu'il établit des noms. Soulignons qu'Arendt ne relève pas le passage précédent, où le législateur est décrit comme un artisan (389a), uniquement la question qui concerne ce que menuisier a en vue lorsqu'il fait la navette. Dans le passage qui suit (389b), il est question de la «forme de la navette», de la navette en soi, qu'elle aurait pu utiliser pour démontrer que le modèle transcendant s'impose aux choses matérielles, mais elle ne s'y attarde pas. Dans le passage du *Cratyle* indiqué par Arendt, Socrate dit : «Eh bien alors Hermogène, établir un nom n'est pas l'œuvre de n'importe qui, mais celle d'un fabricant de noms en quelque sorte. Voilà ce qu'est, semble-t-il, le législateur — de fait, l'espèce d'artisan la plus rare au monde». Il poursuit : «(...) qu'est-ce que le législateur a en vue lorsqu'il établit les noms ? Mais reviens aux exemples précédents. Qu'est-ce que le menuisier a en vue quand il fait la navette ? N'est-ce pas quelque chose qui soit naturellement fait pour passer la trame ?» (389a) «Mieux, si la navette se brise pendant la fabrication, aura-t-il en vue la navette brisée, ou cette forme qu'il

thème — : ceci suggère que la figure de l'artisan a été essentielle dans la réflexion sur la pensée politique de Platon telle qu'elle figure dans l'œuvre publiée. Le Livre X de la *République* est également le point de départ de la «métaphysique de la production» chez Heidegger, qui sera considérée dans la dernière section du présent chapitre. Si celui-ci envisage d'abord l'Être et la vérité comme «pleine présence de ce qui est pleinement et toujours», il développera une conception de l'Être comme «avoir-été-produit», sous l'influence du modèle de l'artisan<sup>16</sup>.

Considérons d'abord une note de travail de 1950 au *Journal de pensée*, qui expose la nature du gouffre qui sépare la fabrication et l'action, et préfigure le rôle «théorique» que tiendra l'analogie de l'artisan dans les écrits publiés (*JPI*, I, 5, juil. 1950, p.22). Arendt écrit que la fabrication est une activité partielle, tandis que l'action, tout comme la pensée, est «la vie même». Si la fabrication est partielle, il s'ensuit que «l'artisan n'est que partiel», qu'il n'existe qu'en tant que menuisier, qu'en vertu de l'insertion de la table dans le monde. D'une part, si nous envisageons les choses en nous référant au cadre interprétatif proposé dans *The Human Condition*, une activité incomplète ne saurait être le lieu de l'excellence humaine, qui requiert le plein déploiement des capacités humaines — liées à la pluralité et à la révélation de l'identité de l'individu — : ceci ne se produit que dans l'action. L'artisan est d'ores et déjà pressenti pour incarner l'envers de l'homme d'action, son activité est aux antipodes de la politique authentique. Soulignons que le contraste entre activité complète et incomplète, qui ne pas figure pas dans les textes

---

avait précisément en vue quand il fabriquait celle qu'il a brisée ?» Hermogène répond : «C'est cette forme-là qu'il aura en vue je crois. Socrate : Par conséquent, ne serions-nous pas tout à fait en droit d'appeler "navette" cette forme qui est navette en soi ?» (*Cratyle*, 389 a-b, in *Platon. Œuvres complètes*, Brisson, L., éd., Dalimier, C., trad., Paris (2008)). Arendt poursuit ses recherches dans le *Gorgias* et s'attarde à un extrait (503 d-e) où elle reconnaît une occurrence de l'*eidōs* comme modèle pour ce qui est produit. Cet *eidōs*, explique-t-elle, est «quelque chose qui ordonne ce qu'on pose et que l'un impose à l'autre», et que l'on ajuste jusqu'à ce que le *pragma* soit exécuté et ordonné. Dans le texte, Socrate pose que l'homme de bien s'exprime toujours en vue du plus grand bien, il parle en «ayant les yeux fixés sur son objectif», ce qui est le cas de tous les artisans. Il recueille les matériaux dont il a besoin pour réaliser son ouvrage, les emploie dans l'ordre voulu par le plan initial, et les force à s'harmoniser les uns aux autres jusqu'à ce qu'ils aient forme une «réalité ordonnée et bien disposée» (*Gorgias*, 504a ; *Platon, Gorgias*, in *Platon. Œuvres complètes*, Brisson, L. éd., Canto-Sperber, M. trad., Paris (2008)). Toutes les références à ce dialogue dans le présent chapitre proviennent de cette édition.

<sup>16</sup> Rosen, S., 2005, pp.7-8.

publiés, pourrait bien s'inspirer d'Aristote. Dans la pensée aristotélicienne, la *poiesis* est une *kinesis*, c'est-à-dire un mouvement qui demeure incomplet tant que sa fin, l'objet fabriqué, n'est pas atteinte. Quant à la *praxis* est elle est une *energeia*, une actualité qui n'est entière et complète qu'au moment de son occurrence : en tant qu'événement ontologique, il ne lui manque rien, même si elle échoue à atteindre la fin est la sienne<sup>17</sup>. Notons que cette parenté aristotélicienne renforce l'hypothèse que la présentation arendtienne trouverait certaines racines chez Heidegger.

Dans *The Human Condition*, Arendt approche l'analogie de l'artisan du Livre X de la *République* selon la méthode qu'elle assigne à Platon : elle amorce la discussion avec des choses pratiques, pour progresser ensuite vers la philosophie, mais la trame philosophique est prise en compte dès le départ. Elle discute du modèle qui guide la fabrication et évoque l'image du lit avant de mentionner explicitement Platon, les Idées, ou l'analogie du Livre X, mais c'est bel et bien à ce point qu'elle veut parvenir. Elle précise d'emblée que la fabrication est guidée par un modèle, qui peut être «contemplé par l'œil de l'esprit», et qu'elle consiste en une réification (*HC*, p.140-141)<sup>18</sup>. Elle ajoute

This quality of permanence in the model or image, of being there before fabrication starts and remaining after it has come to an end, surviving all the possible use objects it continues to help into existence, had a powerful influence on Plato's doctrine of eternal ideas. In so far as his teaching was inspired by the word *idea* or *eidos* (shape or form), which he used for the first time in a philosophical context, it rested on experiences in *poiesis* or fabrication, and although Plato used his theory to express quite different and perhaps much more «philosophical» experiences, he never failed to draw his examples from the field of making when he wanted to demonstrate the plausibility of what he was saying. The one eternal idea presiding over a multiple of perishable things derives its plausibility in Plato's teachings from the permanence and oneness of the model according to which many and perishable objects can be made (*HC*, pp.142-143).

---

<sup>17</sup> McCarthy, M.H., 2012, p.149. L'auteur estime que la distinction structurelle entre l'action et la fabrication est une reprise explicite de la position conceptuelle et linguistique d'Aristote, même si Arendt l'accuse d'avoir brouillé la distinction qu'elle a établie elle-même (pp.141-142).

<sup>18</sup> Une présentation fort similaire est proposée dans «What is authority ?» (p.110) ; cet extrait sera commenté plus loin dans le présent chapitre.

Cette association est lourde de conséquences. La doctrine des Idées, qui serait le point d'origine de notre tradition de pensée et le cœur de la pensée platonicienne, aurait été élaborée à partir d'une analogie banale, pratique, celle du travail de l'artisan. L'Idée, «mot clé» de la philosophie platonicienne pour Arendt, serait inspirée de l'artisanat (*HC*, p.225; cf. *JPI*, XVI, 14, juin 1953, p.415)<sup>19</sup>. Or, cette affirmation ne va pas sans difficultés, car le Livre X et l'analogie de l'artisan sont souvent contestés en tant que témoignages valides sur les Idées : le débat sévit toujours dans la recherche récente<sup>20</sup>. Chez Arendt, cette appropriation répond à une intention théorique : elle lui permet d'accuser davantage l'affront de Platon à la grandeur et à la virtuosité qu'elle prête à

---

<sup>19</sup> Dans le *Journal de pensée*, Arendt écrit que la doctrine platonicienne des Idées découle de deux définitions fondamentales, probablement très précoces, qui n'impliquent pas la transcendance. Il s'agit d'abord de l'Un, l'image (*eidos*), qui est l'apparence qui guide le *poiein* du grand nombre. Ensuite, du «Même», qui permet de «distinguer et trancher au sein du *prattein*». Arendt semble avoir en tête la «conformité». Le premier concept est devenu déterminant pour la philosophie de Platon, et le second pour sa doctrine politique (*JPI*, XVI, 14, juin 1953, p.415).

<sup>20</sup> Il n'est pas possible de relever ici les positions qui ont ponctué la longue tradition d'interprétation des textes platoniciens. Nous ne bornerons à résumer quelques points de vue récents. Julia Annas figure au nombre de ceux qui doutent de la pertinence du Livre X de la *République* pour aborder la question des Idées. D'abord, ce passage n'est pas cohérent avec l'argument du reste du dialogue. Ensuite, il retire au philosophe l'exclusivité de la contemplation des Idées, qui sont présentées comme des termes généraux appliqués à des objets particuliers : ceci favorise la suggestion que les Idées seraient fabriquées. Aussi, la création par le dieu a pu n'être évoquée que pour les besoins de l'analogie, non pour des raisons théoriques. Enfin, la séparation stricte des Idées et des artefacts ne fait plus de sens si les objets sensibles participent à celles-ci. Annas souligne que ce que l'on peut saisir uniquement par l'esprit n'est pas de même qualité que ce que l'on peut reconnaître par le regard. C'est la lecture aristotélicienne qui a popularisé la vision selon laquelle fabriquer un artefact consiste à incarner une forme dans certains matériaux (Annas, J., 1981. *An introduction to Plato's Republic*, Oxford - Toronto, pp.227- 230 ; 236-237). C.D.C. Reeve abonde dans le même sens. L'artisan ne contemplerait pas l'Idée, mais une «interprétation» de celle-ci, proposée par le roi-philosophe, qui est seul à avoir accès aux Idées (Cf. Reeve, C.D.C., 2006. *Philosopher-kings. The argument of Plato's Republic*, Princeton, p.86). En revanche, pour G. Klosko, le Livre X est un témoignage valide et important sur les Idées, bien qu'il estime que la présentation de Platon manque de rigueur. Il envisage la fonction du roi-philosophe à la manière de l'artisan, qui utilise l'Idée comme modèle, comme Arendt (Klosko, G., 1986. *The Development of Plato's political theory*, New York - Londres, pp.82 ; 160). Malcom Schofield adopte aussi cette position et rapproche le Livre X d'un passage du Livre VI de la *République* (501a-b), où Socrate compare le philosophe à l'artiste-peintre : il esquisse la cité selon le modèle divin. En cours de travail, il regarde vers «ce qui est juste par nature comme vers ce qui est beau et modéré, et vers tout ce qui est du même genre» (Cf. Schofield, M., 2006. *Plato*, Oxford - New York, p.163). Précisons que le passage en question suggère que le travail ne s'effectue pas comme une copie, il incorpore différents éléments. Il diffère du Livre X au moins sur cet aspect. L'expertise pratique se combine ici à la connaissance de la vérité morale.

l'activité politique<sup>21</sup>, et d'amplifier la banalisation et le mépris du politique chez celui-ci. Sallis a récemment critiqué la conviction arendtienne que la *poiesis* serait centrale dans la pensée politique platonicienne<sup>22</sup>. Arendt reconnaît toutefois, bien que discrètement — dans une note — la primauté de l'origine philosophique des Idées (*HC*, p.143, note 7)<sup>23</sup>. La discussion sur la relation entre la fabrication et la philosophie, qui concerne étroitement le politique, sera analysée plus loin. Nous nous intéresserons d'abord aux implications politiques de la présentation de l'analogie de l'artisan chez Arendt.

Dans la citation précédente, Arendt utilise un cadre interprétatif qu'elle applique à de nombreuses reprises à la pensée platonicienne, celui de l'Un et du multiple. Cette

---

<sup>21</sup> Cf. Chapitre 7.

<sup>22</sup> Ce thème fait l'objet d'un chapitre de l'ouvrage de Sallis, *Platonic legacies*, dans lequel il critique certains aspects de la réception contemporaine de Platon. Dans ce chapitre, il critique l'importance qui a pu être accordée à la *poiesis*, et il prend pour point de départ la lecture d'Arendt, qu'il réfute longuement à partir d'une interprétation minutieuse des textes de Platon. Il estime que la présentation arendtienne est discordante quant au texte du Livre X, où la *poiesis* n'a pas le caractère hégémonique qu'elle lui prête. Cette critique se fonde sur deux arguments principaux : d'abord, dans le Livre X, l'usage prime sur la fabrication. Ensuite, la fabrication dépend d'abord de l'utilisateur plutôt de l'artisan. Dans la présentation des trois *technai* dans *République*, 601d-e, c'est l'usage prime sur la fabrication. L'extrait montre aussi que la fabrication est déterminée, limitée par un certain savoir, qui est extérieur à cette sphère. La *poiesis* est soumise à une vision qui ne peut provenir que de l'utilisateur, non de l'artisan (par exemple, quant aux flûtes, le joueur de flûte va assurément indiquer à l'artisan quelles sont les flûtes les plus mieux adaptées à l'usage, quels sont les qualités et les défauts de celles qui ont été fabriquées, et préciser comment elles devraient être faites). Ainsi, la fabrication se référerait en premier lieu à l'utilisateur, non au fabricant. Ce serait l'usager qui définit le paradigme, et la situation se complique encore du fait que dans la fabrication, il se produit un dédoublement des formes de connaissance opératoires. Chaque artisan (*technitès*) est à la fois fabricant et usager, car il utilise parfois un objet afin de fabriquer autre chose, comme le joueur de flûte utilise la flûte pour faire de la musique. Dans ce cas, il doit posséder à la fois la connaissance de ce qui doit être fabriqué, des chansons qui doivent être jouées, et avoir acquis, par la pratique de sa *techne*, la «vision» qui doit être communiquée à l'artisan — lequel se situe sous lui dans la hiérarchie —, qui est la connaissance de la manière dont les flûtes doivent être fabriquées. Ainsi, l'ordre de relation entre les trois *technai* (celle qui utilise l'objet, celle qui la fabrique, puis celle qui l'imite) limiterait grandement la *poiesis*. Celle-ci, d'ailleurs, n'est pas seulement interrompue et limitée par l'action : elle est continuellement restreinte par une forme de nécessité, la «cause errante», *chora*, qui intervient dans un type de discours qui porte sur la similitude, les images, le *eikos logos* (ce discours, la «chorologie», intervient vers le milieu du *Timée*, notamment dans le récit de Timée sur la fabrication (*poiesis*) du cosmos (cf. pp.31-35 sq. sur cette notion)). Comment la pensée politique de Platon pourrait avoir les effets que lui prête Arendt si la *poiesis* est beaucoup plus limitée qu'elle ne l'affirme, demande l'auteur ? (pp.28-30). Il invoque encore un exemple qui témoigne de la limitation de la *poiesis* chez Platon, tiré du *Timée* (Sallis, J., 2004, *Platonic legacies*, Albany, pp.35-39).

<sup>23</sup> Cf. Chapitre 5.



opposition est inhérente au statut de la fabrication en regard de l'action : la première est solitaire et la seconde est plurielle<sup>24</sup>, mais cette pluralité, chez Arendt, ménage une place essentielle à l'exaltation du caractère particulier de chacun. Dans l'affirmation que chez Platon, l'Idée gouverne sur une multitude de choses périssables, à la manière du modèle quant aux objets fabriqués à son image, se trouve la suggestion qu'il nie la pluralité au profit de l'idée unique, «totalisante», et qu'il anéantit, par le fait même, la particularité de chaque chose, de chaque individu. Platon prend le parti de l'Un contre le multiple, précisait-elle déjà dans une note de 1953 (cf. *JPI*, XVI, 14, juin 1953, p.416). C'est dans la droite ligne de ce raisonnement qu'elle écrit, dans *The Human Condition*, que c'est au prix de la pluralité que Platon a souhaité conférer aux affaires humaines la solidité inhérente à la fabrication, et que c'est en lien avec la théorie des Idées que cette tendance est la plus manifeste (*HC*, pp.224-225 ; cf. *JPI*, X, 10, août 1952, p.262)<sup>25</sup>.

L'imposition de la logique de la fabrication en politique serait à l'origine de la ténacité particulière, dans notre tradition de pensée, des rapports de commandement et d'obéissance et de la distinction dirigeants-dirigés (cf. *Authority*, p.110), qui affirment le règne de l'Un, anéantissent la pluralité, et nient, par extension, l'individu particulier. La domination repose sur la connaissance, précise Arendt : la première étape de la

---

<sup>24</sup> McCarthy note qu'il existe une tension entre les conditions dans lesquelles l'objet est fabriqué, qui est la solitude, et le fait que cet objet sera par la suite exposé au regard public (McCarthy, M.H., 2012, p.98).

<sup>25</sup> Dans la note mentionnée, Arendt effectue un lien entre le travail de l'artisan et l'Idée comme modèle à partir du Livre X de la *République*. Elle écrit que l'*eidos* est l'«un» qui permet de désigner des choses nombreuses. Elle hésite cependant quant à déterminer ce qu'est l'*eidos* : la réalité, la vérité ou le nom ? (*JPI*, X, 10, août 1952, p.262). Le texte dit : «Nous avons, en effet, l'habitude de poser en quelque sorte une forme unique, chaque fois, pour chaque ensemble de choses multiples auxquelles nous attribuons le même nom» (*République*, 596a). Elle note que c'est avec les yeux fixés sur l'Un que l'artisan «compose les nombreuses choses». Ainsi, le *demiourgos* fabrique toutes choses, non seulement la terre et le ciel, mais aussi les instruments, les dieux et les *eide* de tout ce qui existe (elle se réfère à *République*, 596c). Elle en tire des conséquences pour l'homme : «Il ne reste plus dès lors à l'homme qu'à toujours reproduire l'Un», selon un procédé qu'elle qualifie de *mimesis*. Ce processus implique qu'à chaque reproduction, «on perd un peu de réalité», identifiée à la vérité, ce qui serait une erreur. «Étant donné que n'importe quel lit n'est jamais le lit, il est 1) encore moins véritablement lit et 2) il disparaît, c'est-à-dire qu'il a encore moins de réalité. C'est ici que se trouve la racine de l'identification occidentale entre Être et Vérité» (*JPI*, X, 10, août 1952, p.262). L'édition de la *République* utilisée dans le présent chapitre est la suivante : Platon. *La République*, Leroux, G. trad, Paris, 2<sup>e</sup> éd. 2004 (2002).

fabrication, la perception du modèle, correspond au savoir, tandis que l'organisation des moyens et l'exécution désignent l'agir (cf. *HC*, pp.225 ; 229). Nous retrouvons ici le couple *archein* - *prattein*, dont l'importance serait centrale dans la politique platonicienne, et qui fait échec à l'action conduite de concert avec les pairs (cf. Chapitre 7).

L'artisan serait l'*alter ego* du dirigeant qui souhaite limiter les impacts de l'action en exerçant sa «souveraineté», au détriment de la pluralité. Soulignons que le concept de souveraineté n'apparaît guère dans l'œuvre arendtienne, mais il est bien présent dans les notes de travail, qui exposent — peut-être plus clairement que les écrits publiés — comment Arendt envisage l'élimination de la pluralité par la politique de la fabrication (cf. *JPI*, IV, 1, mai 1951, p.100). Même dans ses notes, elle ne définit pas ouvertement ce qu'elle entend par le terme «souveraineté», mais la teneur de ses commentaires indique qu'elle l'apparente à un pouvoir contraignant, qui contrôle et limite l'agir politique<sup>26</sup>. La souveraineté peut être l'apanage d'un seul individu, qui contrôle le plan qu'il élabore et qui, à la manière de l'artisan, a la possibilité de modifier ou de détruire le produit fabriqué (cf. *JPI*, III, 9, mars 1951, p.77) : cette éventualité est retenue dans les écrits publiés (cf. *HC*, p.144). Si l'action fait obstacle à la souveraineté, c'est d'abord parce qu'elle n'a pas de fin déterminée qui lui permettrait de prendre son autonomie par rapport à l'homme qui agit (*JPI*, I, 5, juil. 1950, p.22)<sup>27</sup>. La description des entraves imposées par l'action préfigure certains «revers de l'action» présentés dans *The Human Condition*<sup>28</sup>, qui auraient conduit Platon à renier cette composante essentielle de la politique. D'abord, écrit Arendt dans une note, l'action fait obstacle à la souveraineté parce qu'elle échappe à l'ascendant exclusif de celui qui l'initie, suscitant la multiplication des acteurs. Ensuite, on ne peut ni l'appréhender complètement, ni anticiper son développement — c'est aussi le cas des actions initiées par les pairs — ni tenter de contrôler les actions des autres, au risque de leur faire violence. Si ces restrictions affirment la liberté individuelle, elles

---

<sup>26</sup> Sur la méfiance d'Arendt envers le concept de souveraineté, cf. Abensour, M., 2007, pp.955-981.

<sup>27</sup> Arendt dénonce la souveraineté dans des termes similaires dans d'autres notices également, cf. *JPI*, XII, 16, déc. 1952, p.308 ; XII, 19, décembre 1952, pp.309-311.

<sup>28</sup> Cf. Chapitre 7.

limitent la possibilité, pour chacun, de diriger sa propre action, qui interfère avec les actions des pairs et se voit restreinte par celles-ci. Contrairement à la liberté de l'action, la «liberté» de la fabrication n'entre pas en conflit avec l'action productrice des autres. C'est pourquoi la fabrication, et l'isolement qu'elle implique, demeure le modèle selon lequel est interprété toutes choses : elle conduit irrémédiablement à la tyrannie, conclut Arendt (*JPI*, IV, 1, mai 1951, p.100).

Le rôle politique de la fabrication tiendrait d'abord à sa «solidité» et sa prévisibilité. Ainsi, pose Arendt dans *The Human Condition*, Platon et Aristote, bien qu'ils n'estimaient pas les artisans dignes de recevoir la citoyenneté, ont proposé de traiter les affaires politiques et de gouverner les collectivités selon le mode de la fabrication. Il s'agissait d'insérer dans le réseau des relations humaines les catégories plus fiables et solides propres aux activités avec lesquelles nous confrontons la nature et construisons le monde de l'artifice humain (*HC*, p.230)<sup>29</sup>. S'ils ont érigé les actes de légiférer et d'exécuter des décisions par vote au titre d'activités politiques les plus légitimes — vision à laquelle Arendt s'oppose —, c'est parce qu'à travers celles-ci, les hommes agissent comme des artisans. Le résultat de leur action est un produit tangible, son processus a une fin

---

<sup>29</sup> Pour Brunkhorst, ceci implique que chez Arendt, *poiesis* et *praxis* seraient interdépendantes, bien qu'elle ne l'admette pas (vraisemblablement pour maintenir intactes ses catégories). L'action, précise-t-il, a besoin du cadre matériel issu de la *poiesis* pour se déployer (Brunkhorst, H., 2005. «Equality and elitism in Arendt», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), pp.182-183). Cf. également McCarthy, M.H., 2012, p.100 ; Waldron, J., 2005. «Arendt's constitutional politics», dans le même volume, pp.203-204. Waldron souligne que cet aspect de la politique arendtienne a été largement passé sous silence, car il demeure discret en regard de l'appel à l'action. Il précise que ce cadre peut s'incarner dans la constitution. L'action, bien sûr, n'est pas réductible à la *poiesis*, car *homo faber* n'est pleinement humain que dans la mesure où il peut devenir un acteur politique, qui parle, délibère et agit avec les autres. (Pour employer les catégories arendtiennes, nous pourrions dire que la *poiesis* est un moyen en vue d'une fin plus élevée). Le lien soutenu entre *poiesis* et *praxis* est aussi reconnu par Jacques Taminiaux, qui précise que la hiérarchie des activités humaines chez Arendt est articulée autour de leur relation à la «phénoménalité», c'est-à-dire, au fait d'apparaître. Par exemple, les objets d'art, issus de la fabrication, en tant qu'ils sont uniques, incarnent la permanence et la phénoménalité du monde. Ce pouvoir de durabilité et de manifestation est précisément imputable à leur capacité d'accueillir la *praxis*. La *poiesis* est donc supérieure au labeur, qui menace sans cesse cette permanence, et qui n'a aucun lien avec l'apparaître (Taminiaux, J., 1996. «*Bios politikos* and *bios theoretikos* in the phenomenology of Hannah Arendt», in *International journal of philosophical studies*, 4, 2, pp.217-218).

clairement reconnaissable : les affaires humaines n'en paraissent que plus stables (HC, pp.194-195)<sup>30</sup>.

La fabrication permet aussi de contenir les effets de l'action et d'annuler son caractère irréversible. Les résultats de l'action sont souvent hasardeux et ses conséquences, inattendues (HC, pp.191 ; 220). En revanche, la fabrication, tout comme l'agir politique chez Platon, implique que le début et la fin de l'agir sont déterminés à l'avance : ceci permet de planifier et limiter ses répercussions (HC, p.143 ; p.192). Avec la fabrication, déterminer le sens de l'action, qui se révèle habituellement à posteriori, n'est plus un problème<sup>31</sup>. De plus, si l'action est irréversible, *homo faber* demeure «maître de lui-même et de ses actes», car toute chose faite de main humaine peut être détruite (HC, p.144). Ce serait la mentalité d'*homo faber* qui se profilerait derrière la dénonciation des traits principaux de la politique authentique, la parole et l'action, qui paraissent futiles à Platon. Ainsi, toutes les tentatives de contourner les écueils de l'action, si fréquentes jusqu'à l'âge moderne, pourraient être reconduites à un même cas de figure : elles mettent de l'avant une activité dans laquelle c'est l'homme au singulier, isolé des autres, qui demeure maître de ses gestes du début à la fin (HC, p.220). Depuis Platon, les affaires publiques apparaissent comme des moyens en vue de fins plus élevées, qui leur sont extérieures (HC, p.208) : s'agissant du philosophe, la fin ultime est la contemplation.

---

<sup>30</sup> Les lois chez Arendt sont envisagées à partir d'extraits du *Criton* (50e-51b). Cf. commentaires du Chapitre 7. Rappelons qu'elle estime que la loi ne résulte pas d'un accord commun ou de l'action de concert des citoyens. Le législateur devait accomplir son travail avant que l'activité politique puisse débiter. Il n'était pas citoyen — condition essentielle à la participation politique — et était considéré au même titre qu'un architecte ou un artisan. Ainsi, si le fait de légiférer est «pré-politique», les lois ne sont pas le produit de l'action, elle ne peuvent être issues que de la fabrication (HC, p.194 ; Introduction, p.181).

<sup>31</sup> C'est de nouveau l'image de l'artisan qui est déployée pour illustrer la différence entre la fabrication et l'action, dont le sens ne se révèle qu'à posteriori : «In contradistinction to fabrication, where the light by which to judge the finished product is provided by the image or model perceived beforehand by the craftsman's eye, the light that illuminates processes of action, and therefore all historical processes, appears only at their end, frequently when all the participants are dead. Action reveals itself only to the storyteller, that is, to the backward glance of the historian» (...). (HC, p.192) Dans l'essai «The concept of history», Arendt utilise d'ailleurs la terminologie de la *praxis* et de la *poiesis* pour décrire la réification de l'action qu'effectue le récit. Celui-ci «traduit» la première, qui va de pair avec la *lexis*, en une sorte de *poiesis* ou de fabrication, qui devient éventuellement le mot écrit (History, p.45).

L'analogie de l'artisan et de l'Idée du lit du Livre X de la *République* est utilisée pour expliquer la traduction pratique des Idées par le philosophe au retour dans la caverne dans l'essai «What is authority ?» :

For the transformation of the ideas into measures, Plato is helped by an analogy from practical life, where it appears that all arts and crafts are also guided by «ideas», that is, by the «shapes» of objects, visualized by the inner eye of the craftsman, who then reproduces them in reality through imitation. This analogy enables him to understand the transcendent character of the ideas in the same manner as he does the transcendent existence of the model, which lies beyond the fabrication process it guides and therefore can eventually become the standard of its success or failure. The ideas become the unwavering, «absolute» standards for political and moral behavior in the same sense that the «idea» of a bed in general is the standard for making and judging the fitness of all particular manufactured beds» (Authority, p.110).

Arendt se réfère ici à *République* 596b, où l'artisan fabrique un objet, par exemple, le lit ou la table avec son regard tourné vers la forme. Soulignons que dans ses écrits, elle présente le rôle politique de l'Idée sous deux aspects distincts — qu'elle-même ne différencie pas —, d'abord comme un universel, à partir duquel toutes choses sont ordonnées, ensuite comme un modèle qui dicterait la production : les deux apparaissent successivement dans la citation précédente. L'aspect «productif» des Idées envisagées comme modèles n'intervient que dans un premier temps, lorsque le philosophe les «transforme» en vue de leur application. Or, c'est précisément cette applicabilité des Idées qui est déterminante pour le politique dans le récit arendtien de la dévalorisation du politique chez Platon. «Appliquer» se rattache à la première conception du rôle politique des Idées, car ceci implique d'«ordonner», comme le ferait le philosophe lorsqu'il redescend dans la caverne. Ainsi, ce n'est pas le caractère productif rattaché aux Idées qui apparaît prédominant, mais bien leur rôle «ordonnant». Dans *The Human Condition*, comme dans l'essai sur l'autorité cité précédemment, elle écrit que les balises que procurent les Idées permettent de jauger l'agir politique et la moralité d'une manière similaire à l'artisan, qui juge de l'adéquation des lits fabriqués à l'aune de l'idée du lit

(*HC*, p.226 ; cf. p.143).<sup>32</sup> Il n'est pas impossible que ce soit sous l'influence de Heidegger qu'Arendt ait voulu mettre de l'avant le rôle des Idées comme modèles pour la production en s'appuyant sur l'analogie de l'artisan, bien que ses propres démonstrations montrent que ce n'est pas ce qui est le plus décisif quant au politique : la présentation heideggérienne sera considérée dans la seconde partie de ce chapitre.

Des notes au *Journal de pensée* permettent de mieux comprendre pourquoi Arendt associe la fabrication à la fois à la production et au fait d'ordonner. Dans une première notice (*JPI*, XII, 19, déc. 1952, p.310), elle réfléchit sur la distinction entre *poiesis* et *techne*. La *poiesis* est créative, précise-t-elle, — en pensant vraisemblablement aux arts — parce qu'elle suppose la production de quelque chose de nouveau : une Idée se situe au point de départ de toute *poiesis*. En revanche, la *techne* se résume à «la simple répétition de la *poiesis* originelle et la simple utilisation de forces données et de règles déjà découvertes. Si le commencement original de toute *techne* est la *poiesis*, toute *poiesis* devient également essentielle pour la politique». Dans la *techne*, l'Idée est perdue, précise-t-elle (*JPI*, XII, 19, déc. 1952, p.310)<sup>33</sup>. Cette caractérisation de la *techne* semble correspondre à la conviction arendtienne que toutes choses sont reproduites à partir de l'Idée, qu'elles l'«imitent» — interprétation que ne permet pas le Livre X de la *République*, pour des raisons qui seront exposées prochainement — : c'est de cette manière que les Idées «ordonnent» les affaires humaines. Les choses elles-mêmes n'ont besoin d'aucune norme, d'aucun *metron*, mais ce ne serait pas le cas des affaires humaines chez Platon. La prise en compte du politique a altéré les questions philosophiques, l'Idée est devenue la norme qui permet de mesurer toutes choses (*JPI*, XIX, 43, février 1954, pp.511-512), et la fabrication procède en mesurant (*JPI*, XIV, 28, avril 1953, p.369). Mesurer, appliquer une norme, se rapporte au caractère ordonnant des Idées. C'est ainsi

---

<sup>32</sup> Arendt, dans ce passage, s'appuie sur une interprétation formulée par Werner Jaeger dans *Paideia*, II, (1945, 416 n.), qui soutient que l'idée selon laquelle il y a un art suprême de la mesure, et que la connaissance de la *phronesis* par le philosophe, qui est l'habileté à mesurer, parcourt toute l'œuvre de Platon. Arendt nuance cette remarque en spécifiant que cela est vrai seulement pour la philosophie politique de Platon (*HC*, p.226, note 66).

<sup>33</sup> Dans une note de mai 1953, elle écrit quant au travail, qu'envisagé à travers le registre de la fabrication, il se confond avec le maintien de la vie : il devient servile et mute vers une «fabrication productive» (*JPI*, XV, 31, mai 1953, p.396).

qu'elles stabilisent les affaires humaines. Arendt pourra ajouter, en se référant implicitement au Livre X de la *République*, que «la *praxis* est subordonnée à l'Idée du Bien de la même manière que la fabrication du lit est subordonnée à l'Idée du Lit» (*JPI*, XIX, 11, sept. 1953, p.494).

Avant d'approfondir davantage la relation entre fabrication, politique et philosophie, vérifions si le raisonnement selon lequel les choses du monde sont fabriquées par imitation, en regard de l'Idée (cf. Authority, p.110, cité précédemment), trouve un fondement dans le texte platonicien. Chez Platon, l'imitation ne produit que des images, des simulacres : tout le propos du Livre X est tourné vers la démonstration de la distinction entre la fabrication et l'imitation. Arendt cite le texte en laissant dans l'ombre les intentions pourtant clairement énoncées en 595b<sup>34</sup>. Pour expliquer la différence entre la fabrication et l'imitation, le dialogue platonicien décrit «trois artisans», qui se voient chacun associé un type de lit particulier. Le premier, le démiurge, fabrique les choses véritables, ainsi, le lit qui existe par nature (cf. 596c)<sup>35</sup>. Son activité ne peut être confondue avec celle du second, l'artisan manuel, qui fabrique un objet qui serait le lit fabriqué par le menuisier. Quant au troisième, représenté par le peintre, il ne produit que ce qui est apparent (596e), non «ce qui est véritable» : c'est aussi le cas du poète. Le peintre produit le lit peint (597b), qui est une imitation du lit fabriqué, non du «lit qui existe par nature». Or, Arendt ne propose certainement pas que les choses du monde soient de telles représentations. Le dialogue précise encore que tous les artisans peuvent produire, de la même manière, des imitations ou des apparences et qu'il est possible, en outre, de produire le soleil, les astres, la terre, les hommes et toutes choses avec le simple reflet d'un miroir<sup>36</sup> (596d-e). Mais elle semble aussi envisager la figure de l'artisan à la manière du démiurge, qui crée toutes choses. C'est ce qu'indique une note rattachée à l'extrait cité précédemment de «What is authority ?» (p.110), où elle relève un passage du *Timée* (31) dans lequel c'est la figure du démiurge qui façonne l'univers qui intéresse

---

<sup>34</sup> Elle cite à partir de 596a.

<sup>35</sup> «Car ce même artisan manuel est non seulement en mesure de produire tous ces meubles, mais encore produit-il tous les végétaux qui proviennent de la terre, et il façonne tous les êtres vivants — les autres aussi bien que lui-même — et en plus de cela, il fabrique la terre et le ciel, les dieux, et tout ce qui existe dans le ciel, et tout ce qui existe sous terre dans l'Hadès» (*Rép.*, 596c).

<sup>36</sup> Cf. *Rép.*, 597 a ; e ; 598 b-c.

Platon. Elle précise seulement que son activité est réalisée en accord avec un modèle, un *paradeigma*. Si nous acceptons qu'il n'est pas possible de produire matériellement ce qui est contenu dans un modèle transcendant, situé dans un monde séparé, il apparaît que la présentation de l'artisan manuel comme un imitateur, un peintre, qui produirait des copies de ce que fabrique le démiurge, est inadéquate.

En guise de comparaison, soulignons que pour Leo Strauss, concevoir la fabrication comme une imitation serait tout à fait inacceptable. D'une part, il s'oppose à l'hypothèse de la séparation des Idées du monde sensible, qui soulève de nombreuses difficultés<sup>37</sup>. D'autre part, il estime peu plausible qu'il existe une Idée pour toute chose, aussi bien pour les principes que pour les artefacts, ce que semble croire Arendt<sup>38</sup>. Si on suppose que la justice en tant qu'Idée transcende tout ce qui est humain, l'Idée du lit présumerait à son tour qu'il existe un lit parfait sur lequel aucun homme ne pourrait jamais reposer, parce qu'il transcenderait tout ce qui peut être matérialisé<sup>39</sup>. Ainsi, aucun rapport de fabrication, de production de copie, ne serait possible de la manière dont l'envisage Arendt.

Arendt s'intéresse à la figure de l'artisan manuel, confondu avec l'imitateur : ce faisant, le rapprochement qu'elle esquisse — en note — entre l'exposé du *Timée* (31), qui s'intéresse à la figure du démiurge — lequel n'est pas uniquement un «fabricant» —<sup>40</sup> et l'artisan

---

<sup>37</sup> Il n'est pas possible d'exposer ici ces problèmes théoriques. Cf. la discussion générale sur les Idées au Chapitre 5.

<sup>38</sup> Ce point est également débattu dans la littérature critique. Pour un bref survol, cf. Chapitre 5.

<sup>39</sup> Strauss, L., 1964, p.120.

<sup>40</sup> Sallis, qui se réfère au passage 28a du *Timée*, lequel pose que l'univers est «génééré», qu'il n'a pas toujours été, précise que bien que le paradigme de la *poiesis* semble fort dans le discours de Timée, il a certaines limites. Par exemple, dans le dialogue, pour fabriquer le corps du cosmos, le dieu a utilisé tous les éléments, de sorte qu'il ne reste rien qui puisse servir à en fabriquer un autre : il n'y a qu'un cosmos. Mais il précise plus loin que le cosmos est auto-suffisant, et que rien de ce qui le constitue ne peut provenir de l'extérieur, car rien n'existe (33 c-d). Cette inconsistance serait un élément comique, qui servirait à souligner la limite que constitue la relation à l'extérieur, à ce qui est autre (ce serait l'exact parallèle de la cité des artisans, qui est complètement refermée sur elle-même, auto-suffisante, et qui n'entretient aucune relation avec l'extérieur). La seconde limite mise en évidence par l'auteur concerne l'oscillation, dans le discours de Timée, entre le langage de la fabrication et celui de la procréation. Ainsi, celui qui façonne l'univers (*demiourgos*) est appelé à la fois le fabricant (*poietes*) et le père (*pater*) du cosmos. Quant au troisième point, il se rattache au premier. Sallis souligne le fait que la fabrication s'est effectuée à partir des quatre éléments, déjà présents, qui se sont trouvés intégrés dans l'ordre de la *poiesis* depuis l'extérieur. Ils auraient



divin, le fabricant de lits du Livre X de la *République*, n'est pas pertinent. Cependant, Arendt aurait pu relever, dans le *Timée*, d'autres éléments qui lui auraient permis d'appuyer adéquatement sa conviction que la pensée politique de Platon tend vers la fabrication d'un modèle stable et permanent de la cité, qui s'appuie sur des normes et critères fixes afin de «stabiliser les affaires humaines», ou «d'arrêter le changement» — selon l'expression de Karl Popper —, mais elle ne les utilise pas. Dans l'un de ces extraits du dialogue, il est précisé que ce que fabrique le démiurge échappe à la corruption et au devenir, parce qu'il le fait en «posant les yeux sur ce qui reste toujours identique». Le dialogue précise encore que «en prenant pour modèle un objet de ce genre, pour en reproduire les formes et les propriétés, tout ce qu'il réalise en procédant ainsi est nécessairement beau», ce qui ne serait pas le cas si le modèle en question était engendré (28a-b)<sup>41</sup>. Ainsi, le démiurge s'inspire de ce qui est «inchangeant», parce que c'est cela qui peut être saisi par l'intellect (27e-28a). Ce qui est beau correspond à ce qui est éternel et, inversement, ce qui prend pour modèle ce qui change ne peut être beau (28b) : on ne peut l'appréhender que par l'opinion (28c). Sans doute l'univers a-t-il été engendré, mais il l'a été à partir de ce qui est éternel, et non d'après «ce qui devient» (29a)<sup>42</sup>. Il a été façonné de manière à ressembler au plus beau des êtres intelligibles, par celui qui est d'abord nommé le dieu (30a-d), puis le démiurge par la suite (31a). L'univers est un «vivant unique, visible, ayant à l'intérieur de lui tous les vivants qui lui sont apparentés par nature» (31a). Cet extrait, auquel se réfère Arendt, lui fournit le seul élément dont elle a besoin dans «What is authority ?» pour appuyer sa démonstration : il se borne à

---

donc une origine «précosmique». Ceci impose de nouveau une limite à la *poiesis* (Sallis, J., 2004, pp.40-42).

<sup>41</sup> Platon. *Timée*, in *Oeuvres complètes*, Brisson, L. éd. et trad., Paris (2008). Toutes les références à ce dialogue se réfèrent à cette édition.

<sup>42</sup> Il existe deux sortes de modèles, le premier est ce qui est éternel, le second est ce qui appartient au devenir (*Timée*, 29a). «Si notre monde est beau, et si son démiurge est bon, il est évident que le démiurge a fixé ses regards sur ce qui est éternel (...)» (29a). Celui qui a constitué le devenir, c'est-à-dire notre univers, est bon, c'est pourquoi il a souhaité que toutes choses lui soient le plus semblables possible, et parce qu'il voulait qu'il n'y ait, dans la mesure du possible, rien d'imparfait, il a amené tout ce qui était visible du désordre à l'ordre, car c'est tout ce qui est le plus beau, et c'est qui est permis à l'être le meilleur (30a-b). Le dieu, en créant l'univers, suite à «une décision réfléchie», a «mis l'intellect dans l'âme, et l'âme dans le corps», «de façon à réaliser une œuvre qui fut par nature la plus belle et la meilleure possible» (30b) : notre monde est un tel être vivant (30c).

affirmer l'unicité du modèle à partir duquel notre monde a été fabriqué<sup>43</sup>, en regard du «vivant total», qui englobe tous les êtres intelligibles. Mais elle n'a pas saisi l'occasion de souligner que l'univers ainsi envisagé ne connaît pas le changement. Ce constat s'oppose pourtant si parfaitement à sa propre présentation du politique : il fait échec au mouvement, à l'imprévisibilité de l'action.

La figure que décrit Arendt, celle d'un imitateur qui produit des copies des choses réelles, et qui ordonne le monde et les affaires humaines en fonction de celles-ci, s'applique au philosophe. Si celui-ci est l'homologue de l'artisan, c'est d'abord parce que la contemplation du modèle se fait avec les yeux de l'esprit (cf. *HC*, pp.140-141), comme nous l'avons souligné précédemment, car seul l'esprit peut contempler ce qui est éternel, la forme ou l'Idée<sup>44</sup>. La contemplation serait le point de départ à la fois de la *theoria* et de la *poiesis* (*HC*, p.301)<sup>45</sup>, souligne-t-elle en rappelant encore l'analogie du Livre X (cf. *HC*, pp.302-303). La *theoria* et la *poiesis* ont aussi en commun d'être solitaires et d'envisager l'homme au singulier (*Political thought*, p.60)<sup>46</sup>. Mieux, la compatibilité de la philosophie et de la *poiesis* serait si parfaite que le philosophe ne serait nul autre que l'artisan qui a renoncé à la réification et donc à toute activité, parce qu'elle corrompt la permanence et l'excellence du modèle s'offrant à l'esprit humain, afin de participer à l'éternel à travers la contemplation (*HC*, p.302 ; 304)<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> C'est pourquoi il n'y a qu'un, plutôt que plusieurs ciels, qui ont été créés : «il a été engendré seul de son espèce, et il le restera» (31b). Platon expose par la suite comment le monde a été façonné, du feu, de la terre et un liant, l'eau et l'air (cf. 31c-32a-b).

<sup>44</sup> Dans le *Journal de pensée*, Arendt effectue un lien qui n'apparaît guère dans l'œuvre publiée. La pensée qui correspond au faire et qui le guide est l'*episteme*, la science. Elle précise que c'est la science, et non la philosophie, comme le croit Platon, qui a découvert les Idées, qui rendent le «faire» possible (*JPI*, XIII, 19, déc. 1952, p.310).

<sup>45</sup> Dans le *Journal de pensée*, elle note que l'*idea* comme *eidos* est envisagée d'une double manière, d'abord comme «le voir de l'essence qui disparaît» et comme le modèle de la fabrication (*JP2*, XX, 43, pp.695-696).

<sup>46</sup> Les deux conceptions philosophiques de l'homme, d'abord comme *animal rationale*, puis comme *homo faber*, moins habituelle, se caractérisent ainsi (*Tradition thought*, p.60).

<sup>47</sup> Avec la prédominance de la fabrication, la pensée ne serait plus que contemplation, «c'est-à-dire absolutisation de l'élément contemplatif qui précède la fabrication» (*JPI*, XV, 31, mai 1953, p.396).

It is and remains part and parcel of a fabrication process even though it has divorced itself from all work and all doing ; in it, the beholding of the model, which now no longer is to guide any doing, is prolonged and enjoyed for its own sake (*HC*, p.303).

In Plato's philosophy, speechless wonder, the beginning and end of philosophy, together with the philosopher's love for the eternal and the craftsman's desire for permanence and immortality, permeate each other until they are almost indistinguishable. Yet, the very fact that the philosopher's speechless wonder seemed to be an experience reserved for the few, while the craftsmen's contemplative glance was known by many, weighed heavily in favor of a contemplation primarily derived from the experiences of *homo faber* (*HC*, pp.303-304).

Une notice au *Journal de pensée* en 1953 préfigure cette lecture, en greffant la démonstration sur une trame proprement politique. «La politique est une *techne* du gouvernement, ou de la contemplation, qui considère l'Idée plutôt qu'elle ne la «réalise», et par suite la politique n'est que ce que permet la contemplation» (*JPI*, XV, 30, mai 1953, p.396). Arendt n'expose jamais clairement pourquoi elle tisse des liens aussi étroits entre fabrication, politique, et philosophie. Faudrait-il soupçonner une référence oblique à Heidegger ? Comme nous l'exposerons dans la seconde partie de ce chapitre, Heidegger, durant les années 1930, décrit la fondation d'un État comme une *poiesis*. Cette conception, qu'il met de l'avant dans certains cours, est sous-jacente au fameux discours sur le rectorat de 1933, qui appelle à l'union de la politique et de la philosophie au profit du Reich, et s'inspire de motifs issus de la *République* de Platon<sup>48</sup>. Mais la position arendtienne fait aussi écho à celle exprimée par Karl Popper dans *The Open society and its enemies*.

The first and the most important function of the philosopher is that of the city's founder and lawgiver. It is clear why Plato needs a philosopher for this task. If the state is to be a state, then it must be a true copy of the divine Form of the State. But only a philosopher

---

<sup>48</sup> Pour un bref commentaire du discours du rectorat (Heidegger, M., 1933. *L'auto-affirmation de l'université allemande*, 27 mai 1933, Fribourg-en-Brisgau, Gravel, G., trad., s.l. (1982)), cf. Chapitre 4.

who is fully proficient in the highest of sciences, in dialectics, is able to see, and to copy, the heavenly Original<sup>49</sup>.

Chez Popper, toute chose du monde est une copie d'une chose intelligible, et Platon, avec sa théorie des Idées, vise à mettre fin au changement et, par le fait même, à la corruption : il croit à l'État parfait<sup>50</sup>. Or, si l'État doit être une copie de l'Idée de l'État, la fabrication s'avère indispensable. N'est-ce pas parce qu'Arendt partage cette conviction qu'elle multiplie les associations entre fabrication, philosophie et politique ? Son raisonnement évoque tantôt Heidegger, tantôt Popper.

Si l'ascendant de la philosophie sur les affaires humaines s'impose en s'appuyant sur les Idées, il s'effectue selon la logique de la fabrication. Rappelons d'abord que pour Arendt, l'usage des Idées permet une «simplification» de l'acte de gouverner. Elle illustre cette conviction à partir d'une série d'analogies empruntées aux dialogues, qui décriraient le type de domination que les dirigeants exercent sur les dirigés chez Platon. Cette emprise reposerait sur la compétence dans le cas du médecin et du patient, la connaissance en ce qui concerne le sage, une distinction de «nature» quant au berger et au troupeau, ou encore une hiérarchie naturelle, comme celle basée sur l'âge. C'est la première qualité, la compétence — qui nie la capacité politique du grand nombre —<sup>51</sup> qu'Arendt estime déterminante quant au dirigeant. En effet, celui-ci édifie l'État à la manière d'un objet fabriqué.

(...) the statesman is understood to be competent to deal with human affairs in the same sense as the carpenter is competent to make furniture or the physician to heal the sick. Closely connected with this choice of examples and analogies is the element of violence, which is so glaringly evident in Plato's utopian republic and actually constantly defeats his great concern for assuring voluntary obedience, that is, for establishing a sound foundation for what, since the Romans, we call authority (Authority, p.111).

---

<sup>49</sup> Popper, K.R., 1945. *The open society and its enemies. Volume 1. The spell of Plato*, Princeton, 5<sup>e</sup> éd. (1966), p.145.

<sup>50</sup> Cf. Chapitre 5 ; Popper, K.R., 1945, p.21 ; 25-26 ; 36.

<sup>51</sup> Cf. Abensour, M., 2007, p.955.

Le dirigeant s'apparenterait à l'artisan, tandis que la fondation qui procède selon la fabrication impliquerait le recours à la violence : c'est l'une des raisons qui conduit Arendt à dénoncer la politique de la fabrication. La violence est l'envers de la natalité — tout comme la fabrication, puisque la natalité désigne les nouveaux commencements spontanés - prônée dans la politique de l'action (cf. Chapitre 7). Nous exposerons plus loin les liens théoriques entre la fabrication et la violence.

Arendt découvre dans la *République* un passage qui lui permet d'illustrer sa conviction que Platon envisage la fondation d'une cité comme la production d'un artefact, avec le concours des Idées. Soulignons d'emblée que nous rencontrons un cadre interprétatif similaire chez Heidegger<sup>52</sup>. Arendt écrit que dans la *République*, le roi-philosophe applique les Idées au politique à la manière du sculpteur qui fait sa statue, alors que dans les *Lois*, les Idées ne sont plus que des lois qui doivent être exécutées. L'analogie de la fabrication de la statue (*République*, 420) lui permet d'affirmer que l'espace public, chez Platon, est envisagé à la manière d'un objet fabriqué. Ceci permettrait d'éliminer l'élément personnel du gouvernement idéal et de contourner l'une des conditions principales de sa réalisation : la nécessité, pour le dirigeant, de posséder une qualité semi-divine qui puisse le distinguer nettement de ses sujets (cf. *HC*, p.227). Dans le dialogue, la fabrication de la statue est évoquée dans un cadre politique, mais pas dans le sens où l'exploite Arendt. Il n'y est pas question d'expertise artisanale ou politique : Platon met plutôt l'accent sur le principe de l'harmonie, qui doit s'appliquer à la cité. Ainsi aucune partie d'une statue ne devrait recevoir une attention démesurée par rapport aux autres, sous prétexte qu'elle serait plus belle (*République*, 420c-d), parce qu'il ne pourrait en résulter un ensemble harmonieux, de la même manière chacun doit accomplir dans la cité la tâche qui lui est impartie, car c'est la condition de l'harmonie. L'objectif est de rendre heureuse la cité entière (420b-c), plutôt qu'une seule partie de celle-ci. La fabrication est envisagée seulement dans le cas de la statue, par analogie, alors que l'harmonie de la cité n'est jamais présentée dans ce langage, au contraire de la sélection et de la formation des gardiens (421a), qu'Arendt pourtant ne mentionne pas. Elle en vient à tirer de ce passage des conclusions exagérées :

---

<sup>52</sup> Cf. seconde partie du présent chapitre.

Within this frame of reference, the emergence of a utopian political system which could be construed in accordance with a model by somebody who has mastered the techniques of human affairs becomes almost a matter of course ; Plato, who was the first to design a blueprint for the making of political bodies, has remained the inspiration of all later utopias. And although none of these utopias ever came to play any noticeable role in history – (...) – they were among the most efficient vehicles to conserve and develop a tradition of political thinking which, consciously or unconsciously, the concept of action was interpreted in terms of making and fabrication (*HC*, pp.227-228).

Cet extrait et le passage susmentionné de «What is authority ?» (p.111) apparentent la position arendtienne à celle de Karl Popper, qui accusait Platon d'être l'ancêtre du totalitarisme, et ce, bien qu'elle se refuse ouvertement à prononcer une telle condamnation<sup>53</sup>. C'est néanmoins à une telle issue que conduit le modèle de la politique de la fabrication qu'Arendt attribue à Platon, estime Sallis. Lorsque la politique s'appuie sur un modèle idéalisé, prédéterminé, elle glisse dans l'utopie et devient instrumentale, puis téléologique, parce qu'elle n'a plus d'autre objectif que la réalisation du paradigme défini. Ce canevas, chez Platon, déterminerait la structure des communautés politiques<sup>54</sup>.

Le Platon des *Lois* (710-711)<sup>55</sup> présenterait aussi la fondation de la cité comme le résultat d'un processus de fabrication qui s'apparente à celui de l'artisan, dans la mesure où c'est ainsi qu'il envisage l'activité du législateur, appropriée par le tyran. C'est à «cet extrême que conduit une telle analogie», précise Arendt (*Authority*, pp.111-112). À des fins de comparaison, relevons la position de Leo Strauss sur les liens entre la fabrication, la philosophie et les lois, qui est aux antipodes de celle-ci. Ce seraient les législateurs non philosophes qui sont les équivalents des artisans, plutôt que les rois-philosophes. Si les législateurs ne sont que des «imitateurs imparfaits de la vertu», les lois ne sont pas des dictats de la raison, et ne peuvent garantir le règne de la raison<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Cf. Chapitres 4 et 5.

<sup>54</sup> Sallis, J., 2004. *Platonic legacies*, Albany, pp.27-28.

<sup>55</sup> Platon. *Lois*, in *Platon. Œuvres complètes*, Brisson, L. éd. et trad., Pradeau, J.-F. trad., Paris (2008). Toutes les références à ce dialogue dans ce chapitre sont tirées de cette édition.

<sup>56</sup> Strauss, L., 1964, pp.135-136.

La lecture du passage susmentionné des *Lois* proposée par Arendt est dissonante quant au contenu du dialogue. Elle envisage le terme *tyrannos*, utilisé dans le texte, au sens pleinement péjoratif du terme. Or, Platon est loin de décrire un tyran «dictatorial». Ne précise-t-il pas que c'est sous la conduite d'un «tyran raisonnable», qu'il voit jeune, doté d'une bonne mémoire, d'une facilité d'apprentissage, courageux et plein de grandeur d'âme (*Lois*, 709e ; 710c), puis de tempérance (710a-b), dont il doit faire montre plus que tout autre individu, que l'établissement d'une constitution qui fera vivre la cité «avec le plus de bonheur» possible se réalisera au plus vite (710b ; 711a)? Ce tyran raisonnable s'adjoindra un législateur «attaché à la vérité» : la cité la meilleure émergera de cette collaboration (709c ; 710d-e). Si Arendt mentionne la rapidité avec laquelle peut survenir le changement sous la gouverne d'un tyran (*Authority*, pp.112 ; 139), elle tait le lien avec le bonheur de la cité (*Lois*, 711a), ou l'exemple bénéfique que représente le tyran lorsqu'il est vertueux (cf. 711b-c)<sup>57</sup>.

Elle estime que la croyance en un homme politique fort, qui peut être un tyran, et qui tirerait sa force particulière de son isolement face aux autres, est une illusion qui reposerait sur la conviction que l'on peut «faire» quelque chose dans le domaine des affaires humaines, faire des institutions ou des lois comme on fabrique des tables ou des chaises, ou «produire» des hommes meilleurs ou pires. À moins que ce ne soit le signe d'un désespoir face aux possibilités de l'action, qui croise l'espoir utopique de traiter les hommes comme on traite des matériaux (*HC*, p.188). Arendt se réfère à *Gorgias* (515), où Platon déplore que Périclès ne soit pas parvenu à améliorer ses concitoyens : ils sont devenus pires par la suite (*HC*, p.188, note 14)<sup>58</sup>. Pour Platon, «l'amélioration de la cité est justement ce que l'on attend d'un bon citoyen» (*Gorgias*, 517c)<sup>59</sup>. Or, dans le

---

<sup>57</sup> La suite du texte précise encore : «Quand un tyran souhaite le faire, il ne lui faut ni beaucoup de peine, ni beaucoup de temps pour changer les mœurs d'une cité. Il lui suffit d'être le premier à s'engager sur la route où il souhaite entraîner les citoyens, que cette route soit celle des pratiques qui mènent à la vertu, ou le contraire, en fournissant de tout cela le premier une esquisse par sa conduite, en distribuant éloges et honneurs pour certains actes, en jetant au contraire le blâme sur certains autres, et en condamnant sans faiblir la conduite de celui qui n'obéit pas» (*Lois*, 711b-c).

<sup>58</sup> Cf. également *JPI*, XVI, 15, juin 1953, p.421.

<sup>59</sup> Platon, lorsqu'il précise la raison de l'échec de Périclès et des autres grands hommes politiques qu'ont été Miltiade, Cimon et Thémistocle (cf. *Gorgias*, 515d) à améliorer leurs concitoyens (ils ont même été punis par eux (516d)), souligne qu'ils ne sont pas parvenus à «modifier les désirs»

raisonnement d'Arendt, l'amélioration des hommes est liée à la fabrication, ce qui la rend étrangère à la politique. Son insistance à distinguer absolument éthique et politique, qui scande sa lecture de Platon, s'exprime implicitement dans ces réflexions. Cette attitude peut s'expliquer, d'une part, par sa crainte de l'utilitarisme, mais aussi par l'association étroite qu'elle esquisse entre fabrication et violence, évoquée précédemment<sup>60</sup>.

Envisagée comme activité productrice, l'œuvre détruit les matériaux de la nature pour extraire ce qui lui est nécessaire, et utilise la force humaine pour leur donner la forme requise par l'objet à fabriquer (cf. *HC*, p.139 ; *Authority*, p.111). Appliqué politiquement, ce constat conduit à reconnaître la violence comme élément sous-jacent de premier plan de la pensée politique platonicienne, qui s'incarne également dans la coercition inhérente à la vérité<sup>61</sup>. Dans une note, Arendt écrivait que la pensée de la fabrication conduit à l'«absolutisation de l'élément de violence contenu dans toute action» (*JPI*, XV, 31, mai 1953, p.396). À partir de l'expérience de la fabrication, tout s'est trouvé réparti entre les Idées, ou les fins données, «et l'action violente qui réalise ces fins contemplées en recourant à des moyens violents» (*JPI*, XIII, 20, février 1953, pp.333-334). Nous chercherions en vain une exposition aussi claire du lien entre les Idées, la violence et la fabrication d'État dans les écrits publiés.

L'analyse du totalitarisme, qui précède la critique de Platon, a toutefois pavé la voie. Dans *The Origins of totalitarianism*, Arendt soulignait la tendance des régimes totalitaires à traiter les êtres humains comme des «matériaux», à procéder à la «fabrication d'hommes superflus», massés dans les camps de concentration (*OT*, p.311)<sup>62</sup>, où ce «matériel» est exploité «sans merci» (*OT*, p.443) : il a été «fabriqué» et il

---

de la cité, et ils n'ont pas «fait la politique de persuasion et de contrainte qui aurait permis aux citoyens de s'améliorer» (517b).

<sup>60</sup> Dans l'ébauche «Introduction into politics», Arendt pose que la loi contient en elle-même la force violente qui est inhérente à toute production. En tant que produit fabriqué, elle s'oppose à tout ce qui voit le jour naturellement. Pour exister, elle n'a besoin d'être appuyée ni par les dieux, ni par les hommes (Introduction, p.182).

<sup>61</sup> Cf. Chapitre 7.

<sup>62</sup> À l'époque contemporaine, ce phénomène été préparé par l'essor du capitalisme au 19<sup>e</sup> siècle (*OT*, p.447). Ces êtres superflus ce sont aussi ces gens qui, en raison des conditions de l'époque, se sont vus privés de domicile, de citoyenneté, contraints au chômage : ce sont devenus des



«fabrique» à son tour. Lorsque ce «matériau humain superflu» (*OT*, p.443) devient trop abondant dans les camps, il est liquidé : c'est ainsi que se produit la «fabrication massive et démentielle de cadavres» (cf. *OT*, p.447). Ces être superflus connaissent alors les lieux funestes que l'imagination humaine avait considérés depuis des millénaires au-delà du domaine des affaires humaines, l'Enfer et le Purgatoire, qui sont soudainement fabriqués sur la terre même (*OT*, p.446)<sup>63</sup>. Villa, qui recoupe cette analyse avec l'application politique de la fabrication qu'Arendt développe plus tard, explique que la conception antipolitique de l'État comme «objet d'art», artefact, qui aurait ses origines chez Platon, trouverait sa formulation la plus radicale dans le façonnement totalitaire, violent et sans fin, du matériau humain. Le totalitarisme radicalise la fabrication, estime Villa, parce qu'il rend immanente la source surhumaine d'autorité qui guide ce processus, contrairement à la tradition. Il n'a plus besoin d'un *telos*, qui guide l'exécution : le processus et le produit deviennent identiques, de sorte que le matériau humain devient l'incarnation vivante de lois du mouvement surhumaines. Le totalitarisme serait la forme spécifiquement technique de la politique en tant qu'art ou fabrication<sup>64</sup>. La tradition, issue de Platon, se voit liée au totalitarisme à travers le thème de la fabrication.

La relation entre la politique, la fabrication et la violence est réitérée dans *On Revolution*, où Arendt affirme que Machiavel à l'époque moderne, puis les acteurs de la Révolution française plus tard, croyaient que l'émergence d'un nouveau corps politique relève de la fabrication<sup>65</sup>. Ceci justifiait le recours à la violence, car la fin justifie tous les moyens possibles (cf. également *HC*, p.228)<sup>66</sup>. Dans un curieux condensé, qui figure dans «What

---

«hors-la-loi», des «indésirables», ou des personnes «économiquement superflues et socialement onéreuses» (*OT*, p.447).

<sup>63</sup> Cf. Chapitre 7 sur l'origine et la fonction politique de ces notions.

<sup>64</sup> Villa, D.R., 2008a, pp.463 ; 466-467.

<sup>65</sup> Dans le *Journal de pensée*, Arendt écrit «Il est décisif que la politique ait toujours été conçue comme un moyen en vue d'une fin ; tout en elle a été permis ou l'est depuis Machiavel, parce qu'une fin non politique — la vie bonne — justifiait le moyen de la politique. Le politique a toujours été le présupposé de la possibilité du non-politique. Jusqu'au moment où les régimes totalitaires ont élevé ce moyen, déjà bien souillé, au rang de fin des fins, préparant ainsi à leur manière l'absurdité de la catégorie moyen-fin» (*JPI*, 24, II, déc. 1950, p.63).

<sup>66</sup> Marx, souligne Arendt, estimait que la violence est la sage-femme de toute société ancienne grosse d'une société nouvelle (*HC*, p.228).

is authority ?», Arendt lie la pensée de la fabrication qu'elle impute à Platon à ces situations modernes :

They understood the act of founding entirely in the image of making ; the question to them was literally how to «make» a unified Italy or a French republic, and their justification of violence was guided by and received its inherent plausibility from the underlying argument : You cannot make a table without killing trees, you cannot make an omelet without breaking eggs, you cannot make a republic without killing people. In this respect, which was to become so fateful for the history of revolutions, Machiavelli and Robespierre were not Romans, and the authority to which they could have appealed would have been rather Plato, who also recommended tyranny as the government were «change is likely to be easiest and most rapid» (Authority, p.139)<sup>67</sup>.

Précisons que certaines métaphores évoquées dans cet extrait, puis la désignation de Platon en qualité d'ancêtre spirituel des liens étroits entre la fabrication, la violence et la politique apparaissaient déjà dans un article publié en 1953, — la même année que «Philosophy and Politics» — «The Ex-Communists»<sup>68</sup>. Il a été rédigé à l'époque des recherches d'Arendt sur les «éléments totalitaires du marxisme». L'expression, fort banale, selon laquelle il faut briser des œufs pour faire une omelette, affirmerait non seulement que la fin justifie les moyens, conviction profondément enracinée dans notre tradition («The Ex-Communists», p.395), mais aussi que la création politique implique une forme de violence, voire de destruction. Mais casser des œufs ne peut conduire à autre chose que casser des œufs, estime Arendt, car dans l'action, l'issue de l'agir est identique à l'activité elle-même (cf. «The Ex-Communist», pp.396-397). Dans le *Journal de pensée*, elle évoque l'exemple de l'arbre qui est coupé pour obtenir du bois, qui apparaît aussi dans «The Ex-Communists». Cette matière, qui sert à la fabrication, est «de la nature détruite». Le bois est porteur d'une finalité, la table, au contraire de l'arbre. Si Dieu a créé l'homme à partir de rien, l'homme crée en anéantissant ce qui a été créé (*JPI*, III, 9, 1951, pp.77-78). Ces métaphores, qui concernent la destruction de la nature, ont

---

<sup>67</sup> Arendt se réfère à *Lois*, 711a. Cf. supra, pour des commentaires sur ce passage du dialogue.

<sup>68</sup> Cet article a été publié dans *The Commonwealth*, édition du 20 mars 1953. Il est reproduit dans *Essays in understanding, 1930-1954. Formation, exile and totalitarianism*, Kohn, J., éd., New York, pp.391-400. La pagination indiquée est celle de cette édition.

pour conséquence extrême l'annihilation des êtres humains dans l'extrait susmentionné de «What is authority ?».

Tandis que Platon serait responsable de l'infiltration de la pensée de la fabrication dans notre tradition de pensée, qui trouve son expression ultime dans le totalitarisme, Marx aurait parachevé son œuvre. Sur ce plan, l'un et l'autre se présentent comme les ancêtres intellectuels du totalitarisme. C'est aussi la conviction de Karl Popper, dont le second tome de *The Open society and its enemies* est consacré au procès de Hegel et Marx<sup>69</sup>. Mais ce n'est peut-être qu'une coïncidence, car associer Marx au totalitarisme n'avait rien d'inusité à l'époque de la guerre froide. Chez Arendt, la relation entre ces deux «pôles» de la pensée politique occidentale n'est qu'esquissée dans l'article «The Ex-Communists», mais elle est affirmée plus résolument, quelques années plus tard, dans l'essai «What is history ?». Platon et Marx auraient en commun de refuser le lien entre l'action et la vérité et de se réfugier dans une pensée de la fabrication<sup>70</sup>, laquelle s'est incarnée, chez Marx, dans la conviction qu'il est possible de «faire l'histoire». Cette certitude s'est substituée à l'action politique authentique («The Ex-Communists», p.396 ; cf. History, pp.77-79)<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Cf. Popper, K.R., 1945. *The open society and its enemies. Volume 2. Hegel, Marx and the aftermath*, Princeton, 5<sup>e</sup> éd. (1966).

<sup>70</sup> Cf. Canovan, M., 1994. *Hannah Arendt : a reinterpretation of her political thought*, Cambridge, pp.72-76 ; 93. Canovan note que Marx n'a pas établi de distinction entre le labeur et l'œuvre. Arendt estime que ceci indique que Marx n'envisage le politique qu'à travers cette seconde catégorie. La différence serait de taille, puisque si l'œuvre n'est pas entièrement réfractaire à un certain «humanisme», penser en termes de labeur équivaut à abandonner les valeurs humaines, car c'est l'activité qui est la moins libre. Plus que toute autre, le labeur refuse à l'homme son individualité et le rend parfaitement interchangeable. Le labeur est une compulsion, qui s'impose tant à l'homme qu'à l'animal. Marx n'aurait pas eu pleinement conscience de la différence parce qu'il a écrit à un moment où le labeur acquiert un nouveau statut, consacré par les luttes conduites par les classes laborieuses en vue de leur émancipation. Sa glorification du labeur, dans le récit arendtien, correspond donc à l'émergence d'une société dans laquelle l'homme est entièrement submergé dans le processus vital collectif, et qui se voit refusé sa liberté : il devient partie d'une «humanité socialisée». Mais le paradigme de la fabrication, qui implique la créativité humaine, subsiste néanmoins chez Marx. Pour Arendt, souligne Canovan, le totalitarisme opère la dangereuse combinaison du triomphe du labeur (qui enferme l'homme en lui-même, et en fait le parfait sujet de la domination totalitaire) et de la logique de la fabrication. Derrière la conviction que «tout est possible» se profilerait la silhouette de Marx.

<sup>71</sup> Dans une note de mai 1951, elle souligne que Marx a privilégié la description de l'homme comme un être qui travaille, c'est-à-dire de l'homme isolé : ceci conduirait, ultimement, à

Chez Marx, les « motifs supérieurs » de l'action — inconnus des acteurs —, qui se révèlent au regard contemplatif de l'historien, deviennent les principes qui guident l'action politique. Arendt dénonce cette tendance en effectuant un lien avec la pensée de la fabrication qu'elle reconnaît chez Platon, tout en affirmant le caractère distinctif de la réflexion de Marx :

By the same token, the age-old identification of action with making and fabrication was supplemented and perfected, as it were, through the contemplative gaze of the historian with the contemplation of the model (the *eidos* or « shape » from which Plato had derived his « ideas ») that guides the craftsmen and precedes all making. (...) The danger of transforming the unknown and unknowable « higher aims » into planned and willed intentions was that meaning and meaningfulness were transformed into ends – which is what happened when Marx took the Hegelian meaning of history – the progressive unfolding and actualization of the idea of Freedom – to be an end of human action, and when he, furthermore, in accordance with tradition, viewed this ultimate « end » as the end-product of a manufacturing process. But neither freedom nor any other meaning can ever be the product of a human activity in the sense in which the table is clearly the end-product of the carpenter's activity (History, p.78).

Si Platon a remplacé l'action par la fabrication, Marx le surpasse en déduisant de celle-ci des principes pour l'action. C'est l'histoire qui est l'objet de la fabrication, et ceci implique qu'à un certain point, l'histoire est « achevée » : c'est la fin de l'histoire (cf. History, pp.59-60 ; 79). Arendt est plus explicite sur la manière dont la fabrication « réalise » la société envisagée par Marx dans une note de travail de 1951 :

(...) le politique fabrique la forme de société idéale en vue de laquelle il use et abuse de tous les autres uniquement à titre d'auxiliaires. En ce sens, le marxisme ne peut que s'achever sur une sorte de despotisme éclairé, le despote fabriquant, en se servant de la classe des travailleurs comme d'un instrument, le gigantesque individu de masse qu'on appelle l'humanité. (...) Ainsi s'est refermé le cercle de la philosophie politique occidentale qui avait commencé avec Platon, l'annonceur de la tyrannie (*JPI*, IV, 1, mai 1951, pp.98-99).

---

appliquer les catégories de moyen-fin à l'homme, qui devient un simple moyen (*JPI*, IV, 1, mai 1951, p.97), à entendre, en vue de la réalisation du dessein de l'histoire.

Marx est l'alter ego de Platon parce qu'il envisage le politique à travers le prisme d'un État «totalisant», idéal, qu'il s'agit de fabriquer en déployant tous les moyens nécessaires à l'atteinte de cette fin (cf. «The Ex-Communists», p.397). L'un et l'autre rejettent la pluralité et envisagent la somme des hommes sous un aspect unique, uniforme. C'est la condition pour rendre le «matériau humain» malléable, ce qui fut le cas sous les régimes totalitaires. C'est néanmoins Platon qui est la figure la plus importante de la réflexion arendtienne sur la pensée de la fabrication : il est beaucoup plus présent que Marx dans les écrits publiés et les notes de travail, et rappelons encore qu'Arendt s'est détournée de l'étude des éléments totalitaires au marxisme pour se consacrer à l'examen critique de la tradition<sup>72</sup>.

Considérer toute chose comme un moyen en vue d'une fin, comme dans la pensée de la fabrication, implique que la politique n'est plus qu'instrumentale, utilitaire : c'est le cas chez Platon, mais aussi chez Marx, son lointain homologue<sup>73</sup>. Mais lorsqu'Arendt

---

<sup>72</sup> L'article «The Ex-Communists», texte le plus précoce qui mentionne la pensée de la fabrication, laisse présager que ce thème a d'abord été réfléchi autour de Marx, qui y est très présent. Mais plusieurs notes au *Journal de pensée*, qui précèdent cet article, concernent tantôt Marx, tantôt Platon. Si l'on considère l'ensemble des commentaires de l'année 1950, nous constatons que ceux qui portent sur Platon apparaissent plus tôt, dès septembre, et sont beaucoup plus nombreux que ceux consacrés à Marx, qui ne fait l'objet que d'une brève remarque en décembre de la même année (*JPI*, II, 19, déc. 1950, p.59). Ces indices suggèrent que la pensée de la fabrication serait davantage liée à la lecture de Platon. Mais il arrive à Arendt d'interpréter Platon à la lumière de Marx. Ainsi, dans une notice de mai 1952 qui concerne la *République* (369b-c), elle souligne que Platon lie l'origine du politique à la satisfaction des nécessités vitales, et lui impute une conception «matérialiste» de la politique, parce que celle-ci est reconduite au nécessaire (*JPI*, IX, 16, mai 1952, p.233). Elle pensait davantage à Marx, auquel elle formule ce reproche à répétition, qu'à Platon ! Cette association semble confirmée par une autre notice, où Arendt rapproche la politique de la nécessité qu'elle impute à Platon à l'origine du mouvement de matérialisation, alors même qu'il est un «idéaliste», précise-t-elle (cf. *JPI*, XIII, 14, janv. 1953, p.331). Cf. également *JPI*, XIV, 2, mars 1953, p.350.

<sup>73</sup> Arendt réfléchit sur les rapports entre les moyens et les fins dans plusieurs notices du *Journal de pensée*. Elle écrit, par exemple : «La fin est d'abord l'homme, c'est en vue de lui-même qu'il fabrique la somme des objets qui constitue le monde de choses, qui est un «monde de moyens». Dans chacune de ses parties règne donc la catégorie des moyens et des fins, à laquelle est soumise toute fabrication» (*JPI*, 23, II, déc. 1950, p.61). Ce schème de pensée serait prédominant dans la pensée politique depuis Machiavel (*JPI*, 24, II, déc. 1950, p.63). La différence déterminante entre les moyens et la fin tiendrait à ce que toute action — au contraire de la fabrication — est unique, et «vaut pour l'éternité toute entière». «La fin, qui justifie le moyen, doit véritablement annuler les actions qui ne sont en elles-mêmes que des moyens «correspondant à la fin»». Mais la fin est toujours «devancée par l'éternité de toute action qui a eu lieu» (*JPI*, III, 9, mars 1951, p.77). Sur

dénonce l'utilitarisme contemporain dans *The Human Condition*, elle recrute Platon comme appui. Elle s'approprie, dans une curieuse inflexion, sa réplique à la fameuse formule de Protagoras, selon laquelle l'homme est la mesure de toutes choses : pour Platon, ce doit être un dieu. Platon songeait probablement aux choses éternelles, ce qu'Arendt aurait normalement souligné, et dénoncé, mais elle ignore ici cette possibilité<sup>74</sup>. L'utilitarisme moderne prive le monde de sens : il transforme chaque fin, une fois atteinte, en un moyen dirigé vers une autre fin, sans jamais aboutir à un principe. L'utilité elle-même est privée de raison d'être. Seul le sens est permanent, et pour *homo faber*, il est la paradoxale «fin en soi» (*HC*, p.155). Si l'homme en tant qu'utilisateur est la fin la plus élevée, la mesure de toutes choses, la nature, puis tout ce qui est doté d'une valeur intrinsèque ne sont plus que des moyens. La fabrication, parce qu'elle emploie des outils et transforme des matériaux, est susceptible de construire un monde, mais ce monde risque de devenir non moins dépourvu de valeur que ses matériaux, de devenir un simple moyen en vue d'une fin, si les standards qui président à la naissance du monde le gouvernent par la suite (*HC*, p.156). C'est à ce point qu'Arendt sollicite le concours du texte platonicien : désigner le dieu comme la mesure de toutes choses témoigne que les Grecs étaient conscients des conséquences liées au fait de considérer *homo faber* comme la possibilité humaine la plus élevée.

Arendt propose une traduction particulière de la formule de Protagoras, qui n'est pas autorisée par son contexte d'origine : son sens s'apparente davantage à l'utilitarisme moderne qu'au relativisme.

To what extent that they were aware of the consequences of seeing in *homo faber* the highest human possibility is perhaps best illustrated by Plato's famous argument against Protagoras and his apparently self-evident statement that «man is the measure of all use things» (*chremata*), of the existence of those that are, and of the non-existence of those that are not (*Thaetetus*, 152 ; *Cratylus*, 385e) (Protagoras evidently did not say : «Man is

---

le thème de la fabrication et la catégorie des moyens et des fins, voir aussi *JPI*, XIV, 2, mars 1953, p.350 ; II, 23, déc. 1950, p.62 ; 29, II, janv. 1951, p.67 ; III, 1, janv. 1951, p.73.

<sup>74</sup> Elle l'ignore aussi dans une note de travail (*JPI*, XIX, 43, février 1954, p.511), précisant que la réplique de Platon n'aurait pris en compte que les choses dont s'occupe l'homme, les choses «que l'on utilise» (*pantôn chrématôn*), plutôt que la totalité des choses. En revanche, le *polemos pater pantôn* d'Héraclite, «la guerre est le père de toutes choses», englobait les choses éternelles.

the measure of all things», as tradition and the standard translations have made him say). The point of the matter is that Plato saw immediately that if one makes man the measure of all things for use, it is man the user and instrumentalizer, and not man the speaker and the doer or man the thinker, to whom the world is being related. (...)

(...) Plato knew quite well that the possibilities of producing use objects and of treating all things of nature as potential use objects are as limitless as the wants and talents of human beings. If one permits the standard of *homo faber* to rule the finished world as they must necessarily rule the coming into being of this world, then *homo faber* will eventually help himself to everything and consider everything as though it belonged to the class of *chremata*, of use objects, so that, to follow Plato's own example, the wind will no longer be understood in its own right as a natural force but will be considered exclusively in accordance with human needs for warmth or refreshment – which, of course, means that the wind as something objectively given has been eliminated for human experience. It is because of these consequences that Plato, who at the end of his life recalled once more in the *Laws* the saying of Protagoras, replies with an almost paradoxical formula : not man – who because of his wants and talents wishes to use everything and therefore ends by depriving all things of their intrinsic worth – but «the god is the measure (even) of mere use objects» (Arendt se réfère à *Lois*, 716d) (*HC*, pp.157-159)

Pourtant, dans les extraits mentionnés du *Cratyle* (385e) et du *Théétète* (152), puis dans les *Lois* (716d), il n'est pas question de fabrication et d'utilitarisme, mais de relativisme moral, thème qui n'apparaît jamais dans la lecture arendtienne de Platon<sup>75</sup>. Il est intéressant de voir Arendt déployer ici un «autre» Platon, qui s'opposerait au «Platon arendtien». Le premier s'élèverait contre l'instrumentalisation, au profit de l'action, contrairement au second, auquel le récit arendtien nous a habitués. Certes, soutenir que Platon puisse mettre de l'avant l'activité de penser serait raisonnable, mais il a été abondamment démontré qu'Arendt n'a de cesse de dénoncer les manières dont la pensée politique platonicienne avait mis en échec la parole et l'action en tant qu'activités par excellence de l'homme politique. D'ailleurs, en ce qui concerne l'«homme qui pense», le philosophe, Arendt a coutume de le présenter comme un représentant de la fabrication,

---

<sup>75</sup>Ainsi, dans les *Lois* : «Le semblable appartient au semblable qui garde la mesure, tandis que les êtres qui outrepassent la mesure n'appartiennent ni les uns aux autres ni aux êtres qui gardent la mesure (*Lois* 716c). Or pour nous, c'est dieu qui doit être la mesure de toutes choses (...)».

non de l'agir. Cette appropriation de la réplique de Platon est un cas de versatilité dans la lecture arendtienne de Platon, qui émerge avec force lorsqu'elle envisage les liens entre pensée et politique<sup>76</sup>.

La formule de Protagoras et la réplique de Platon apparaissent ailleurs dans *The Human Condition*, dans le cadre d'un commentaire de la pensée économique de Marx et du développement de l'économie de marché. Arendt observe, à la suite de Marx, que l'essor du marché d'échange a conditionné le remplacement de la valeur d'usage d'un objet — sa valeur intrinsèque — par sa valeur d'échange, laquelle est changeante, parce que soumise à la mouvance de l'offre et de la demande et à la relativité de la valeur de l'argent : c'est là le «péché» du capitalisme (*HC*, p.165). Ainsi, toute chose n'existe et ne possède de valeur qu'en relation à d'autres choses, c'est le règne de la relativité universelle (cf. *HC*, p.166). Dans un mouvement similaire au remplacement de la valeur intrinsèque par la valeur d'échange (cf. *HC*, pp.163-164)<sup>77</sup>, le labeur a supplanté la fabrication dans le monde moderne<sup>78</sup>. Arendt soutient que si ces mutations, qui semblent inévitables dans une société commerciale, sont devenues une source de malaise, et se sont posées comme le principal problème de la science économique, ce n'est pas tant en raison de la relativité elle-même que parce qu'*homo faber* (*HC*, p.166), qui était encore la figure prédominante des premiers stades du capitalisme (*HC*, p.163), s'est trouvé dépourvu des critères,

---

<sup>76</sup> Cf. Chapitre 9.

<sup>77</sup> Les objets produits par *homo faber* sont destinés à l'usage privé, mais lorsqu'ils sont placés sur le marché, ils deviennent des marchandises: ils ne sont plus alors que des valeurs (*HC*, pp.163-164). Marx notait que personne, dans l'isolement (propre à la fabrication) ne peut produire de valeur : les valeurs ne deviennent telles qu'en vertu de leur relation sociale (*HC*, p.165).

<sup>78</sup> Arendt détaille cette idée dans «The concept of history». La différence entre le monde «mécanisé» qui est issu de la révolution industrielle et le monde technologique dans lequel nous vivons correspondrait à la différence entre la fabrication et l'action. En effet, la mécanisation visait essentiellement l'amélioration des outils de travail et des techniques de fabrication, tandis que l'ère technologique se caractérise par l'intervention de l'homme dans les processus naturels et même, par la création de tels processus, qui sont dirigés vers l'artifice humain et le domaine des affaires humaines (*History*, p.59). Ce changement est lourd de conséquences, car *animal laborans* (qui a supplanté *homo faber*), enclenche des actions en créant des processus. Il suscite ainsi des réactions en chaîne dont la direction et les impacts sont inconnus à l'avance. Mettre en route des processus naturels équivaut à «conduire» la nature dans le monde humain et à anéantir les frontières défensives entre les éléments naturels et l'artifice humain qui entouraient toutes les civilisations antérieures à la nôtre (*History*, p.60). Cf. également *JP2*, XX, 20, juil. 1954, pp.677-678.



mesures, règles et standards qui déterminaient son activité (HC, p.166). Voilà encore un lien implicite avec l'activité de l'artisan, qui s'appuie sur la lecture du Livre X de la *République*, comme l'indiquent les termes qu'elle utilise dans le texte pour décrire les «instruments» auxquels recourt *homo faber*, soit les «yardsticks, measurements, rules and standards» (HC, p.166). Cités conjointement, ils désignent habituellement les Idées telles que traduites par le roi-philosophe dans les textes arendtiens. Considérons le passage suivant, qui associe la fabrication, le marché d'échange moderne et Platon :

It is this loss of standards and universal rules, without which no world could ever be erected by man, that Plato already perceived in the Protagorean proposal to establish man, the fabricator of things, and the use he makes of them, as their supreme measure. This shows how closely the relativity of the exchange market is connected with the instrumentality arising out of the world of the craftsman and the experience of fabrication. The former, indeed, develops without break and consistently from the latter. Plato's reply, however – not man, a «god is the measure of all things» – would be an empty, moralizing gesture if it were really true, as the modern age assumed, that instrumentality under the disguise of usefulness rules the realm of the finished world as exclusively as it rules the activity through which the world and all things it contains came into being (HC, pp.166-167).

Des faisceaux de liens qu'Arendt esquisse entre les activités de la vie active et le politique émerge un intéressant constat. Tandis qu'elle se déclare réfractaire aux théories et aux cadres interprétatifs, elle envisage néanmoins les actions humaines dans une perspective historique, développementaliste, et échafaude en filigrane un récit qui s'articule en trois phases successives. Le règne de l'action, qui s'achève avec Platon, est suivi par celui de la fabrication, qui se met en place sous celui-ci et se prolonge jusqu'à la modernité. Si l'industrialisation et l'essor de l'économie de marché préparent la prééminence du travail, celui-ci ne parvient pas à supplanter complètement la fabrication, dont le totalitarisme est la conséquence la plus extrême. Mais le modèle qui guide la fabrication n'est plus qu'une forme dénaturée, dépourvue de sens, il est supplanté par le «processus», qui implique le «façonnement violent et sans fin du produit du matériau humain»<sup>79</sup>. Arendt appelle à l'amorce d'une quatrième phase, qui devra marquer le retour de l'action «saine», entendue

---

<sup>79</sup> Cf. Villa, D.R., 2008a, pp.463 ; 466-467, cité dans le texte supra.

au sens politique, en place de l'action comme *hubris*, qui s'est imposée progressivement au XX<sup>e</sup> siècle et qui a conduit, notamment, à l'invention de l'arme nucléaire<sup>80</sup>.

Dans l'extrait cité précédemment, la présentation d'Arendt suggère que Platon, qui se situe à la première charnière, aurait été le «prophète» de cette succession. S'opposant au relativisme, il aurait mis en garde contre la perte de l'élément transcendant auquel peut se rapporter l'expérience humaine, en appelant à reconnaître «le dieu» comme la mesure de toutes choses. Cette affirmation est vraiment étonnante, mais elle permet de confirmer le récit de la tradition qui figure chez Arendt, puisque le début s'apparente à la fin : Platon a préfiguré, et dans ce cas-ci, pressenti, les conditions contemporaines. Arendt, en effet, a l'habitude de réfléchir à rebours. Nietzsche, qui se situe à la fin de la tradition, n'aurait pas dépassé mais seulement «inversé» Platon en glorifiant le sensible contre l'intelligible. De plus, il ne se serait pas affranchi des Idées, il leur aurait seulement substitué les «valeurs» (cf. Trad., pp.34-35)<sup>81</sup>. Nous avons aussi établi que Platon et Marx s'inscrivent sur un même continuum pour Arendt, l'un faisant écho à l'autre, ou le préfigurant.

Résumons ce qu'est la pensée de la fabrication, dont le point d'origine se situe chez Platon, telle qu'envisagée dans un cadre politique. Elle a pour ambition d'«arrêter le changement», ou du moins, de le rendre prévisible, parce que le politique est soumis à un modèle défini à l'avance. D'une part, la pensée de la fabrication fait échec à l'action authentique et ce, tant en amont qu'en aval. Elle implique la négation de certaines conditions essentielles au déploiement de l'action, dont la liberté et la spontanéité, qui ont partie liée avec la natalité — la capacité que possède chacun d'amorcer de nouveaux commencements, de nouvelles actions —, puis la pluralité. L'individu se voit privé de la possibilité de s'impliquer activement dans l'événement, de s'ouvrir à l'expérience<sup>82</sup>. La pensée de la *poiesis* renverse la hiérarchie traditionnelle de l'action et de la connaissance au profit de la seconde, et remplace l'intelligence pratique propre à l'action par une

---

<sup>80</sup> Sur cette question, voir en particulier *HC*, pp.148-151. Cf. également *History*, pp.59-60, cité en note supra.

<sup>81</sup> Cf. Chapitre 5.

<sup>82</sup> Cf. Markell, P., 2010. «The Rule of the people : Arendt, *archê* and democracy», in Benhabib, S., éd., *Politics in dark times. Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge (format Kindle), Chapitre 3.

connaissance qui la précède. La *poiesis* qu'incarne le travail de l'artisan serait entièrement guidée par les Idées<sup>83</sup>. L'action devient ainsi «mécanique», divorcée de la pensée, lorsque l'issue de l'agir est déterminée à l'avance<sup>84</sup>. Elle se voit refusée la possibilité de générer d'autres actions et de lier différents acteurs. En assujettissant le politique à l'utilitarisme, en l'enfermant dans le registre des moyens et des fins, la pensée de la fabrication parachève sa dévalorisation, qui court dans toute notre tradition de pensée.

D'autre part, la conséquence la plus extrême de ce schème de pensée est qu'il banalise le recours à la domination et à la violence, ce qui confirme son caractère antipolitique. Ultimement, ce sont les êtres humains qui deviennent ses matériaux, et ils sont façonnés de manière à accomplir le grand dessein de l'histoire. C'est ainsi que la pensée de la fabrication ouvre la voie au meurtre de masse<sup>85</sup>. Cette dimension destructrice est placée au service d'un projet, celui de la fabrication d'une cité, dans laquelle chacun occuperait une fonction déterminée, comme dans l'atelier de l'artisan<sup>86</sup>. La politique pourra dès lors être considérée comme un «art plastique», qui façonne un peuple en recourant à la

---

<sup>83</sup> Taminiaux explique que pour Arendt, Platon aurait non seulement substitué la *poiesis* à la *praxis*, qui caractérisait la politique à l'époque des héros homériques et de l'âge de Périclès, mais il aurait remplacé la *poiesis* des récits des poètes et des tragédiens, liée à la *praxis*, par une *poiesis* «digne de ce nom», celle qui concerne le travail de l'artisan. La première forme, celle du récit, serait déficiente parce qu'elle s'appuie sur le monde des apparences : cette déficience est surmontée par la seconde forme de *poiesis*, parce qu'elle s'appuie sur les Idées. Cette «nouvelle *poiesis*» va de pair avec la prédilection pour une *theoria* qui n'est aucunement liée au monde des apparences : elle se déroule uniquement dans la solitude (cf. Chapitre 6 ; Taminiaux, J., 1996, pp.220-221). Il exposait ces remarques en détails dans *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger* (cf. Taminiaux, J., 1992, p.138).

<sup>84</sup> Ces conséquences ne sont pas clairement indiquées dans les écrits publiés. Il faut se tourner vers les notes de travail. En juillet 1950, Arendt posait que dans la fabrication, contrairement à l'action, la pensée est inutile, parce que «le projet tel qu'il a été pensé est prêt d'emblée». La fabrication ne ménage aucun espace pour la spontanéité, aucune ouverture pour la nouveauté et le contingent. Arendt précise également que celui qui fabrique n'est pas dépourvu de savoir, mais de la capacité de réfléchir. Nous avons ici une expression précoce de la distinction entre une pensée «critique» et une pensée technique, ou philosophique. La remarque qui pose que la fabrication est une activité partielle, contrairement à la pensée, qui serait «la vie même» (mentionnée dans le texte supra) préfigure la reconnaissance de la natalité comme l'un des éléments cruciaux de l'action (*JPI*, I, 5, juil. 1950, p.22).

<sup>85</sup> Cf. Canovan, M., 1994, pp.72-73 ; 78 ; Villa, D.R., 2008a, pp.160-161 ; McCarthy, M.H., 2012, pp.98-99. McCarthy cite d'autres traits propres à la pratique artisanale qui ont contribué à présenter la politique contemporaine sous un éclairage négatif : la productivité, la durabilité, la souveraineté et l'utilité (p.98).

<sup>86</sup> Taminiaux, J., 1992, p.46. Cette conséquence n'est pas mentionnée par Arendt elle-même.

violence : c'est le cas du totalitarisme tel que l'envisage Arendt<sup>87</sup>. Mais elle estime que contrôler entièrement l'agir politique relève de l'illusion. La mise en œuvre planifiée ne peut évincer complètement le contingent et la spontanéité humaine. C'est pourquoi les projets utopiques ne peuvent se réaliser<sup>88</sup>.

Mais le fil de pensée que développe Arendt à partir du thème de la fabrication n'est pas inspiré uniquement par Platon ou Marx. Nous pourrions constater qu'il s'enroule, par moments, autour de la réflexion heideggerienne sur la *poiesis*. Nous avons suggéré auparavant que sur certains points, la lecture arendtienne de Platon s'éloigne si nettement des textes que le sens étranger qu'elle leur infuse révèle assurément une influence extérieure. Or, nous verrons que les parallélismes entre les analyses respectives de Heidegger et Arendt sont aussi nombreux que significatifs.

### **Pensée et fabrication : de Heidegger à Arendt**

La conviction qu'entretient Hannah Arendt que notre tradition de pensée, depuis Platon, est scandée par une pensée de la fabrication ne lui est pas unique. La critique heideggerienne de la métaphysique, dont le cœur est le platonisme, prend chez Heidegger la forme d'une «métaphysique de la production», selon l'expression de Stanley Rosen.

---

<sup>87</sup> Villa, D.R., 2008a, p.447. Villa estime que c'est une telle pensée qui pourrait expliquer le mieux «l'erreur de Heidegger». «Les versions «majeure» et «mineure» de l'idéologie esthétique avancées respectivement par Heidegger et le nazisme ont pour fondement commun l'idée d'une politique comme art, *poiesis* ou *techne*, dont le but serait d'accorder ou de façonner l'identité historique d'un peuple conformément au primat du langage ou du mythe. La palette des possibilités ouvertes par cette image est vaste : elle va de la brutalité et du kitsch de la tentative du troisième Reich pour «embellir» le corps du peuple jusqu'à l'appel du philosophe au peuple lui demandant d'écouter les hymnes du poète célébrant ce qui est allemand. Les deux extrêmes de cet esthétisme nous renvoient au rêve qui a inspiré la tradition occidentale de la philosophie politique depuis son origine, «le rêve de la cité comme œuvre d'art», le rêve d'une communauté politique dont l'organicité donnerait sa pleine expression au génie spécifique d'un peuple historial» (p.456).

<sup>88</sup> McCarthy, M.H., 2012, pp.98-99. La mise en œuvre implique soit que le plan original sera transformée à travers les réponses libres des autres personnes, soit qu'elle devra utiliser une force coercitive afin de préserver la «pureté de la vision originale» (p.99). Mais chez Arendt, l'exclusion de la raison technique, qui suppose l'absence de critères normatifs pour évaluer les agents et les actions politiques, de même que le défaut d'un concept de rationalité politique valide, semble laisser la politique dans les limbes, estime l'auteur (p.100).

Cette métaphysique de la production implique le passage d'une conception de la vérité comme non-voilement à la vérité comme exactitude, de l'Être comme «pleine présence de ce qui est pleinement et toujours» à une théorie de l'Être comme «avoir-été-produit». Cette posture théorique correspond au changement de perspective de Heidegger sur la pensée platonicienne au cours des années 1930, qui n'est pas exempt de difficultés : le récit heideggérien implique que l'Être, ou les Idées, auraient été «découverts», puis «produits»<sup>89</sup> Ces deux visions sont irréconciliables, et la tradition platonicienne a eu tendance à favoriser la première option. Il n'est pas étonnant que Heidegger, qui a fortement critiqué la tradition, ait renversé l'ordre établi en privilégiant la seconde.

Pour Heidegger, le conflit entre ces deux conceptions révèle une faille dans le platonisme, dont Platon lui-même n'aurait pas eu conscience : la métaphysique en serait issue<sup>90</sup>. La métaphysique de la production scanderait toute la philosophie européenne de Platon à Nietzsche, dont le point culminant serait la «métaphysique d'artiste» nietzschéenne. Heidegger la théorise en s'inspirant en premier lieu de ses lectures d'Aristote, comme le montre notamment le séminaire sur le *Sophiste*<sup>91</sup>. Arendt, qui a assisté à ce séminaire et en a récupéré plusieurs motifs, a été exposée à cette formulation précoce de la «métaphysique de la production». Si Heidegger ne prend la pleine mesure de cette métaphysique qu'au moment où il change de perspective sur Platon, durant les années

---

<sup>89</sup> Rosen, S., 2005, pp.4-5 ; 7. Cette métaphysique suppose une compréhension de l'Être comme *Hergestelltheit*, précise Rosen (p.26). Stanley Rosen, qui a écrit plusieurs excellents commentaires de dialogues platoniciens, a proposé une interprétation non moins réussie de la métaphysique de la production chez Heidegger. Ses analyses sont globales, très justes, parfois idiomatiques, à l'image de celles de son «maître», Leo Strauss, qui l'a beaucoup influencé. Rosen est très reconnu, respecté, mais aussi critiqué, en particulier pour cette raison. Ses études sont cependant irremplaçables pour le lecteur prudent, car il est très attentif aux textes.

<sup>90</sup> Rosen, S., 2005, p.6. Dans les conférences réunies dans l'ouvrage, Rosen entreprend de démontrer que l'histoire de la métaphysique telle que proposée par Heidegger est fautive sur plusieurs points (cf. pp.6-7).

<sup>91</sup> Villa, D.R., 2008a, pp.312-313. Selon Rosen, la métaphysique de la production doit beaucoup plus à Aristote qu'à Platon : le premier a été plus important que le second pour le développement de la philosophie du langage dans la métaphysique occidentale (Rosen, S., 2005, p.14). Pour un survol synthétique des problèmes que pose, pour l'interprétation de Platon, une lecture «à rebours», à partir d'Aristote, cf. Rosen, S., 2005, pp.9-14. La caractérisation de la *poïesis*, en contraste avec la *praxis*, puis de la *techne*, apparaît dans la longue section du séminaire sur le *Sophiste* consacrée à Aristote (Cf. Heidegger, M., 1925. *Platon : le Sophiste*, Courtine-Denamy, F. et alii trads., Paris (1992), en particulier pp.44-53).

1930, soulignons qu'il ne s'agit pas d'une thèse formulée explicitement dans un texte en particulier. La métaphysique de la production prend forme à travers des cours et essais qui s'étalent principalement sur les années 1920 et 1930, du séminaire sur le *Sophiste* aux cours sur Nietzsche (entre 1936 et 1946), où elle fait l'objet d'un traitement particulier, en passant par les cours consacrés respectivement à Platon, l'art, puis la métaphysique. Nous ferons appel à plusieurs de ces textes, tout en mettant à profit les travaux de Villa, Taminiaux et Rosen<sup>92</sup>.

Exposons d'emblée certains traits de parenté entre la pensée de la fabrication chez Arendt et la «métaphysique de la production» de Heidegger. D'abord, celui-ci estime que les Grecs se sont tournés vers l'activité de fabrication dans l'espoir d'en soutirer une compréhension plus «solide» de l'être<sup>93</sup>. Dans le récit d'Arendt, c'est le désir de conférer au politique une «solidité» accrue, une stabilité et une permanence qui puisse en éliminer le caractère contingent, qui a conduit Platon à développer une pensée de la fabrication. Ensuite, le productionnisme heideggérien implique que la *praxis* se trouve soumise à la domination de la *poiesis*, conclusion tirée dès le *Sophiste* : la conséquence est l'imposition d'un concept téléologique d'action<sup>94</sup>. Arendt raconte, dans ses grandes lignes, une histoire similaire, comme nous l'avons démontré dans la section précédente. Son entreprise d'affranchir l'action d'une politique envisagée comme fabrication depuis Platon s'articule comme une version politique du projet heideggérien de déconstruction de la métaphysique<sup>95</sup>. Aussi, Heidegger impute un statut inférieur à la *poiesis* face à la *praxis* :

---

<sup>92</sup> Nous laisserons de côté les cours sur Platon, qui sont commentés sommairement dans les Chapitres 3 et 5 de la présente thèse. Certains textes évoqués dans le présent chapitre reprennent les acquis de l'enseignement sur Platon, par exemple, l'essai sur l'œuvre d'art. Voir texte infra.

<sup>93</sup> Villa, D.R., 2008a, pp.312-313.

<sup>94</sup> Chez Heidegger, cette mutation implique une compréhension technique de la *praxis*, qui s'incarne dans la «politique technocratique contemporaine» (Villa, D.R., 2008a, pp.443-445 ; Taminiaux, J., 1992, pp.16-17). Taminiaux précise encore que dans la fabrication, le principe, ou *arche*, ne réside pas dans le produit, mais dans le *telos*, qui est le but de l'activité, et dans lequel elle atteint son accomplissement. Ce *telos* est extérieur au producteur, il en est indépendant : une fois l'activité achevée, il s'insère dans le cycle des moyens et des fins. Ainsi, si la *techne-poiesis* est déficiente pour Heidegger, c'est parce que l'agent de l'activité n'est pas concerné par son être propre. La *phronesis-praxis* surmonte cette «déficiência ontologique». Il estime d'ailleurs que l'*episteme* et la *sophia*, qui sont des formes de *theoria* ou de contemplation, sont aussi des formes de *praxis* ou d'existence, qui visent à «conquérir le dévoilement de l'être» (pp.18-19).

<sup>95</sup> Villa, D.R., 2008a, p.315.

il en expose les raisons dans le séminaire sur le *Sophiste*, en commentant la pensée aristotélicienne. Arendt, qui vante les vertus de l'action face à la fabrication et au labeur dans *The Human Condition*, a assimilé cette leçon dans les détails<sup>96</sup>, bien que sa conception de la *praxis* diffère de celle de son ancien maître<sup>97</sup>. Son réflexe est toujours le même : elle reformule la pensée heideggérienne, développée dans un cadre ontologique, la transforme et la transpose dans un contexte politique. Elle suit encore le canevas heideggérien lorsqu'elle propose que la fabrication est une «production» guidée par les

---

<sup>96</sup> Tchir expose les raisons de l'infériorité de la *poiesis* chez Heidegger. Chez celui-ci, la *poiesis* est l'un des cinq modes de l'*aletheia*, qu'il présente dans le séminaire sur le *Sophiste*, dans la section consacrée à Aristote. Afin de simplifier l'exposé, nous laisserons de côté les détails de cette démonstration pour ne conserver que la présentation synthétique de Tchir (nous renvoyons toutefois au texte du cours : Heidegger, M., 1925, pp.29-68). Pour Heidegger, la *poiesis* se révèle dans la *techne*, et son *arche* est l'*eidos*, l'idée. Elle guide le processus de fabrication du produit fini, l'*ergon*, mais une fois le travail complété, le produit devient extérieur à l'activité, puis à l'artisan, et il échappe à la *poiesis*. Son *telos* n'est pas contenu dans l'activité elle-même : il échappe à la *techne* et devient un objet d'usage, un moyen en vue d'une fin. C'est ce qui expliquerait son infériorité chez Aristote. Dans le cas de la *praxis*, l'*arche* et le *telos* résident dans l'acteur : elle est donc plus «révélatrice» de l'*aletheia* que la *poiesis*. Le mode de révélation qui lui est associée est la *phronesis*, qui «rend l'action transparente à elle-même» selon Heidegger (mais Arendt ne reprend pas cette idée). La vie de l'homme serait caractérisée par la *praxis* et l'*aletheia*. Mais dans l'optique arendtienne, Heidegger ne développe pas pour autant une authentique pensée de la *praxis* (Tchir, T., 2011. «*Daimon* appearances and the heideggerian influence in Arendt's account of political action», in Yeatman, A., Hansen, P. et alii, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, pp.59-60).

<sup>97</sup> Taminiaux expose ces différences. Heidegger se réapproprie la distinction aristotélicienne entre *poiesis* et *praxis* dans un contexte non aristotélicien, fort éloigné de la version arendtienne. Il transforme la pensée d'Aristote dans le sens d'une projection «de la *sophia* et de la *theoria* sur l'axe de la *phronesis* et de la *praxis*» (p.20). Ce sont les éléments de la *praxis* aristotélicienne rejetés par Heidegger qu'Arendt entreprend de récupérer dans *The Human Condition* (p.52). Taminiaux souligne que la phénoménologie, chez Husserl et Heidegger notamment, demeure dans le cadre platonicien : si elle dépasse certaines de ses distinctions, comme l'un et le multiple puis l'identité et la différence, la pluralité, en revanche, n'est pas connectée à l'action. Husserl et Heidegger réaffirment la prédominance du *bios theoretikos*, tandis que la confusion entre *praxis* et *poiesis* est maintenue (p.47). Heidegger, lorsqu'il désigne la *phronesis-praxis* comme ce qui permet de surmonter la déficience ontologique de la *techne-poiesis*, ne met en cause que «l'être propre du *Dasein*», tandis qu'Arendt généralise cette trouvaille (p.18). Si la pensée heideggérienne comporte des ressources pour penser la *praxis* (par exemple, les concepts de dévoilement, d'être-au-monde, d'être-avec (*Mitsein*) et même de liberté), il radicalise la *praxis* autant qu'il l'oblitére (Taminiaux, J., 1992). Arendt, bien sûr, lit Heidegger à sa manière. Selon Villa, elle évacue les aspects favorables à la *praxis* pour produire une lecture unilatérale, qui puisse s'harmoniser à la thèse de l'oubli de la *praxis*. L'objectif non-avoué de cette lecture serait de distinguer soigneusement la philosophie de Heidegger de son engagement politique, afin de «réchapper» son «statut philosophique» (cf. Villa, D.R., 2008a, pp.440-442). Par ailleurs, Brunkhorst et McCarthy soulignent qu'Arendt récupère la conception aristotélicienne, mais le second identifie certaines disparités entre la position arendtienne et celle d'Aristote (Brunkhorst, H., 2005, p.178 ; McCarthy, M.H., 2012, p.149).

Idées, bien que ce soit leur caractère ordonnant qui semble le plus déterminant dans la présentation arendtienne. Heidegger commentait, dans ses cours sur Nietzsche, le fameux modèle de l'artisan tiré du Livre X de la *République*, qui est si important chez Arendt. Ainsi, les similitudes entre la pensée de la fabrication chez celle-ci et la métaphysique de la production heideggérienne apparaissent d'ores et déjà nombreuses, et importantes.

Ces parallélismes seront envisagés plus en détail au fil de la présentation de diverses thématiques qui concernent la métaphysique de la production dans les textes heideggériens. Dans un premier temps, il sera question des rapports entre la vérité et l'œuvre, de l'équation entre la *techne* et la connaissance, du rapport entre l'œuvre, l'Idée et l'imitation, de la téléologie propre à la fabrication, puis de la *poiesis* comme paradigme de la fondation de l'État. Le texte sur l'œuvre d'art, puis celui sur la métaphysique, seront mis à profit. En second lieu, nous aborderons l'analogie de l'artisan et de la fabrication du Lit dans le Livre X de la *République*, tel que commenté par Heidegger dans les cours sur Nietzsche. Ces analyses nous permettront de constater que Heidegger semble plus responsable que ne l'est Platon de la pensée de la fabrication qu'Arendt impute à ce dernier. Bien que Heidegger soit inspirant, elle voit néanmoins à l'œuvre, dans sa philosophie, une pensée de la fabrication, notamment en raison du rôle restreint qu'il réserve à la *praxis*<sup>98</sup>.

Deux textes essentiels, rédigés sous une première forme durant les années 1930, présentent des échos de la réflexion de Heidegger autour de la question de la vérité chez Platon, tout en discutant du thème de la fabrication. Dans «L'origine de l'œuvre d'art», texte publié pour la première fois en 1950, issu de cours présentés entre les années 1935

---

<sup>98</sup> Cf. Chapitre 3. Taminiaux, dans *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, précise que les réserves d'Arendt face aux caractéristiques du politique telles que présentées chez Heidegger ne peuvent que la conduire à reconnaître dans *Sein und Zeit* une pensée de la fabrication. Toute la quotidienneté, dont le *Dasein* doit s'affranchir pour exister en propre, est traversée de part en part par la préoccupation pour des buts, des effets ou des produits (p.51). Par ailleurs, précisons que nous laisserons de côté, dans cette présentation, le contenu du séminaire sur le *Sophiste* et de l'ouvrage *Sein und Zeit*, qui sont importants, mais qui nous renseignent surtout sur les nuances théoriques qui entourent la *poiesis* aristotélicienne et son traitement chez Heidegger (cf. l'exposé succinct de Tchir en note supra). Or, nous estimons que les textes choisis sont plus significatifs, et qu'ils illustrent avec force les nombreuses convergences entre Arendt et Heidegger sur le thème de la fabrication.



et 1937<sup>99</sup>, Heidegger s'intéresse à l'œuvre dans ses rapports à la vérité. Certains jalons de cette présentation ont été posés dans un cours de 1935, publié sous le titre *Introduction à la métaphysique*. Dans «L'origine de l'œuvre d'art», Heidegger souligne que bien que la question de la vérité soit tout à fait cruciale dans l'appréhension de l'œuvre d'art, elle a été laissée dans l'ombre au profit de l'esthétique et de l'étude des qualités formelles et matérielles de l'œuvre : c'est précisément ce qui le conduit à aborder cette question. Cet essai n'est pas exempt de références, bien que discrètes, au politique, qui se profilent derrière ses analyses de l'œuvre de l'artiste et du poète, auxquels il accole le concept «d'œuvre dévoilante d'un monde», lequel s'applique aussi au penseur et à l'homme d'État. La poésie se voit accordé la prééminence parmi les arts, et attribué un rôle essentiel dans la révélation de l'être<sup>100</sup>. Le texte entier est tourné vers la démonstration que la vérité, envisagée comme ouverture de l'être — il emploie le terme *aletheia* — advient dans l'œuvre<sup>101</sup>

The artwork opens up, in its own way, the being of beings. This opening up, i.e., unconcealing, i.e., the truth of beings, happens in the work. In the artwork, the truth of beings has set itself to the work. Art is the setting-itself-to-work of truth<sup>102</sup>.

*Aletheia* means the unconcealment of beings<sup>103</sup>.

Ainsi, pour Heidegger, l'art n'est pas une imitation, une simple représentation de la réalité : il est le réceptacle de la vérité, il «reproduit» l'essence générale des choses<sup>104</sup>. Lorsque

<sup>99</sup> Heidegger, M., 1950. «The Origin of the work of art», in *Off the Beaten track*, trad. Young, J. et Haynes, K., Cambridge (2002), pp.1-56.

<sup>100</sup> «Poetry is the saying of the unconcealment of beings»(Heidegger, M., 1950, p.46). «The essence of art is poetry. The essence of poetry, however, is the founding (*Stiftung*) of truth» (p.47). (Cf. aussi pp.44-45).

<sup>101</sup> Heidegger, M., 1950, pp.16 ; 19 ; 28. Nous trouvons dans ce texte de nombreux échos de ses réflexions sur l'essence de la vérité (cf. en particulier pp.28). Heidegger amorce ainsi l'analyse proprement philosophique de l'oeuvre d'art : «In the work of art, the truth of the being has set itself to work. «Set» means here: to bring to stand. In the work, a being, a pair of peasant shoes, comes to stand in the light of its being. The being of the being comes into the constancy of its shining. The essential nature of art would then be this: the setting-itself-to-work of the truth of beings» (p.16). Par ailleurs, Villa estime que la mise de l'avant de l'équation entre dévoilement et *aletheia* dans la pensée grecque chez Heidegger le conduit à identifier «l'activité éclairante des Grecs» à l'activité poétique et créatrice, qui n'est accessible qu'au petit nombre, contrairement à l'action. Il réaffirmerait ainsi le parti pris platonicien pour la vérité et pour le petit nombre (Villa, D.R., 2008a, pp.285-287).

<sup>102</sup> Heidegger, M., 1950, p.19.

<sup>103</sup> Heidegger, M., 1950, p.28.

l'œuvre devient œuvre, c'est la vérité qui advient : tout dépend de l'essence de la vérité<sup>105</sup>. Quant à la création, elle consiste à «visualiser» ce qui doit être créé, c'est-à-dire l'œuvre. Ce n'est que parce que l'œuvre ne peut advenir sans passer par le travail des mains, sans le concours de la matière, que sa création a l'apparence d'une activité artisanale, mais ce n'est pas le cas<sup>106</sup>. Celui qui crée fait advenir, dans l'objet fabriqué, une vérité unique, qui «vient à l'être»<sup>107</sup>, il «effectue l'être dans un étant», précise-il encore dans *Introduction à la métaphysique*.<sup>108</sup> Pour Heidegger, la *techne* ne désigne pas la fabrication, elle est un

---

<sup>104</sup> Heidegger, M., 1950, pp.16-18.

<sup>105</sup> Heidegger, M., 1950, p.36. Il explique : «Truth is un-truth in that there belongs to it the originating region (*Herkunftsbereich*) of the not-yet-(the un-)disclosed in the sense of concealment. In un-concealment as truth is present, too, the other «un-» of the twofold refusal. Truth as such is present in the opposition between clearing and the twofold concealment. Truth is the ur-strife in which, always in some particular way, the open is won; that open within which everything stands and out of which everything withholds itself-everything which, as a being, both shows and withdraws itself. Whenever and however the strife breaks out and happens, it is through it that the contesting parties, clearing and concealing, separate from one another. In this way the open of the field of combat is won. The openness of this open, i.e., truth, can only be what it is, namely this open, when and as long as it establishes itself in its open. In this open, therefore, there must be a being in which the openness takes its stand and achieves constancy. In taking possession of the open, the openness holds it open and supports it. Setting and taking possession (*Setzen und Besetzen*) are here always thought in the sense of the Greek *thesis*, which means a setting up in the unconcealed. (...) Truth happens only by establishing itself in the strife and space it itself opens up» (Heidegger, M., 1950, p.36 ; cf. pp.37-40, sur les modalités selon lesquelles la vérité advient dans l'œuvre).

<sup>106</sup> Heidegger, M., 1950, p.39.

<sup>107</sup> «The establishment of truth in the work is the bringing forth of a being of a kind which never was before and never will be again. The bringing forth places this being in the open in such a way that what is to be brought forth first clears the openness of the open into which it comes forth. When this bringing forth brings with it specifically the openness of beings, that is, truth, that which is brought forth, is a work» (Heidegger, M., 1950, p.37).

<sup>108</sup> Heidegger, M., 1952, *Introduction à la métaphysique*, Kahn, G. trad., Paris (1967), p.166. «C'est parce que l'art, au sens restreint et éminent, amène dans l'œuvre l'être à stance et parence comme étant, qu'il peut être tenu pour le pouvoir-mettre-tout-en-œuvre tout court, c'est-à-dire la *techne*. Le mettre-en-œuvre est un ouvrir qui effectue l'être dans l'étant. Cet ouvrir et tenir ouvert, avec l'éminence et l'efficacité qu'il comporte, est le savoir. (...) L'art est savoir, et par suite, *techne*. L'art n'est pas *techne* parce que son accomplissement demande une habileté «technique», des outils et des matériaux» (Heidegger, M., 1952, p.166). Par ailleurs, la préservation, qui est également essentielle pour que la vérité advienne dans l'œuvre, est une forme de connaissance. «Preservation of the work means : standing within the openness of beings that happens in the work. The urgent standing-withinness (*Inständigkeit*) of preservation is however, a knowing» (Heidegger, M., 1950, p.41 ; cf. aussi p.42-44).

mode de connaissance<sup>109</sup>. La vérité est la mise en œuvre de l'être par le savoir<sup>110</sup>. Il définit ainsi la connaissance qu'implique la *techne* :

«Knowing» means : having seen, in the broad sense of seeing which means the apprehension of something present as something present. For Greek thought, the essence of knowing is based on *aletheia*, that is, the unconcealment of beings. As knowledge experienced in the Greek manner, *techne* is the bringing forth of beings in that it brings forth what is present, as such, out of concealment, specifically into the unconcealment of their appearance. *Techne* never designates the activity of making<sup>111</sup>.

Rappelons que Hannah Arendt clame que celui qui fabrique «sait» — sans qu'elle n'explique cette conviction —, c'est pourquoi l'artisan se présente comme l'homologue du philosophe. Sa connaissance repose sur les Idées, dont dérive le modèle qui détermine la fabrication. Si cette activité s'effectue à la manière d'une imitation, le produit qui en résulte entretient nécessairement un certain rapport à la vérité de l'Idée, comme chez Heidegger, bien qu'elle ne le décrive pas précisément. Heidegger, d'ailleurs, envisage la création comme une visualisation, ce qui renforce les parallélismes.

Nous avons établi précédemment que la conviction arendtienne que l'activité de l'artisan consiste à fabriquer toute chose en «imitant» le modèle qu'est l'Idée ne trouve pas d'appui suffisant chez Platon. Un passage de *L'Introduction à la métaphysique* démontre que le rapprochement avec Heidegger n'est pas fortuit. Il pose que l'*idea* est l'être de l'étant (parce que Platon a imposé l'interprétation de l'être comme *idea*)<sup>112</sup> — et rappelons que l'être advient dans l'œuvre —, puis il établit une relation directe entre l'Idée, ou la vérité, l'œuvre (ce qui apparaît) et la copie.

---

<sup>109</sup> Heidegger, M., 1950, p.35. Les termes *techne* et *technites* s'appliqueraient indifféremment aux arts et à la fabrication artisanale, bien qu'il faille évidemment distinguer entre ce qui est créé, puis réalisé dans le mode de la fabrication. Cependant, envisagés de l'extérieur, les résultats de l'un et de l'autre sont issus d'un processus similaire (p.34). Cf. également Heidegger, M., 1952. *Introduction à la métaphysique*, Kahn, G. trad., Paris (1967), p.166 (texte et note infra).

<sup>110</sup> Heidegger, M., 1952, p.175.

<sup>111</sup> Heidegger, M., 1950, p.35.

<sup>112</sup> Heidegger, M., 1952, p.185. Sur le passage de l'être comme *phusis* à l'être comme *idea*, chez Platon, cf. pp.184-187. L'*idea* devient l'étant, lequel devient le non-être, parce qu'il «défigure toujours l'idée, la pure évidence, en la réalisant, en l'informant dans la matière» (p.188).

(...) l'*idea* devient le *paradeigma*, le modèle. L'idée devient en même temps et nécessairement l'idéal. L'imitation n'est pas à proprement parler, elle a seulement part à l'être, *metexis*. (...) la faille est ouverte entre l'idée, qui est l'étant véritable, le modèle, l'original, et le non-étant — à proprement parler — l'imitation, la copie. (...) l'apparaître reçoit maintenant, à partir de l'idée, un autre sens. L'apparaissant, l'apparition, ce n'est plus la *phusis*, la prédominance de ce qui s'épanouit, ni davantage le se-montrer de l'évidence, l'apparition est maintenant l'émergence de la copie. (...) Comme l'étant véritable est l'*idea*, et que celle-ci est le modèle, il faut que toute patéfaction de l'étant tende à égaler l'original, à devenir adéquate au modèle, à se régler sur l'idée (p.188). La vérité de la *phusis*, l'*aletheia* (...) devient maintenant l'*omoiosis*, la *mimesis*, l'adéquation, le «se-régler-sur...», la rectitude du voir, de l'appréhender conçu comme un représenter<sup>113</sup>.

Certains éléments de cette citation ont été discutés dans les chapitres précédents<sup>114</sup>. Concernant la pensée de la fabrication, ce qui est essentiel est le constat de Heidegger que depuis Platon, c'est un rapport de conformité, de copie, quant à l'Idée, à la vérité, qui décrit le rapport de celle-ci à toutes choses. Dans toute «saisie», toute production, nous devons recourir au modèle, l'*idea*. N'est-ce pas le sens que donne Arendt à l'activité de l'artisan chez Platon ?

La conviction d'Arendt que la pensée de la fabrication est téléologique cadre mal avec le propos du Livre X de la *République* — qui s'intéresse à la distinction entre l'imitateur et l'artisan —, sur lequel elle s'appuie néanmoins, mais elle pourrait trouver un fondement chez Heidegger. En effet, si l'œuvre permet à la vérité d'advenir, le commencement qu'elle représente n'est pas «soudain», il est «potentiel», préexistant, et en tant que tel, il conditionne la fin, qui est l'œuvre :

As a leap, the genuine beginning is always a leaping-ahead, a leaping-ahead in which everything to come is already leapt over, even if as something veiled. Concealed within itself, the beginning contains already the end<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Heidegger, M., 1952, pp.188-189. Heidegger ajoute que ce passage de l'être à l'*idea* en place de la *phusis* détermine l'histoire de l'Occident tout autant que son art (p.189).

<sup>114</sup> Cf. Chapitres 3 et 5.

<sup>115</sup> Heidegger, M., 1950, p.48. Cf. également Heidegger, M., 1952, pp.163-164, commenté dans le texte et en note infra.

N'avons-nous pas, dans cet extrait de «L'origine de l'œuvre d'art», l'expression d'une pensée téléologique telle que celle attribuée par Arendt à la politique platonicienne de la fabrication ?

Si, pour Heidegger, la vérité advient dans la réalisation de l'œuvre, il n'en va pas différemment de la fondation d'un État<sup>116</sup>, qu'il envisage comme une œuvre. Les créateurs et les hommes d'action doivent employer la violence pour «devenir éminents dans l'être historial», dans la *polis*, écrit-il dans *Introduction à la métaphysique*<sup>117</sup>. L'idée que la création est liée à la violence est mise de l'avant dans «L'Origine de l'œuvre d'art». L'œuvre est le lieu d'un combat, celui de la terre et du monde : c'est dans ce combat qu'elle devient ce qu'elle est, que son unité se réalise<sup>118</sup>, et que se fait jour la vérité, la révélation de l'être<sup>119</sup>. La nature, l'homme et l'État sont également créés à la faveur d'un tel combat, d'un «faire-violence», qui advenir les choses telles quelles sont<sup>120</sup>. Chez

---

<sup>116</sup> Heidegger, M., 1950, p.37.

<sup>117</sup> Heidegger, M., 1952, p.159. La *polis* n'est pas que l'État, ou la cité, explique Heidegger. «*Polis* signifie plutôt le site, le là, dans lequel et en vertu duquel l'être-le-là est historial. À ce site de l'histoire appartiennent les dieux, les temples, les prêtres, les fêtes, les jeux, les poètes, les penseurs, le roi, le conseil des anciens, l'assemblée du peuple et la marine. Si tout cela appartient à la *polis*, est politique, c'est-à-dire sur le site de l'histoire, en tant que par exemple les poètes sont seulement des poètes, mais vraiment des poètes (...) Or *sont* veut dire : emploient la violence en tant qu'ils sont situés activement dans la violence, et deviennent éminents dans l'être historial comme des créateurs, des hommes d'action». Sur les liens entre la fondation d'un État et la violence chez Heidegger, cf. Villa, D.R., 2008a, pp.398 ; 401-403 ; 446. Villa explique que pour Heidegger, la «poussée dans l'histoire» de l'œuvre, l'amorce de la fondation qu'elle réalise, est un acte violent, parce qu'elle implique que des chemins soient abandonnés, et que d'autres soient créés (p.403).

<sup>118</sup> Heidegger, M., 1950, p.27. Cf. également pp.26 ; 31 ; 36-38.

<sup>119</sup> Heidegger, M., 1950, p.27. Il explique, en prenant pour exemple un tableau : «Truth happens in van Gogh's painting. That does not mean that something present is correctly portrayed ; it means, rather, that in the manifestation of the equipmental being of the shoe-equipment, that which is as a whole — world and earth in their counterplay — achieves unconcealment» (p.32).

<sup>120</sup> Heidegger, M., 1952, p.163. Heidegger souligne que la création n'implique pas une «invention» complète, mais plutôt que l'on a «trouvé accès au prépotent», que «l'on ne se trouve soi-même qu'en celui-ci, à savoir comme étant lui-même, en cette prépotence, la violence d'un agir. Le soi-même signifie en même temps, d'après ce qui précède. Celui-là sort violemment et défriche, capture et dompte. Ce n'est que par cette sortie violente, ce défrichement, cette capture et ce domptage, que l'étant se découvre comme mer, comme terre, comme animal. Cette sortie et ce défrichement ne se produisent que lorsque les puissances de la parole, de l'entendement, de la *Stimmung* et du bâtir sont elles-mêmes maîtrisées dans le faire-violence. Le faire-violence du dire poétique, de l'esquisse par la pensée, de la fondation edificatrice, de l'action créatrice d'États, n'est pas l'exercice de pouvoirs que l'homme aurait, mais consiste à dompter et à harmoniser les

Heidegger, non seulement la *techne* est un «savoir», plutôt qu'activité de fabrication, mais elle est l'«activité violente du savoir»<sup>121</sup>. Tout ce qui vit est mu par le faire-violence, précise-t-il, lequel ne connaît de fin qu'avec la mort. Car si ce faire-violence «ouvre les voies», le «défrichage» qu'il effectue n'est pas définitif : il sait créer le désordre<sup>122</sup>.

Retournons à Arendt. Celle-ci estime que la pensée de la fabrication a conduit Platon à envisager l'État comme le résultat d'un processus de fabrication qui implique le recours à la violence. Rappelons qu'elle a tenté, sans succès, de fonder ce raisonnement — mis à profit dans les études sur le totalitarisme et les révolutions modernes — sur un passage de la *République* où il est question de l'érection d'une statue. Une fois de plus, l'association de l'État à la fabrication, et par extension, à la violence, semble trouver un appui plus significatif dans la réflexion de Heidegger que chez Platon. Or, nous pouvons soupçonner qu'Arendt réprouvait cet enchaînement du politique à la mise en œuvre violente, de même que le raisonnement dont il découle, à l'effet que la vérité se manifeste au terme d'un processus de fabrication. Le concept d'action apparaît comme une réplique dirigée à la fois contre Platon — celui d'Arendt — et Heidegger<sup>123</sup>.

---

puissances grâce auxquelles l'étant se découvre comme tel du fait que l'homme entre en lui. Cette patence de l'étant est la violence que l'homme a à maîtriser pour que, dans ce faire-violence seulement, au milieu de l'étant, il soit lui-même, c'est-à-dire un être historial» (pp.163-164 ; cf. pp.176-177).

<sup>121</sup> Heidegger, M., 1952, p.171.

<sup>122</sup> Heidegger, M., 1952, p.164.

<sup>123</sup> La présentation de Villa renforce cette hypothèse. Il souligne, notamment, que le subjectivisme de Heidegger de l'époque de *Sein und Zeit* est «envahissant au point non seulement d'ignorer la *praxis*, mais de faire aussi en sorte que tout l'espace pour la vie politique soit fermé, transformé en un espace résolument hiérarchique et collectiviste» (Villa, D.R., 2008a, p.389). Jacques Taminiaux invoque aussi une série d'éléments qui suggèrent que chez Arendt, la critique de Heidegger est parallèle à celle de Platon. Ainsi, la quotidienneté, chez Heidegger, est soumise au poids de la mentalité productive et au caractère équivoque de la *doxa*. Ceci s'accorde avec la manière dont Platon décrivait, et dépréciait, les affaires humaines. C'est sur cette base que le *bios theretikos* est présenté comme le mode de vie le plus élevé dans la réflexion platonicienne. Taminiaux suggère aussi que le motif platonicien de l'organisation de l'État à la manière d'un vaste atelier, où chacun occupe une fonction définie, se refléterait dans la description par Heidegger, dans le Discours du rectorat (cf. Chapitre 4), d'un État corporatiste, dans lequel chacun des corps, *Stände*, remplit un service déterminé, travail ou défense, au-dessus desquels se situe le service du savoir (Taminiaux, J., 1992, pp.65 ; 67). Le texte d'hommage qu'Arendt a rédigé à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de Heidegger donne un aperçu de ces parallélismes entre Platon et Heidegger. Cf. Chapitre 3 pour un bref commentaire de ce texte.

Le bilan que dresse Villa des conséquences politiques du raisonnement de Heidegger pourrait se lire comme une liste des griefs qu'aurait pu lui adresser Arendt. Chez Heidegger, estime Villa, l'œuvre de l'homme d'État en est une de *poiesis* radicale, car toutes les autres dépendent de l'ouverture au monde qu'elle réalise. La conception de l'État comme œuvre d'art véhicule une vision organique de la communauté, qui évince toute forme de pluralité authentique. Si l'*agon* est réservé aux créateurs, ce qui est le cas chez Heidegger, la *praxis*, envisagée comme la possibilité, pour chacun, de s'adonner à l'action, se trouve évacuée. L'action est restreinte à la fondation et à la préservation de l'État<sup>124</sup>. Cette conception de la fondation de l'État, entièrement dépendante de la poésie et de l'esthétique, n'est pas étrangère au national-socialisme, qui envisageait aussi l'État comme une «œuvre d'art», rappelle Villa : d'ailleurs, Heidegger lui-même le reconnaîtra plus tard<sup>125</sup>.

Les rapprochements entre la pensée et la politique de la fabrication chez Arendt et les cours sur l'art et la métaphysique de Heidegger des années 1930 ont mis en évidence des liens significatifs. Nous pourrions donc conclure à ce point. Mais un parallèle important manque toujours à l'appel : le Livre X de la *République*, auquel Arendt se réfère si souvent. Heidegger s'y intéresse principalement dans ses cours sur Nietzsche, présentés entre 1936 et 1942 et publiés pour la première fois en 1961. Ce texte est essentiel pour

---

<sup>124</sup> Cf. Villa, D.R., 2007, p.996-998 ; Villa, D.R., 2008a, pp.404-407. L'*agon* du créateur dépasse l'*agon* du discours politique des égaux qui délibèrent : Heidegger méprise le second, qu'il associe au bavardage du «On», et lui paraît inutile. L'*agon* créateur a pour «seul combat essentiel celui qui a lieu entre le monde et la terre, entre la vie politique d'une communauté et les profondeurs non maîtrisées de son passé, la pure absence de patrie qui a précédé sa fondation» (Villa, D.R., 2008a, p.407 ; cf. Heidegger, M., 1952, pp.163-164). Le créateur lutte pour façonner un monde humain, un espace d'apparence, au cœur de cet environnement obscur, qui est la «terre». L'*agon* originel ne se déroule donc pas entre citoyens, mais entre le «monde» et la «terre», entre le «voilement» et le «dévoilement». Il ne peut y avoir de début radical, ou fondateur, que s'il y a des hommes violents qui désirent utiliser leur pouvoir pour s'illustrer en tant que créateurs, hommes d'action. Ceci démontre que bien que Heidegger ait thématiqué les préjugés «productionnistes» de l'ontologie grecque, il succombe également à la *poiesis* : la pluralité et l'égalité sont évacuées, et le législateur-fondateur «poète» réalise un travail solitaire, quasi-divin (Villa se réfère à *Introduction à la métaphysique* (voir des extraits de ce texte en notes, supra) ; Villa, D.R., 2008b. «Arendt and Heidegger, again», in Fleischacker, S., 2008. *Heidegger's Jewish followers : essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Pittsburg, pp.73-74.)

<sup>125</sup> Villa, D.R., 2008a, pp.460-461. Heidegger dévoile ainsi «l'essence non politique du politique» dans notre tradition, ce qui le rapproche de la critique à laquelle nous a habitués Arendt (pp.460-461 ; cf. note infra). Mais même à ce moment, il ne se tourne pas vers la *praxis* (p.472).

notre propos, parce qu'il permet de comparer les positions respectives d'Arendt et de Heidegger sur la fabrication chez Platon sur la base d'un même extrait de dialogue. Arendt a lu les cours sous leur forme publiée, mais elle en connaissait le contenu avant leur parution, vraisemblablement parce qu'elle a eu accès à des notes prises par des étudiants. Ainsi, dès 1951, elle commente dans le *Journal de pensée* la lecture heideggérienne du «platonisme inversé de Nietzsche» (*JPI*, IV, 13, sept. 1951, pp.153-154 ; note 1, p.558)<sup>126</sup>. Rappelons que c'est lorsque Heidegger travaille à ses cours sur Nietzsche qu'il devient convaincu que Platon prône une conception de la vérité comme adéquation<sup>127</sup>. Nous constaterons que l'influence heideggérienne sur la pensée de la fabrication chez Arendt n'apparaît que plus profonde en regard des cours sur Nietzsche. La critique de la «métaphysique de la production» de Heidegger proposée par Stanley Rosen sera un appui important. Elle expose des contradictions dans l'interprétation heideggérienne du Livre X et de l'analogie de l'artisan<sup>128</sup>, et par, extension, dans celle d'Arendt<sup>129</sup>, et des disparités quant au texte de Platon.

---

<sup>126</sup> Dans cette note, Arendt écrit que chez Platon, Dieu équivaut à la vérité, l'*idea*, tandis que l'artisan correspond au *on*. L'artisan est orienté vers l'*idea* et il lui est conforme. Le travail de l'artiste correspond à l'*eidôlon*, qui est la tentative de fabriquer l'*idea*, mais qui ne produit que l'apparence. Elle précise, se basant sur la lecture de Nietzsche par Heidegger, que si Dieu, qui met à disposition les *idea* n'existe pas, il s'ensuit que la vérité ne peut exister. L'artisan ne fabrique plus dès lors les choses selon leur être-vrai qui est contenu dans l'*idea*, sur laquelle se fonde la création, mais selon leur utilité. C'est de ce processus que résulte la fonctionnalisation du monde. C'est seulement à ce moment que la «vulgarisation» du monde en un monde de fins peut commencer, dès que la représentation platonicienne du monde n'a plus cours (*JPI*, IV, 13, sept. 1951, pp.153-154 ; note 1, p.558).

<sup>127</sup> Cf. Chapitre 3 de la présente thèse.

<sup>128</sup> Le Livre X de la *République* n'est pas le seul endroit du corpus platonicien où Heidegger voit à l'œuvre une forme de «productionnisme» : ce serait le cas aussi dans l'Allégorie de la caverne. (Rappelons qu'Arendt s'est basée sur l'interprétation heideggérienne de l'Allégorie dans ses textes). Mais dans ce récit, précise Rosen, seule la «cognition pré-philosophique», qui y décrit l'appréhension des ombres projetées, générées artificiellement dans la caverne, serait productive : or, cette production est imputable aux hommes de la caverne, non au philosophe ou aux Idées, souligne Rosen. «(...) nous autres prisonniers sommes nous-mêmes les montreurs de marionnettes qui produisent le domaine des ombres projetées par les marionnettes ou les figures, qui sont à leur tour des images des choses telles qu'elles sont» (Rosen, S., 2005, p.74). Quant à Gonzales, il rappelle que durant les années 1920, Heidegger envisage le registre de la fabrication en référence au dialogue le *Timée*, au moment où il est préoccupé par l'Idée du Bien, qu'il interprète de manière foncièrement utilitaire. Arendt, comme cela a été établi dans la première section, croise la figure du demiurge du *Timée* avec celle de l'artisan du Livre X, dans une note de *The Human Condition*. Heidegger estime que dans le *Timée*, «beings with respect to their being are explained in terms of making (in terms of a demiurge). Thus, the *agathon* reappears because Plato once again interprets, or rather misinterprets, being in terms of a *praxis*, in this case, the creation of the



C'est dans la section du cours sur Nietzsche consacrée au «statut de l'art (la *mimesis*) par rapport à la vérité dans la *République* de Platon»<sup>130</sup>, que Heidegger commente le Livre X et le travail de l'artisan. Son intérêt pour le rapport de l'art à la vérité le conduit à analyser la posture de l'artisan et de ce qu'il fabrique en regard de l'Idée. La *mimesis* ne devrait pas être envisagée comme une imitation au sens «d'illusion» : elle ne serait pas incompatible avec la vérité. Elle serait l'un «modes de la présence de l'étant», défini à partir de sa position quant à l'Être<sup>131</sup>. La présentation heideggérienne sous-tend une conception de la vérité comme *aletheia*, non-dissimulation, la première qu'il ait attribué à Platon, et qu'il met de l'avant dans les textes sur l'œuvre d'art et sur la métaphysique<sup>132</sup>. C'est de cette manière qu'il faudrait envisager les rapports entre l'art (la *mimesis*) et la vérité<sup>133</sup>.

Heidegger commente les «trois artisans» et les «trois lits» décrits dans le dialogue, et affirme que leur hiérarchie repose sur leur capacité respective à révéler l'aspect, l'*eidos* de l'Être, ou de l'*idea*. L'Être, ou la vérité, se manifeste en chacun, mais de diverses manières

---

world by a creator». Gonzales note aussi que dans *Grundprobleme der Phänomenologie*, un cours présenté au début des années 1920, Heidegger suggère de manière cryptique que même dans la *République*, l'Idée du Bien n'est rien d'autre que le *demiourgos* (Gonzales, F.J., 2009. *Plato and Heidegger : a question of dialogue*, University Park, p.32).

<sup>129</sup> Précisons que Rosen n'accepte pas la métaphysique de la production : or, déclarer qu'elle est infondée — ou l'inverse — comporte inévitablement une dimension «subjective», car la position adoptée face à cette question dépend du «statut» que l'on veut accorder aux Idées, lequel, jusqu'à nos jours, n'a cessé de susciter des hypothèses contradictoires. Rosen se situe du côté des interprétations traditionnelles, qui mettent de l'avant la thèse selon laquelle les Idées sont découvertes, plutôt que produites. Mais sa position se fonde sur une longue tradition interprétative, et sa critique, bien appuyée sur les textes, est crédible. Cf. Chapitre 5 pour un survol très synthétique de la question du «statut» des Idées. Rosen en rappelle les grandes lignes (2005, pp.129-134 ; 143-144). Les dialogues ne permettent pas de définir hors de tout doute le statut des Idées : par exemple, est-ce que ce sont des originaux uniques, dont les particuliers engendrés sont les images, pouvons-nous y avoir accès directement ? Ces questions ne peuvent être résolues unilatéralement, car la position exprimée varie selon les dialogues. Ainsi, lorsque Socrate est le principal protagoniste, l'existence des Idées est inférée à partir de l'expérience quotidienne (par exemple dans *Phédon* et la *République*), ou elle est liée à la division et au rassemblement des choses selon les genres (comme dans *Philèbe* et le *Sophiste*). Aucune méthode, qui pourrait être suivie pour identifier les Idées, n'est indiquée (p.131). Platon, d'ailleurs, n'explique jamais ce qu'est l'Idée (p.129). Notons que l'association de l'Idée au «genre» est particulièrement importante chez Rosen (cf. pp.143-144).

<sup>130</sup> Heidegger, M., 1961a. *Nietzsche I*, Klossowski, P. trad., Paris (1971), p.156 ; la section couvre les pp.156-171.

<sup>131</sup> Heidegger, M., 1961a, pp.170-171.

<sup>132</sup> Cf. Chapitre 3.

<sup>133</sup> Heidegger, M., 1961a, p.167.

et à des degrés divers : ainsi, les trois lits sont des «dérivations de l'Être». Même le troisième lit, celui qui est peint — et qui est la «copie» du lit sensible, donc, une illusion chez Platon —, entretient un rapport à la vérité, bien qu'il soit loin «en-dessous d'elle»<sup>134</sup>. Bien que son raisonnement suggère que les Idées se «révèlent», Heidegger explique aussi le rapport des choses à l'Être, en dépit d'une contradiction manifeste<sup>135</sup>, en s'appuyant sur le paradigme de la production<sup>136</sup>. Il est convaincu que la thèse des Idées des artefacts, qui n'est exposée que dans le Livre X, est représentative de la théorie des Idées<sup>137</sup>.

Les trois artisans occupent une place déterminée dans la «hiérarchie des modes du reproduire», selon leur proximité avec le «pur aspect de l'Être». Le premier, le dieu est celui qui «laisse s'épanouir l'essence», il prépare le «pur aspect» à être perçu par l'homme. Le second, l'artisan, est le *demiourgos klinês*, qui produit un lit d'après son essence, mais le laisse apparaître dans le bois, lequel le «rend disponible à l'usage général», «chaque fois en objet singulier». Le troisième, le peintre, le *mimêtes*, fait en sorte que le lit «se montre sur la tableau», et ce tableau est «la troisième production à partir du pur épanouissement de l'*idea*». Le *mimêtes* préside donc à l'un des modes qui permet à l'Être, l'*idea*, de venir à l'aspect, à l'*eidôs*<sup>138</sup>, bien qu'il s'éloigne davantage de l'être, de l'étant, que ne le fait la fabrication de la table par le menuisier<sup>139</sup>. Rosen souligne que dans le dialogue, cette «hiérarchie» implique une séparation de la *phusis* et de la

---

<sup>134</sup> Cf. Heidegger, M., 1961a, pp.166 ; 168.

<sup>135</sup> Rosen, S., 2005, pp.8 ; 35. Nous trouvons chez Heidegger l'idée que pour comprendre ce qui n'est pas produit, il faut d'abord envisager «l'être propre au produire» (Heidegger, M., 1975. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Courtine, J.-F. trad., Paris (1985), pp.146 sq. (cité par Rosen, S., 2005, p.8)). Rosen souligne que cela n'explique pas pourquoi l'étant, ou l'Être, doit être produit. Heidegger tente de surmonter la contradiction contenue dans son raisonnement en prétendant que le platonisme véhicule, depuis ses débuts, les deux conceptions de l'Être, comme «pure présence», puis comme «possibilisation», c'est-à-dire, production, sans cesser pour autant de considérer le platonisme comme un tout monolithique (p.35). Cette double possibilité quant à l'Être est évoquée dans le deuxième tome des cours sur Nietzsche (Heidegger, M., 1961b. *Nietzsche II*, Klossowski, P., trad., Paris (1971), pp.182-183). Rosen ajoute que l'argument de Heidegger est contredit dans sa lecture de l'Allégorie de la caverne (proposée dans l'essai sur l'essence de la vérité chez Platon).

<sup>136</sup> Rosen pose, au contraire, que l'objectif de la doctrine des Idées est de réfuter la métaphysique de la production (Rosen, S., 2005, p.74).

<sup>137</sup> Rosen, S., 2005, pp.25-26.

<sup>138</sup> Heidegger, M., 1961a, pp.168-169.

<sup>139</sup> Heidegger, M., 1961a, p.169.

*techne*, mais Heidegger prétend exactement le contraire. Il ignore la distinction platonicienne entre la croissance naturelle, la fabrication et la reproduction mimétique. Il ignore également l'intention de Platon de distinguer les artisanats, qui sont indispensables à la cité, des arts mimétiques, qui produisent des «illusions de connaissance» : cette différence est essentielle à la préservation de la cité<sup>140</sup>. Pour Heidegger, en revanche, chaque chose produite l'est à partir de l'Idée, et chacun des lits entretient un rapport à la vérité. Ne rencontre-t-on pas une lecture similaire chez Arendt, sous une forme simplifiée?

Le travail de l'artisan s'effectue de manière mimétique, en regardant l'Idée : il «reproduit», et la «copie» produite laisse apparaître la vérité, à un certain degré<sup>141</sup>. L'artisan, précise Heidegger, est celui qui «pousse l'aspect de quelque chose dans la présence de la visibilité sensible»<sup>142</sup>. Ceci suggère que l'artisan est envisagé comme l'homologue du philosophe, remarque Rosen, qui estime que cette interprétation est erronée. Mais Arendt a retenu cette assimilation. Rosen explique que la connaissance technique, nécessaire à la fabrication du lit, s'effectue «à la lumière de la vérité», mais elle diffère de la connaissance philosophique. Rien n'indique que l'artisan «sait» ce qu'est l'Idée du Lit<sup>143</sup>. De plus, présenter les Idées comme des modèles à imiter, comme le fait Heidegger, sous-tend qu'elles soient séparées de leurs exemples. D'une part, cette posture est plus caractéristique d'Aristote que de Platon<sup>144</sup>, et d'autre part, elle soulève plusieurs

---

<sup>140</sup> Rosen, S., 2005, pp.27 ; 30 ; 32.

<sup>141</sup> Heidegger, M., 1961a, p.169.

<sup>142</sup> Heidegger, M., 1961a, pp.160-161.

<sup>143</sup> Rosen, S., 2005, pp.25-26 ; 31 ; 33. Il explique que la connaissance du philosophe et celle du démiurge sont liées à l'appréhension des Idées, elles ne sauraient pour autant se confondre. Le savoir du premier est théorique, celui du démiurge, «pratico-productif» (p.33), mais chez Heidegger, ils se trouvent liés l'un à l'autre à la théorie des Idées, et associés à deux représentations de la philosophie. L'une suppose que le philosophe est un maître de la dialectique ou du raisonnement en vertu de la contemplation des Idées, l'autre l'envisage comme un démiurge ou un artisan. La deuxième possibilité impliquerait que les Idées soient des points de vue d'êtres humains, qui «viennent à l'être» et disparaissent, et donc, que les Idées ne soient pas «pleinement présentes à l'œil de l'âme», —la caractéristique *per se* de ce qui est éternel (p.35). L'artisan ne peut être le philosophe, mais il sera un excellent démiurge de «la tempérance, de la justice, et de l'ensemble des vertus vulgaires» (*Rép.*, VI, 500d 6-9) : il s'agirait de l'une des rares occurrences d'une réelle métaphysique de la production chez Platon (Rosen, S., 2005, pp.98-99).

<sup>144</sup> Gonzales, F.J., 2009, pp.82-83. Gonzales souligne que ni dans le *Sophiste*, ni dans aucun autre dialogue, Platon n'accepte que les Idées soient situées dans un monde au-delà du sensible, et si

problèmes théoriques<sup>145</sup>. S'il est aisé de poser un rapport mimétique pour les artefacts, ce n'est pas le cas lorsqu'il est question de qualités morales ou de principes. Nous ne «produisons» pas l'Idée de la justice en effectuant une action juste. Nous identifions une action comme juste «en regardant l'Idée de la justice», conclut Rosen<sup>146</sup>.

Or, chez Heidegger, la *mimesis* est liée à la production d'une multiplicité de choses, qui se rapportent à une même *idea*<sup>147</sup>. L'artisan doit

(...) porter le regard sur l'idée, afin d'être ce qu'il est : le fabricant de tables. (...) Le fabricant, à fabriquer ce qu'il fabrique, doit considérer au-delà de ses outils, quelque chose qu'il ne peut fabriquer lui-même. L'idée lui est pré-ordonnée, et il reste sub-ordonné à l'idée.

Donc, en tant qu'il fait quelque chose d'après quelque chose, il est déjà, en quelque sorte, un «contrefacteur»<sup>148</sup>.

Si l'artisan est un «contrefacteur», un imitateur, c'est parce qu'il ne peut accéder au «pur aspect de l'Être», et qu'il n'est pas en mesure de créer l'Idée même, croit Heidegger. L'objet fabriqué, et les matériaux qui le constituent, obscurcissent et ternissent l'éclat originel de l'*idea*. Ainsi, le lit ou la maison fabriquée, que nous croyons réels, et son

---

cette possibilité est suggérée, elle est immédiatement critiquée par Platon. Ce n'est qu'en interprétant Platon à partir d'Aristote que l'on peut imputer cette position à Platon.

<sup>145</sup> Rosen, S., 2005, pp.142-143 ; 145-146. La thèse de la séparation ne permet pas d'expliquer comment une idée diffère d'une autre, ni comment chaque Idée peut être le principe d'intelligibilité de toute chose. Rosen souscrit à la thèse selon laquelle les Idées sont des «genres», c'est-à-dire qu'elles permettraient de regrouper, puis de classer ce qui présente des propriétés similaires. C'est la vision de l'Idée qui établit ce classement. Cette position théorique implique que les Idées ne peuvent être séparées. Par exemple, l'Idée n'est pas séparée de la vache, elle est son principe d'intelligibilité. Ainsi, la théorie de la présence ou de la *parousia* chez Heidegger, qui suppose que l'Idée devient visible en elle-même, serait erronée. Pour Rosen, l'Idée est découverte à partir des éléments multiples qui sont rattachés à un même genre, elle est présente dans ces éléments et ne peut être envisagée en dehors de ceux-ci, ce qui limite la présence métaphysique (p.145). Elle est enracinée dans l'expérience ordinaire (p.146). Cf. également Gonzales, F.J., 2009, pp.87 ; 89-90, qui souligne que la présentation de l'Être comme *dunamis*, c'est-à-dire ce qui rend la présence possible, chez Heidegger, implique que l'être ne peut être lui-même quelque chose de présent, et qu'«être» ne peut signifier être présent. Cette interprétation ne trouverait pas de support suffisant dans les textes platoniciens.

<sup>146</sup> Rosen, S., 2005, p.34.

<sup>147</sup> Heidegger, M., 1961a, p.158.

<sup>148</sup> Heidegger, M., 1961a, p.160.

image peinte, se situeraient dans un même «degré d'irréalité». Mais en vertu de son rapport à l'Idée, le produit de l'artisan «est», bien qu'il ne présente «l'aspect de l'Être» qu'à un degré moindre<sup>149</sup>. L'artisan ne serait donc qu'imitateur «par défaut», en raison de sa position dans la hiérarchie des «modes du produire». L'imitation est un «produire subordonné» à l'Idée<sup>150</sup>.

Ceci résonne tout à fait avec la lecture d'Arendt. Rappelons que nous avons relevé une confusion entre les trois artisans décrits, en particulier entre le fabricant de lits et le troisième artisan, qui produit l'image peinte, puis entre les lits qui leur correspondent. Seul le troisième lit, chez Platon, est une copie, est c'est le troisième artisan qui produit la copie, non le second. Le travail d'imitation, de copie, qu'Arendt prête au second artisan, n'est pas compatible avec le contenu du dialogue. La conviction arendtienne que toute chose est produite à la lumière de la vérité, et de l'Idée, à laquelle elle se rapporte, trouve son parallèle le plus significatif également chez Heidegger : ce n'est pas le sens du texte du Livre X. L'analyse heideggérienne nous semble exposer la source de la lecture arendtienne. Certaines confusions relevées chez Arendt ne seraient pas tant des «erreurs» d'interprétation que le résultat d'analyses guidées par des présupposés théoriques qu'elle n'expose jamais, et qui trouveraient leur origine chez Heidegger. Si les textes de celui-ci sur l'œuvre d'art et la métaphysique laissaient soupçonner qu'Arendt ait envisagé le Livre X et l'analogie de l'artisan à travers la lentille heideggérienne, les cours sur Nietzsche dissipent tout doute.

Le point culminant de la critique arendtienne de la réflexion politique de Platon est la pensée de la fabrication. Dans le récit arendtien, c'est en envisageant l'État, les affaires

---

<sup>149</sup> Heidegger, M., 1961a, pp.160 ; 164. Ces objets fabriqués, en tant que «destinés à l'usage», utilisés, «sont» (au sens ontologique du terme), car c'est en vue de la coexistence du *demos* qu'ils sont fabriqués (p.159). C'est en ce sens aussi qu'ils se distinguent de l'objet peint. Par ailleurs, Heidegger désigne sous le terme de «singulier multiple» cette multitude de choses qui se rapportent à une même Idée, et que l'on désigne sous un même nom (p.158).

<sup>150</sup> Heidegger, M., 1961a, p.169. Ce qui la distingue de la fabrication du menuisier est que le peintre ne peut considérer la table qu'à partir d'une situation déterminée, sous un angle particulier. Il ne peut produire qu'une «vue de la table», qu'une manière d'apparaître, plutôt qu'un objet unique, «singulier en soi, identique à lui-même» (Heidegger, M., 1961a, pp.169-170).

humaines et la moralité à travers le prisme de la fabrication que Platon est parvenu à anéantir la politique de l'action et à imposer une dévalorisation du politique dont notre tradition de pensée ne serait pas parvenue à s'affranchir. La pensée de la fabrication se serait infiltrée jusque dans la Révolution française, pour atteindre son paroxysme dans le totalitarisme. Marx serait non moins responsable que Platon de la transmission de la pensée de la fabrication, comme le suggère sa présence dans certains écrits précoces et notes de travail d'Arendt qui portent sur ce thème : mieux, il l'aurait perfectionnée. Le plaidoyer arendtien pour la politique de l'action vise à annuler l'emprise de la fabrication sur le politique, et ses conséquences funestes. C'est l'un des constats qui se dégagent de la description des activités constitutives de la vie active proposée dans *The Human Condition*.

C'est l'analogie de l'artisan présentée au Livre X de la *République* qui témoignerait qu'une pensée de la fabrication est à l'œuvre dans la réflexion politique platonicienne. Elle s'accorderait en de nombreux points avec la *poiesis* telle que l'envisage Arendt. Le travail de l'artisan implique que celui-ci exécute, qu'il rend dans la matière le modèle imposé par l'Idée, d'une manière mimétique. La «traduction» des Idées en critères et standards pour le politique et la moralité, et l'agir politique, serait l'issue d'un tel processus. L'image de l'artisan qui produit dans la solitude une multiplicité de choses à l'image de l'Idée, qui est unique, illustrerait le parti pris platonicien pour l'Un contre le multiple, et donc, son mépris de la pluralité. Ce déni implique également que l'individu se voit refuser la possibilité de révéler «qui» il est, son identité particulière, qui ne se manifeste que dans l'action, avec ses pairs. Enfermer l'agir dans un cadre défini est une négation de la natalité, garante de la spontanéité et de la capacité de l'action à susciter quelque chose de nouveau. Les répercussions de l'action s'en voient limitées, en particulier son imprévisibilité et son potentiel de dissémination. Aussi, puisque *homo faber* peut détruire ses produits, la pensée de la fabrication implique qu'il est possible de remédier à l'irréversibilité de l'action. Ainsi l'artisan fait violence à la nature pour extraire les matériaux nécessaires à l'ouvrage à réaliser, de la même manière l'homme politique ne craindra pas de faire violence au matériau requis par le modèle qui dicte son agir, et qui peut être humain.

Ces raisonnements sont des digressions politiques effectuées à partir de l'analogie de l'artisan, dont Arendt propose une interprétation dissonante en regard du texte platonicien. En envisageant le travail de l'artisan comme une activité mimétique, suscitée par la contemplation de l'Idée, elle passe outre les distinctions établies entre les trois artisans et les trois lits décrits dans le dialogue. Ainsi, non seulement l'artisan serait l'homologue de l'homme politique, mais il serait l'alter ego du philosophe. Nous avons constaté des déformations identiques dans l'analyse du Livre X et de l'analogie de l'artisan dans les cours de Heidegger sur Nietzsche, et constaté de nombreux parallélismes sur des aspects plus généraux de l'interprétation arendtienne dans les textes heideggériens sur l'œuvre d'art, puis sur la métaphysique. Arendt utilise d'autres extraits de dialogue pour appuyer son analyse de la pensée de la fabrication chez Platon, en les interprétant dans un sens que ne permet pas l'œuvre originale. Nous avons pu constater, encore une fois, que passer sous silence le contenu éthique du texte de Platon lui permet de radicaliser les positions politiques qu'elle lui prête. Lorsque la pensée de la fabrication, et par extension, Platon, est rapprochée du totalitarisme, l'analyse arendtienne semble renvoyer un écho de l'accusation formulée par Popper à l'égard de ce dernier.

La pensée de la fabrication, chez Arendt, est un «prétexte» pour valoriser l'action, dont elle est l'envers parfait. En 1953, dans l'article «The Ex-Communists», elle en prononce une condamnation, qu'elle applique aux États-Unis de son temps, en reprenant le schème de pensée élaboré autour de Platon, puis Marx.

America, this republic, the democracy in which we live, is a living thing which cannot be contemplated and categorized, like the image of a thing which I can make ; it cannot be fabricated. It is not and will never be perfect because the standard of perfection does not apply here. Dissent belongs to this living matter as much as consent does. The limitations of dissent lie in the Constitution and the Bill of Rights and nowhere else. If you try to «make America more American» or a model of democracy according to any preconceived idea, you can only destroy it («The Ex-communist», p.400).

La pensée de la fabrication, élaborée à partir de la lecture de Platon, est dirigée contre le totalitarisme, mais aussi contre tout projet politique utopique, et, plus largement, contre les idéologies, qui sont une forme de pensée dogmatique. Elle dénonce ainsi le nazisme, le communisme, mais aussi le maccarthysme, qui domine l'opinion publique aux États-Unis durant la période où écrit Arendt. L'utopie et l'idéologie, qu'elle associe à la fabrication, ruinent l'action et la faculté de pensée, qui sera le sujet du prochain chapitre.



## Chapitre 9 - Platon : pensée et politique

Les précédents chapitres ont mis en exergue un trait caractéristique de la lecture arendtienne de Platon. Hannah Arendt néglige la dimension éthique des dialogues auxquels elle se réfère, parfois au prix de sévères entorses au texte, afin d'accuser davantage la conception tyrannique du politique qu'elle prête à Platon. Lorsqu'elle en souligne la dimension éthique, ce n'est que pour dénoncer son impact néfaste sur le politique. Arendt estime que ce qui est considéré bon d'un point de vue individuel ne l'est pas obligatoirement lorsqu'il est question de la communauté, c'est pourquoi l'éthique et le politique doivent être soigneusement distingués. Cette position n'est pas particulièrement originale, elle repose sur la distinction entre l'homme bon et le citoyen bon qui court dans l'histoire de la pensée politique et morale<sup>1</sup>. Envisagée au sens traditionnel, la moralité s'applique à la conduite individuelle, à ses normes, ses règles et ses standards, qui peuvent dériver des Idées. Suite à la rupture de la tradition, la moralité désigne plutôt un ensemble de mœurs, de manières et de coutumes<sup>2</sup>.

Si Arendt estime qu'il est malsain de réfléchir le politique à partir des principes qui s'appliquent à l'individu, c'est notamment parce que cela conduit à négliger la pluralité, l'une des caractéristiques essentielles de l'espace politique. Ce reproche, elle l'adressera maintes fois à Platon, et elle s'étonnera de le voir, dans la *République*, associer le type de constitution adopté par une cité à la qualité d'âme des citoyens qui l'habitent, plutôt qu'aux «expériences du vivre-ensemble» (*JPI*, X, 8, août 1952, p.258)<sup>3</sup>. La position d'Arendt a su lui attirer des critiques<sup>4</sup>, mais la barrière qu'elle érige entre éthique et

---

<sup>1</sup> Williams, G., 1998. «Love and responsibility. A political ethic for Hannah Arendt», in *Political studies*, 46, 5, p.315. L'homme bon a souvent été décrit en termes chrétiens (il tend l'autre joue, il est celui dont la main gauche ne sait pas ce que fait la main droite, et dont les actes bons ne sont connus que de Dieu), mais il est représenté aussi par la morale socratique (cf. infra), tandis que le citoyen bon agit sur la base d'un principe (p.318).

<sup>2</sup> Kohn, J., 1990. «Thinking - Acting», in *Social Research*, 57, 1, p.116.

<sup>3</sup> Dans cette note de travail, Arendt se réfère à *République*, 445d. C'est dans le passage 544e que Platon pose plus clairement qu'aux «cinq espèces de cités correspondent cinq dispositions de l'âme». Platon, *La République*, Leroux, G. trad., Paris, 2<sup>e</sup> éd., 2004 (2002). Toutes les références à ce dialogue dans le présent chapitre se réfèrent à cette édition.

<sup>4</sup> Les positions exprimées par les commentateurs des écrits d'Arendt sont variables, mais peu sont convaincus qu'elle accorde une haute importance à l'éthique dans sa réflexion politique. Les uns

---

soutiennent qu'elle la néglige entièrement, d'autres, qu'elle lui accorde une attention dérisoire. Villa est un important représentant de la première tendance. Il estime que le gouffre entre la pensée et l'action est bien présent jusque dans le dernier ouvrage d'Arendt. Seule la théorie du jugement, si elle avait été achevée, aurait pu combler cet écart (Villa, D.R., 2005. «Introduction : the development of Arendt's political thought», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), p.17). Villa a mis de l'avant le rôle de l'esthétique dans la pensée politique, et même éthique, de Hannah Arendt (cf. Chapitre 7) : l'esthétisme nietzschéen aurait été particulièrement influent, et ce ne serait pas par hasard qu'Arendt s'est particulièrement intéressée au jugement esthétique de Kant. Kateb, auquel on doit l'une des études d'ensemble les plus précoces de la pensée politique d'Arendt, estime qu'elle ne parvient pas à formuler une «moralité politique» qui soit suffisante. Elle ne propose que l'esquisse d'un code de conduite (Kateb, G., 2005. «Political action : its nature and advantages», dans le volume précédent, p.143). Il était encore plus sévère en 1984 : il estimait alors que le rejet arendtien du jugement moral dans l'action politique équivaut à la négation de toute motivation ou intention morale. En purgeant la politique de l'amour, la bonté, la conscience, la compassion et la pitié, la pensée arendtienne devient embarrassante sur le plan moral. Elle peut accommoder les plus grands maux, éventuellement le totalitarisme (Kateb, G., 1984. *Hannah Arendt. Politics, conscience, evil*, New Jersey, cf. pp.21-31). Canovan riposte promptement : l'étude sur le totalitarisme éclairerait les raisons du rejet (exprimé dans *On Revolution* notamment) de l'amour, la pitié ou la compassion. Ce sont des émotions, des attitudes qui concernent l'individu au singulier, non des principes, qui peuvent être généralisés et s'appliquent à la collectivité : la solidarité serait le seul principe à même d'assurer la cohésion d'une communauté (Canovan, M., 1994. *Hannah Arendt : a reinterpretation of her political thought*, Cambridge, pp.156-157 ; cf. pp.169-173). Elle soutient par ailleurs que si Arendt distingue nettement l'éthique et le politique, c'est afin d'attirer l'attention sur ce qui se déroule entre les individus, plutôt qu'en eux. Il faut s'intéresser aux institutions, plutôt qu'à la volonté, aux actions plutôt qu'aux motifs (p.193). Au nombre des interprètes qui reconnaissent une certaine forme d'éthique dans la réflexion politique arendtienne, citons Buckler. Celui-ci estime qu'en rejetant la tradition, Arendt aurait trouvé une forme de médiation entre la pensée et l'expérience politique. Mais tenter de «réconcilier» ces deux domaines conduit à subordonner l'un à l'autre. La difficulté consiste à préserver l'expérience politique, tout en continuant d'exercer la pensée : or, la pensée, réfractaire aux apparences, menace sans cesse de soumettre l'expérience politique, qui est le domaine des apparences. Une certaine tension entre l'une et l'autre est inévitable : elle correspond à la spontanéité humaine (Buckler S., 2011a. *Hannah Arendt and political theory : challenging the tradition*, Edinburgh, pp.38-40. Cf. aussi Buckler, S., 2011b. «Ethics and the vocation of politics», in Yeatman, A., Hansen, P. et alii, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, pp.117-133 ; Buckler, S., 2007. «Political theory and political ethics in the work of Hannah Arendt», in *Contemporary political theory*, 6, 4, pp.461-483. D'autres reconnaissent une convergence entre éthique et politique chez Arendt, limitée à des motifs, situations ou thèmes circonscrits. Ainsi, Antaki souligne que la principale affinité entre la politique et la pensée chez Arendt est leur négativité : l'une et l'autre portent sur «rien», leur caractéristique commune est le refus des «absolus» (cf. la deuxième section du présent chapitre). Ce serait pour cette raison que les principaux moraux sont néfastes pour le politique, mais aussi parce qu'ils sont antagonistes à la pluralité des personnes, des perspectives et des possibilités (Antaki, M., 2010. «What does it mean to think about politics ?», in Berkowitz, R., Katz, J., Keenan, T., eds. 2010. *Thinking in dark times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, pp.63 ; 66 ; 68). Sur l'éthique et le politique chez Arendt, cf. aussi Assy, B., 2008. *Hannah Arendt. An ethics of personal responsibility*, Frankfurt am Main ; les essais du volume de Yeatman, A., Hansen, P. et alii, dirs., 2011. *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York ; aussi Curtis, K.F., 1997. «Aesthetic foundations of

politique ne résiste pas à un examen minutieux de ses écrits : ceci sera démontré dans le présent chapitre. Mieux, nous pourrions constater qu'elle a réfléchi sur certaines questions éthiques liées au politique en prenant appui sur des notions et motifs issus de dialogues platoniciens.

Cette démarche a pu être inconsciente, car si le portrait sombre de la pensée politique platonicienne que l'on rencontre chez Arendt lui sert à accentuer la lumière de l'espace politique de l'action qu'elle décrit, le « penseur professionnel » qu'elle reconnaît chez Platon se présente comme le parfait opposé de Socrate, lequel se voit attribuer la paternité des réflexions éthiques qu'elle emprunte au corpus platonicien. S'il plaît à Arendt de qualifier les dialogues précoces de « socratiques », parce qu'ils sont aporétiques, elle présente aussi certains concepts inspirants issus de textes plus tardifs, « théoriques », où Socrate est moins présent, comme socratiques (cf. *LM*, p.169), bien que cela contredise l'approche chronologique qu'elle a adoptée implicitement<sup>5</sup>. La réticence d'Arendt à associer éthique et politique se fissure lorsqu'elle envisage l'activité de Socrate, pour éclater définitivement lorsqu'elle propose sa solution aux calamités de l'action, qui consiste à faire et tenir des promesses, et pardonner (cf. *HC*, pp.236-237)<sup>6</sup>. La nette

---

democratic politics in the work of Hannah Arendt», in *Hannah Arendt and the meaning of politics*, Calhoun, C. et McGowan J., éd., Minneapolis - Londres, pp.27-52 ; Kohn, J., 1990, pp.105-106.

<sup>5</sup> Cf. Chapitre 2.

<sup>6</sup> Selon Arendt, ces facultés seraient politiques parce qu'elles dépendent de la présence des autres. Dans une note au *Journal de pensée*, elle établit un lien entre la faculté de faire des promesses et le fait d'apparaître, ce qui fonderait sa dimension politique (*JPI*, III, 29, avril 1951, pp.90-91). Nous estimons pour notre part que le pardon et la faculté de faire des promesses sont typiques des relations interpersonnelles privées et qu'on ne peut envisager sérieusement qu'elle lient et maintiennent les communautés politiques, même si les rapports politiques sont considérés sous l'angle de la politique de la *praxis*, qui implique la *philia*. Ceci nous indique plutôt qu'Arendt envisage des solutions éthiques aux maux politiques, en dépit de son refus de faire converger ces deux domaines. Nous n'aurons pas le loisir d'aborder le pardon et la faculté de faire des promesses dans la présent chapitre. Notons que certains commentateurs des écrits arendtiens ont envisagé les rapports entre éthique et politique uniquement autour du thème du pardon et de la faculté de faire des promesses. Cf. La Caze, M., 2011. «The miraculous power of forgiveness and the promise», in Yeatman, A., Hansen, P. et alii, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, pp.158-159 ; 162. La Caze estime que ce sont les seuls croisements apparents entre politique et éthique dans la pensée arendtienne, mais le pardon et les promesses fournissent peu d'orientations éthique, et ne constituent pas une base éthique suffisante pour le politique. Au mieux, elles ouvrent des possibilités d'action. Pettigrove, pour sa part, souligne que le pardon peut difficilement s'appliquer aux communautés : c'est ce que suggérerait

distinction qu'elle établit entre Platon et Socrate lorsqu'elle traite de thèmes politiques s'estompe lorsqu'elle s'intéresse à la faculté de penser, principalement dans sa pensée tardive : ceci laisse entrevoir une nouvelle ouverture face à Platon. Un tel assouplissement n'est pas inusité chez Arendt, que l'on voit s'approprier, durant cette période, des écrits d'auteurs qu'elle a critiqués pendant des années, par exemple, de Heidegger<sup>7</sup>.

C'est suite au procès d'Adolf Eichmann que s'ouvre le deuxième versant de l'œuvre arendtienne, celui de la *vita contemplativa*<sup>8</sup>. Loin de constituer une digression face au corpus antérieur<sup>9</sup>, l'intérêt pour les facultés de penser et de juger se trouve étroitement lié au souci de la responsabilité, puis à l'agir politique, envisagé sur un mode plus restreint, voire individuel<sup>10</sup>. Ce deuxième versant n'est pas réellement un «deuxième moment», car la réflexion arendtienne ne s'enferme pas dans la stricte succession de deux «phases». S'il est vrai qu'Arendt prend des distances face à la théorie politique, elle s'intéresse encore de

---

le rejet, par Arendt, de la notion de «culpabilité collective». Pour celle-ci, la culpabilité, contrairement à la responsabilité, est une affaire individuelle, parce que si la communauté est un agent, elle n'est pas pour autant une personne qui peut «révéler son identité» (Pettigrove, G., 2006. «Hannah Arendt and collective forgiving», in *Journal of social philosophy*, 37, 4, pp.493-496). Cf. aussi Williams, G., 1998, pp.937-950. Bernstein estime que faire des promesses est une possibilité offerte par l'action, puisque promettre implique d'engager son avenir, dans le présent, devant ses pairs : il lie l'individu à ceux-ci. Pour Arendt, soutient-il, ce sont les promesses mutuelles, non la justice, qui lient les communautés politiques (Bernstein, J.M., 2010. «Promising and civil disobedience. Arendt's political modernism», in Berkowitz, R., Katz, J., Keenan, T., eds. 2010. *Thinking in dark times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, pp.118 ; 120).

<sup>7</sup> C'est aussi le cas de Marx. Arendt a dénoncé l'importance qu'il a accordé à l'histoire (à entendre, déterminée), sa prédilection pour les questions économiques plutôt que politiques, puis son ouverture face à la violence, mais elle assouplit sa position tardivement (cf. Jay, M., 1985. *Permanent exiles*, New York, p.201). De nombreux ouvrages et articles consacrés à la relation d'Arendt à la pensée de Marx montrent qu'en dépit d'un rapport ouvertement négatif, elle raisonne souvent dans la droite ligne de Marx (cf. Préface et la bibliographie générale). Pour les données générales concernant le rapport d'Arendt à la pensée de Heidegger, cf. Chapitre 3 de la présente thèse.

<sup>8</sup> Cf. Chapitre 1.

<sup>9</sup> Cf. Buckler S., 2011a, pp.14-15.

<sup>10</sup> Ces liens commencent à peine à être reconnus plus largement, car ce versant de la pensée arendtienne a moins retenu l'attention des interprètes. Benhabib, par exemple, n'y consacrait qu'une toute petite section de son ouvrage devenu «classique» (Benhabib, S., 1996. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lanham, pp.173-193). Cf. Hansen, P., 2011. «Individual responsibility and political authority : Hannah Arendt and at the intersection of moral and political philosophy», in Yeatman, A., Hansen, P. *et alii*, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, pp.134-149.

près aux événements. C'est durant cette période que s'affirment avec plus de force une série de correspondances — dont elle a parfois eu l'intuition précocement — entre moralité et politique, qui ne sont peut-être jamais aussi parfaitement imbriqués que dans la notion de deux-en-un, édifiée à partir de Platon. Le concept de deux-en-un, qui décrit l'activité de penser, et par extension, la conscience, fera l'objet d'une analyse théorique dans la première partie de ce chapitre, tandis que ses applications au cas d'Adolf Eichmann, qui incarne le problème de la culpabilité sous le régime nazi, seront examinées dans la seconde partie. Nous verrons encore une fois la lecture de Platon guider la réflexion arendtienne sur des questions cruciales, propres à son temps.

Dès le début des années 1950, se forment plusieurs embryons de réflexion sur la faculté de pensée, d'abord timidement, dans *The Origins of Totalitarianism* (1951), et plus résolument dans «Ideology and terror : a novel form of government»,<sup>11</sup> un article publié en 1953 qui sera ajouté à la seconde édition du livre. Ces développements sur la pensée sont approfondis dans «Philosophy and Politics», texte élaboré posthume à partir de conférences présentées en 1954. Lorsque cette question, qui demeure plus ou moins latente pendant une décennie, est reprise au début des années 1960, ce sera à partir des intuitions de ce texte. Socrate, qui y était très présent, est une figure essentielle dans «Some questions of moral philosophy» (1965-1966) et «Thinking and moral considerations» (1971), puis *The Life of the Mind* (1975). Dans cet ouvrage, Arendt reprend textuellement certains extraits des essais mentionnés, ou certains raisonnements qui concernent la pensée et la conscience : une sous-section de la partie «Thinking» est consacrée au deux-en-un<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Arendt, H., 1953. «Ideology and terror : a novel form of government», in *Review of Politics*, 15, 1, pp.303-327. Puisque l'article est tout à fait identique à la version reprise plus tard dans *The Origins of totalitarianism* (c'est le treizième chapitre de la troisième partie du livre), c'est à la pagination du livre que nous nous référons. Il est cependant essentiel de garder en mémoire la précocité de ce texte, qu'indique la date de parution de l'article.

<sup>12</sup> Pour une analyse récente de cet ouvrage, cf. Deutscher, M., 2008. *Judgment after Arendt*, Aldershot -, Hants (Angleterre) - Burlington (VT).

## Un modèle socratique ?

Afin de bien situer l'analyse détaillée qui suit, débutons par un bref aperçu du deux-en-un. Chez Arendt, ce concept décrit la pensée critique et réflexive, par opposition à la pensée dogmatique. Le deux-en-un implique que l'individu a la capacité de se scinder en deux, et de conduire, en pensée, un dialogue avec un partenaire qui est un autre lui-même. Le fonctionnement de la conscience dépend du bon déroulement de cette pensée dialogique. Tout individu peut expérimenter le deux-en-un, qui ne requiert aucune faculté particulière, mais certaines conditions lui sont préalables, notamment l'harmonie avec soi-même.

Arendt associe plus volontiers le deux-en-un à Socrate qu'à Platon. Rappelons qu'elle a maintes fois accusé Platon d'avoir provoqué la scission de la pensée et de l'action, qui aurait eu des conséquences désastreuses pour la politique : celle-ci aurait alors glissé dans les rapports de sujétion et se serait trouvée soumise à l'ascendant du savoir. Cette conviction d'Arendt implique qu'il fut un temps, historique, où il en était autrement<sup>13</sup>. Juste avant le dérapage platonicien, l'union de la pensée et de l'action aurait connu un «moment philosophique», incarné par l'activité de Socrate<sup>14</sup>. Les termes dans lesquels Arendt présente Socrate dans *The Life of the mind*, où il est recruté comme appui pour élucider la question «qu'est-ce qui nous fait penser ?» — qui reprend le titre d'une publication de Heidegger —<sup>15</sup> méritent d'être cités intégralement :

The best, in fact the only, way I can think of to get hold of the question is to look for a model, an example of a thinker who was not a professional, who in his person unified two apparently contradictory passions, for thinking and acting — not in the sense of being eager to apply his thoughts or to establish theoretical standards for action but in the much more relevant sense of being equally at home in both spheres and be able to move from

---

<sup>13</sup> Cf. Chapitre 7 pour l'union de la pensée et de l'action dans le monde «homérique» et au temps de Périclès. Voir en particulier *HC*, pp.195-196 ; 198 ; 205 ; *OR*, p.166 ; cf. *LM*, II, p.17.

<sup>14</sup> La présentation du rôle de Socrate chez Arendt proposée par Assy est similaire à la nôtre (Assy, B., 2005. «Hannah Arendt's *doxa* glorifying judgment and exemplarity. A potentially public space», in *Veritas. Revista de Filosofia*, 50, 1, pp.10-12).

<sup>15</sup> Cette publication, titrée «Was Heisst Denken ?» regroupe une série de conférences présentées en 1951-1952. Traduction française : Heidegger, M., 1954. *Qu'appelle-t-on penser ?*, Becker, A. et Granel, G. trads., Paris (1954 (2014)).

one sphere to the other with the greatest apparent ease, very much as we ourselves constantly move back and forth between experiences in the world of appearances and the need for reflecting on them. Best suited for this role would be a man who counted neither among the many nor among the few, who had no aspiration to be a ruler of man, no claim even to be particularly well fitted by his superior wisdom to act in an advisory capacity to those in power, but not a man who submitted meekly to being ruled either ; in brief, a thinker who always remained a man among men, who did not shun the marketplace, who was a citizen among citizens, doing nothing, claiming nothing except what in his opinion every citizen should be and have a right to (...). If he were able to represent for us the actual thinking activity, he would not have left a body of doctrine behind (*LM*, I, p.167).

Les contours de Socrate sont esquissés à travers une réfutation des principales caractéristiques qu'Arendt impute à la pensée de Platon et à sa réflexion politique, mises en évidence dans les chapitres précédents : il devient son antithèse parfaite<sup>16</sup>. Si Platon a relégué aux oubliettes deux expériences fondamentales, bénéfiques pour le politique, la pensée et l'action, l'activité socratique, qui est mise en scène dans les dialogues platoniciens, en a toutefois préservé le souvenir. Pour Leo Strauss, par exemple, c'est dans l'activité socratique que réside l'enseignement des dialogues, qui suggèrent qu'il faille vivre de la manière décrite par Socrate<sup>17</sup>. Arendt, pour sa part, détache cet aspect des dialogues de la conception de l'éthique et du politique qu'elle impute à Platon<sup>18</sup> : celle-ci se résumerait à l'établissement d'une domination tyrannique, à la fois sur le corps individuel<sup>19</sup> et sur le corps politique.

---

<sup>16</sup> Burch, R., 2011. «Recalling Arendt on thinking», in Yeatman, A., Hansen, P. *et alii*, dirs., 2011. *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, p.14. Pour l'auteur, ce serait un Socrate «post-platonicien», une purification «post-métaphysique» du personnage historique, qu'esquisse Arendt. Il rappelle que l'histoire de la philosophie comme platonisme sous-tend une tradition marquée par l'oubli de la pensée, *Denkensvergessenheit*.

<sup>17</sup> Il faut vivre comme il le disait, plutôt que selon son exemple, car la vie de Socrate a été particulière parce qu'il possédait le «don démonique», que nous ne possédons pas (Strauss, L., 1964. *The City and man*, Chicago - Londres, p.51.)

<sup>18</sup> Cela est noté aussi Buckler, qui tente toutefois d'ignorer la difficulté que nous avons soulignée en posant que «les dialogues» (à entendre, dans leur ensemble) sont aporétiques (Buckler, S., 2011a, p.31). Brennan et Malpas nient l'opposition que nous avons indiquée (Brennan, A. et Malpas, J., 2011. «The space of appearance and the space of truth», in Yeatman, A., Hansen, P. *et alii*, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, p.44).

<sup>19</sup> Cf. Chapitre 7 ; *HC*, p.224 ; *PP*, p.93.

Nous pouvons mettre en doute la pertinence du choix de Socrate comme modèle de l'union de la pensée et de l'action. Son activité, la maïeutique, s'harmonise mal avec l'action telle que la présente Arendt dans *The Human Condition*. L'action y est décrite comme le fait, pour l'individu, d'agir et de discourir de concert avec ses pairs : le cadre proprement politique de ce mode d'interaction ne fait pas de doute<sup>20</sup>. Rappelons que Socrate ne s'adonne pas au *bios politikos*<sup>21</sup>. Mais ce type de cohérence importe peu pour Arendt, c'est la qualité exemplaire de Socrate qui est essentielle. Extrait de son contexte, il incarne les attitudes de vie et de pensée qui constituent les seuls antidotes contre le mal totalitaire<sup>22</sup>. La maïeutique pourrait, au mieux, correspondre à une conception plus vague,

---

<sup>20</sup> Cf. Chapitre 7 et note infra.

<sup>21</sup> Les conclusions de Villa, énoncées dans son ouvrage *Socratic citizenship*, où il analyse la «citoyenneté socratique», sont compatibles avec notre position. Socrate incarnerait une «nouvelle forme de citoyenneté», une citoyenneté philosophique, ou dissidente, mise en relief en particulier dans l'*Apologie de Socrate* : celle-ci résiderait dans la «négativité socratique» (voir les développements du présent chapitre sur la conscience). Socrate, qui examinait les gens individuellement, dissolvait les certitudes et purgeait chacun de ses (fausses) opinions, croyait rendre un service inestimable à sa cité. Cette activité se distingue tout à fait de la conception traditionnelle de la citoyenneté, la «bonne citoyenneté», qui implique que l'individu, en tant que membre d'un groupe, se place au service d'un projet, d'un but moral positif, qu'il tende vers «quelque chose de plus grand que soi», qui correspond à une certaine conception de la vertu. Envisagé sous l'angle de la «bonne citoyenneté», Socrate apparaît nécessairement comme un «mauvais citoyen», car il se tenait généralement loin de l'Assemblée et des cours de justice. La négativité, note Villa, n'est pas populaire dans le discours populaire sur la citoyenneté, et Arendt elle-même ne l'accepte pas entièrement (voir la seconde partie du présent chapitre). Le fait de dire «non» ne serait significatif qu'en situation de crise : Villa rejette cette position. La «citoyenneté socratique», pour Villa, est le seul type qui soit compatible avec l'individualisme moral, un mode d'être dont on pourrait attribuer l'invention à Socrate. Arendt s'appliquerait davantage à entretenir le «mythe de la citoyenneté» qu'à promouvoir réellement le «projet socratique», lequel prône avant tout l'intégrité morale et intellectuelle, estime Villa. L'espace restreint qu'elle réserve à ces vertus s'exprimerait dans son refus de généraliser la pertinence politique de la négativité socratique (Villa, D.R., 2001. *Socratic Citizenship*, Princeton - Oxford, pp.x-xii ; 273 ; 278).

<sup>22</sup> Vallée, C., 1999. *Hannah Arendt, Socrate et la question du totalitarisme*, Paris, pp.7 ; 16-18 ; 20-22. Vallée précise que Socrate devient un «idéal-type», une figure emblématique qui, dans sa particularité, a le pouvoir de révéler quelque chose qui transcende cette particularité même, d'illustrer une généralité difficile à saisir. Il établit un pont entre un cas précis que l'on cherche à expliquer et le concept qui permet d'en rendre compte. Toutefois, la figure de Socrate, chez Arendt, n'est pas plus univoque que ne le sont Platon ou Aristote : ils comportent tous «deux façades» (sur Platon et Aristote, cf. Chapitre 2 de la présente thèse). Nous aurions d'abord un Socrate «philosophe moral», qui émerge dans les réflexions d'Arendt sur la conscience et la morale, puis un Socrate «penseur critique», qui permet d'envisager les liens entre le mal et l'absence de pensée. L'exemple de Socrate doit contribuer à fonder une authentique philosophie politique, en amenant chacun à présenter son point de vue et à considérer ceux de ses pairs, contre



voire «dépolitisée» de l'action, adoptée par certains interprètes de l'œuvre arendtienne, qui tentent de démontrer que ce concept n'est pas aussi élitiste qu'il ne paraît<sup>23</sup>. Ces lectures pourraient d'ailleurs trouver un appui dans «Philosophy and Politics», où Arendt, en se référant à l'*Éthique à Nicomaque*<sup>24</sup>, lie le rôle politique de Socrate à l'amitié politique, qui a la capacité de transformer les adversaires en partenaires dans un monde commun. Socrate aurait tenté de rendre amis les citoyens athéniens, déchirés par la compétition propre à la culture grecque (PP, pp.82-83). Prétendre que cette activité se substitue à l'action nous reconduit aux insuffisances théoriques du modèle arendtien, qui esquive la question du «contenu» de la politique, de ce qui constitue «l'objet» des discussions entre pairs<sup>25</sup>.

Les disparités entre le Socrate présenté comme modèle pour l'action et la théorie de l'action proprement dite pourraient tenir en partie à l'évolution de la pensée arendtienne. «Philosophy and Politics» est écrit avant que ne soit élaborée cette théorie, et lorsque Socrate apparaît de nouveau, dans les écrits tardifs, le politique n'est plus au cœur de la réflexion d'Arendt<sup>26</sup>. Le Socrate précoce, qui met l'accent sur l'amitié, ne correspond pas

---

Platon, qui reconduit cette diversité à une vérité unique, et qui, de ce fait, méprise la pluralité. Dans la mesure où Socrate a su influencer le développement du concept de deux-en-un, puis du jugement, il n'est pas sans lien avec la réflexion sur la pluralité.

<sup>23</sup> Cf. Chapitre 7 de la présente thèse, pour un résumé des différentes positions sur l'action et quelques publications sur le sujet. Nous n'ajouterons ici qu'un cas, celui de la lecture sympathique d'Étienne Tassin, qui concerne directement le sujet du présent chapitre. Tassin soutient que la maïeutique socratique est une activité proprement politique : ce point de vue pourrait valider le choix de Socrate par Arendt. Il invoque différents arguments, d'abord, le simple fait qu'elle se présente comme l'envers de la vision du politique qu'Arendt prête à Platon. Elle serait politique également parce qu'elle contribue à édifier un monde commun, à travers l'amitié politique (c'est le sens de la présentation de l'essai «Philosophy and Politics» : voir texte infra), et qu'elle fait appel à la *doxa* et au *dialegesthai*, auxquels Arendt prête une connotation politique. Si Socrate n'a jamais accepté les charges publiques et les honneurs, il a transporté la pensée et la parole sur la place publique, précise Tassin. La réflexion telle qu'envisagée par Socrate n'est pas une affaire privée : le penser socratique serait éminemment politique (Tassin, É., 1999. *Le trésor perdu. Hannah Arendt. L'intelligence de l'action politique*, Paris, pp.58 ; 66).

<sup>24</sup> Arendt cite *Éthique à Nicomaque*, 1155, a, 5 ; 20-30. Aristote écrit que les cités doivent leur cohésion à l'amitié, tandis que l'insurrection est leur ennemie. La justice, inspirée par l'amitié, est inutile entre amis (1155a5 ; 20). Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Bodéüs, R., Paris (2004). Toutes les références à ce texte dans le présent chapitre se réfèrent à cette édition.

<sup>25</sup> Cf. Chapitre 7, où ces difficultés théoriques sont évoquées succinctement.

<sup>26</sup> La position de Socrate serait complexe, parce qu'il se distingue à la fois des *polloi* et des *sophoi*, écrit Arendt dans une note de travail de 1958. «Telle est sa position, qui lui est unique».

à celui que l'on rencontre dans les essais ultérieurs, où il incarne l'appel à la conscience, qui se verra cependant refusé un rôle proprement politique<sup>27</sup>. Soulignons que la maïeutique, qu'Arendt admire tant, implique que c'est en améliorant les individus qu'il est possible d'améliorer la communauté. Ce raisonnement est couramment exprimé dans les écrits platoniciens, bien que sous différentes formes — pas toujours en référence à Socrate —, et Arendt ne l'aurait certainement pas accepté ouvertement au moment où elle développe son concept d'action. Mais elle l'a assimilé, indirectement, en valorisant l'activité socratique.

### **Pensée et deux-en-un**

Deux conceptions de la pensée coexistent dans les écrits arendtiens<sup>28</sup>. La première, accolée à Platon, a été évoquée à plusieurs reprises dans les chapitres précédents. Arendt la qualifie souvent de philosophique, mais elle peut aussi désigner la pensée «scientifique» lorsqu'elle l'envisage dans des contextes modernes. Ce type de pensée est

---

Elle précise encore : «Alors que la sagesse de la multitude se rassure avec l'apparence et l'opinion, les sages se rassurent avec l'être et la vérité ; seul Socrate ne peut donner de quiétude parce qu'il pense et que la pensée est sans résultat» (*JP2*, XXII, 41, début 1958, p.785).

<sup>27</sup> Villa, D.R., 2001, pp.267-273. Cf. texte infra.

<sup>28</sup> Cette coexistence n'est pas reconnue par tous les interprètes d'Arendt, qui préfèrent croire qu'elles se succèdent — peut-être pour amenuiser l'impression de contradiction que ce chevauchement peut susciter —, alors même que l'examen minutieux des textes le démontre. Ainsi, Buckler envisage la thème de la pensée chez Arendt dans une perspective développementaliste. Il suggère que chez Arendt, la rupture de la tradition, en minant le privilège de la pensée philosophique, ouvre à chacun la possibilité d'exercer la pensée. Le premier type ferait donc progressivement place au second : la pensée se «démocratiserait». S'éloignant d'Arendt, il propose que le modèle qu'incarne l'union de la pensée et de l'action chez Socrate, antérieur à la tradition, n'est plus pertinent dans les conditions modernes, celles des lendemains du totalitarisme, qui requièrent le retour à une forme de pensée plus «théorique», mais nourrie de l'expérience (p.42) (Buckler S., 2011a, pp.16-17 ; 24-25 ; 27). Villa tend également à nier la coexistence des deux types de pensée chez Arendt. Suite à l'effondrement de la tradition, la pensée se trouverait libérée de l'exigence de fournir des standards intemporels pour le domaine des affaires humaines. Elle pourrait alors devenir l'étape préalable au jugement, ou réaliser pleinement son retrait du monde (Villa, D.R., 1996. «The banality of philosophy : Heidegger on Eichmann», in *Hannah Arendt. Twenty years later*, May, L. et Kohn, J., eds., Cambridge p.190). Villa semble suggérer que la pensée critique, réflexive, liée au monde qu'est le deux-en-un est impossible tant que la tradition est encore vive : or, il est douteux que la pensée critique ait été découverte au XX<sup>e</sup> siècle, mais cette affirmation est essentielle à Villa pour démontrer que les conceptions de la pensée chez Arendt s'inscrivent dans une succession.

dogmatique, «théorique», déterminé par des critères extérieurs<sup>29</sup>. Dans *The Life of the Mind*, où Arendt propose ses réflexions les plus substantielles sur la pensée, elle examine deux positions antiques sur ce qui suscite la pensée, d'abord celle de Platon (cf. *LM*, pp.141-151), puis celle de Socrate, qui sera considérée plus loin. Pour Platon, le point de départ de la pensée philosophique est le *thaumazein*, l'émerveillement. Le *thaumazein* est l'opposé de l'action, puisqu'il s'agit d'un *pathos*, écrit Arendt, d'un état que l'on subit (*LM*, pp.141-143)<sup>30</sup>. Dans les écrits arendtiens, ce type de pensée implique le repli sur soi de l'individu, il est réfractaire à l'expérience, puis à la pluralité et, de ce fait, antipolitique. C'est pourquoi elle estime que les philosophes, notamment Platon et Aristote, ont trouvé dans la pensée un moyen de se détourner des affaires des hommes (*History*, p.47). Elle entend invalider ce type de pensée, mise de l'avant par la tradition dans le sillon platonicien, à l'aide du deux-en-un.

---

<sup>29</sup> Buckler, qui paraphrase Arendt, pose que l'opposition du sensible et de l'intelligible chez Platon a suscité la «réification de la pensée» (Buckler, S., 2001a, p.17). Villa note qu'Arendt condamne les «considérations rationnelles» lorsqu'elles sont envisagées d'une manière platonicienne, c'est-à-dire en opposition à l'opinion et au jugement (lesquels, d'ailleurs, n'étaient pas particulièrement prisés par Heidegger en tant que facultés rationnelles). Toutefois, Arendt prône constamment — bien que de manière plus implicite — la rationalité du discours, de l'argument et de l'opinion (cf. Villa, D.R., 2008b. «Arendt and Heidegger, again», in Fleischacker, S., 2008. *Heidegger's Jewish followers : essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Pittsburg, p.57). Dans l'essai mentionné dans la note précédente, (Villa, D.R., 2006) Villa évoque la possible parenté heideggérienne de la distinction établie par Arendt entre la pensée et la philosophie (cf. note infra).

<sup>30</sup> Arendt se réfère au *Théétète* (155d). Elle note que dans ce dialogue, le terme «wondering» est aussi utilisé par Théétète au sens de «puzzled», et que Socrate précise que c'est là la marque du philosophe, mais il ne va pas plus loin. C'est elle qui «complète» ce passage, en le lisant comme s'il se référait explicitement au *thaumazein*, ce qui n'est pas le cas. «The short passage reads : «For this is chiefly the passion (*pathos*) of the philosopher, to wonder (*thaumazein*). There is no other beginning and principle (*arche*) of philosophy than this one»» (*LM*, p.142). Nous avons là l'un des rares cas où Arendt expose les discordances entre sa lecture et le texte auquel elle se réfère. (Cf. Platon, *Théétète*, in *Platon. Œuvres complètes*, Narcy, M. éd., Paris (2008). Toutes les références à ce dialogue proviennent de cette édition.) Elle entreprend une analyse philologique de la formation du terme *thaumazein* pour conclure qu'il s'applique à la contemplation des choses éternelles, en se basant notamment sur des extraits du *Cratyle*. Au sens de «contempler», le terme est fréquent chez Homère, précise-t-elle. Il s'applique généralement à «l'étonnement admiratif» que suscitent les dieux lorsqu'ils apparaissent aux hommes. Cet état est un *pathos*, quelque chose que l'on subit, il ne provient pas de l'agir. Il dérive des nombreux verbes tels que *theasthai* (qui provient de *theastai*, spectateurs ; cf. *LM*, pp.142-143). Arendt ajoute que la pensée philosophique concerne les choses invisibles, qui sont cependant signalées par des choses visibles (*LM*, pp.143 ; 151), tout comme «les dieux homériques ne sont visibles qu'à ceux qu'ils approchent».

Précisons d'abord que les deux types de pensée décrits par Arendt sont liés à deux «modes d'être seul», qui sont essentiels pour comprendre les conditions dans lesquelles se déroule le deux-en-un. Assumés dans «Philosophy and Politics» (cf. PP, p.90), ils sont étayés davantage – et le deux-en-un n'est pas en reste — dans «Ideology and terror», écrit la même année. L'esseulement serait un état d'isolement complet, dans lequel l'individu, même lorsqu'il se trouve au milieu des autres, est incapable d'établir de contact avec eux, ou subit leur hostilité : il évacue toute pluralité. Arendt s'appuie ici sur la définition de l'homme esseulé (*eremos*) qui aurait été proposée par Épictète : il serait le premier à avoir distingué cette condition de la solitude proprement dite (*OT*, p.476)<sup>31</sup>. L'esseulement favorise la dissémination de la terreur totalitaire, et il est également un terreau de la tyrannie, car dans cette condition, les individus se trouvent privés de leur capacité d'agir, ils sont impotents<sup>32</sup>. La terreur détruit entièrement les potentialités humaines pour l'expérience et la pensée, en «massant les hommes les uns contre les autres», anéantissant ainsi l'espace relationnel qui s'insère entre eux<sup>33</sup>. Elle leur retire aussi toute possibilité d'être seul (*OT*, p.474 ; cf. PP, p.90)<sup>34</sup>, ce qui est essentiel à la pensée réflexive et, par extension, à l'action. Le second «mode d'être seul» implique, en revanche, que l'individu n'est pas véritablement seul, parce qu'il se tient compagnie à lui-même : il correspond au deux-en-un, et sera présenté au fil de l'analyse de ce concept.

Bien que le type de pensée associé au philosophe soit réfractaire à la pluralité, et que le mode d'être seul qui lui corresponde soit l'esseulement, parce que la contemplation s'oppose à l'appartenance au monde (cf. *OT*, pp.476-477<sup>35</sup>; *LM*, p.147), la position arendtienne n'a pas toujours été unilatérale. Ainsi, dans «Philosophy and Politics», Arendt écrivait que la pluralité des hommes ne peut jamais être entièrement abolie, et que

---

<sup>31</sup> C'est Cicéron qui assigne cette définition à Épictète. Arendt indique comme référence Cicéron, *Dissertationes*, livre 3, ch.13, puis *De Re Publica*, I, 17, où Cicéron écrit que pour Épictète, l'homme n'est jamais moins esseulé que lorsqu'il se trouve dans la solitude.

<sup>32</sup> Rappelons que le pouvoir est généré par l'agir de concert des hommes chez Arendt. Cf. Chapitre 7.

<sup>33</sup> Cf. Chapitre 7 sur la notion de «monde» comme espace relationnel.

<sup>34</sup> L'esseulement est aussi lié à la terreur totalitaire dans «Philosophy and Politics», où Arendt écrit que l'isolement complet des hommes permet d'abolir toute forme de conscience (PP, p.90).

<sup>35</sup> La capacité de l'individu d'expérimenter le monde s'évanouit avec la faculté de pensée, comme c'est le cas du philosophe qui s'adonne à la contemplation (*OT*, p.476), notait Arendt.

l'entreprise du philosophe de fuir celle-ci n'est qu'une illusion. Lorsqu'il se réfugie dans son absolue solitude, le philosophe se trouve livré, peut-être davantage que tout autre individu, à cette pluralité (PP, p.86) : une position similaire est exprimée dans *The Human Condition* (HC, p.291)<sup>36</sup>. D'une part, les conditions qui permettent de philosopher se trouvent abolies en cas de discordance entre les partenaires du dialogue de la pensée (Truth, p.245). D'autre part, les grandes questions métaphysiques se posent toujours dans la solitude, lorsque l'homme est seul et donc, potentiellement avec tous (Nature, pp.358-359)<sup>37</sup>.

La «réponse de Socrate» à la question «qu'est-ce qui nous fait penser ?» se voit accordée une plus grande importance que celle de son disciple dans *The Life of the Mind* : la présentation du deux-en-un y fait suite. La deuxième conception de la pensée chez Arendt correspond à la pensée critique et «réflexive»<sup>38</sup>, suscitée par l'expérience quotidienne. Elle s'incarne dans le concept de deux-en-un, mais elle présente aussi des affinités avec la maïeutique, et elle rend possible le fonctionnement de la conscience. C'est cette conception de la pensée qu'elle prône durant toute la période de son œuvre principale. Pour Arendt, c'est le Socrate des premiers dialogues qui illustre ce que signifie penser. Socrate, qui n'est pas un philosophe, puisqu'il n'enseigne rien n'a rien à enseigner (LM, p.173), pose à ses interlocuteurs des questions qui concernent des sujets de la vie quotidienne. Il ne connaît pas les réponses à ses propres questions, il les «met en

---

<sup>36</sup> Elle précise que le deux-en-un chez Platon et Aristote prépare à la pensée philosophique, mais elle maintient l'opposition du point de vue de leurs rapports respectifs à l'action. La première décrit un état actif, tandis que la seconde n'est que passivité (HC, p.291). La pensée est la seule activité propre à la vie humaine qui se manifeste extérieurement par l'action et la parole, et qui n'a pas besoin d'être vue et entendue pour être réelle (HC, pp.95 ; 291). Dans *The Life of the mind*, elle réitère toutefois que la solitude du philosophe est la "solitude absolue de l'Un" (LM, p.47).

<sup>37</sup> «On the nature of totalitarianism : An essay on understanding» est un manuscrit qui a servi de base à un article publié en 1954 dans *Partisan Review*, «Understanding and politics».

<sup>38</sup> Burch souligne le caractère paradoxal de la pensée «réflexive» chez Arendt (c'est notre expression). Elle est invisible, et concerne ce qui est invisible, elle est en retrait du monde, mais elle concerne le monde, elle est individuelle, tout en étant plurielle. Elle implique une universalisation du particulier. Cette définition se veut une négation de la pensée platonicienne et aristotélicienne, puisque pour celle-ci, ce qui fait l'objet de la contemplation — l'éternel et l'inchangeant — ne peut être impliqué dans l'action (Burch, R., 2011, pp.11-12 ; pp.15-16).

mouvement», et, quand il parvient au terme de son examen, il propose de recommencer (*LM*, p.170)<sup>39</sup>.

La pensée serait similaire à la maïeutique, qu'Arendt décrit plus spécifiquement en recourant aux images que Socrate emploie pour se décrire dans les dialogues platoniciens (et qui sont celles de Platon, puisqu'il n'a jamais rien écrit), celles du taon, de la sage-femme et de la torpille, un poisson qui engourdit et paralyse par contact (*LM*, p.172-173 ; cf. *Thinking*, pp.173-176)<sup>40</sup>. Comme la sage-femme, Socrate accouche les autres de leurs pensées afin de vérifier si elles sont viables, s'il en naît un enfant, ou un œuf clair : c'est invariablement à la seconde issue que conduisent les examens socratiques. La tâche de Socrate est de purger les gens de leurs opinions, non au sens de la *doxa*, mais de l'opinion

---

<sup>39</sup> En note, Arendt fait référence à une étude de Vlastos, qui met plutôt de l'avant l'hypothèse selon laquelle Socrate tente de conduire son interlocuteur à certains résultats, dont il est convaincu à l'avance. Elle est contre cette interprétation, mais elle précise que tout au plus, on peut envisager que Socrate souhaite voir ses interlocuteurs devenir aussi perplexes qu'il l'est. Il était sincère, poursuit-elle, lorsqu'il disait qu'il n'enseignait rien. Elle cite *Charmide* (165b), où Critias déclare à Socrate qu'il retire tout ce qu'il a dit jusque là, et que c'est peut-être lui qui a parlé avec «plus de justesse». Socrate réplique qu'il ne connaît pas la réponse au sujet dont il est question, c'est pourquoi il l'examine sans relâche. Il est question du lien entre la sagesse et la connaissance de soi (165b-c). Dans un autre extrait auquel Arendt se réfère, l'examen porte sur le rapport entre la sagesse et les autres sciences. Critias accuse Socrate de faire dévier la conversation dans le seul but de le réfuter (166c), prétention dont il se défend. Il affirme plutôt qu'il réfute Critias afin de s'examiner lui-même, et qu'il le fait dans son propre intérêt et dans celui de ses amis (166d). Platon, *Charmide*, in *Platon. Oeuvres complètes*, Brisson, L. éd., Dorion, L.-A., trad., Paris (2008). Leo Strauss, en revanche, estime que l'ironie socratique vise à dissimuler sa supériorité, sa sagesse (1964. *The City and man*, Chicago - Londres, p.51).

<sup>40</sup> Dans le premier cas, Arendt se réfère à l'*Apologie de Socrate*, puis au *Théétète* (sans préciser de passage) et au *Sophiste* (226-231) pour l'image de la sage-femme. Dans l'un des extraits du *Sophiste* auquel elle renvoie (228d), l'ignorance est désignée comme l'une des deux maladies de l'âme, avec la perversion. La forme d'ignorance qui nous laisse croire, à tort, que nous possédons le savoir, est l'une des plus difficiles à saisir, et des plus tenaces : c'est d'ailleurs à cette absence de connaissance seule que doit correspondre l'ignorance (229c). Il est possible de s'en délivrer par l'éducation (229d), qui permet un examen minutieux des opinions (230b). L'âme ne peut profiter des connaissances reçues qu'après avoir été soumise à la réfutation, car elle a alors honte d'elle-même, et se trouve en mesure de se débarrasser des opinions qui empêchaient la connaissance (230c-d). Platon, *Sophiste*, in *Platon. Oeuvres complètes*, Brisson, L. éd., Cordero, N.L. trad., Paris (2008). Dans une entrée au *Journal de pensée* de janvier 1955, elle relève le passage 231, où il est précisé que le sophiste est celui qui purifie les âmes des *doxôn empodiôn mathêmasi*, des opinions qui font obstacle à ce que l'on peut apprendre (*JP2*, XXI, 1, janv. 1955, p.705). C'est ainsi que le Socrate d'Arendt, comme le soulignait Barbara Cassin, a des traits sophistiques (Cassin, B., 1996. «Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger», in Abensour, M. et alii, éd. *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, 14-16 avril 1988, Paris, 2<sup>e</sup> édition, p.29.)

entendue comme jugement hâtif, qui empêche les individus de penser, sans les «rendre bons» ou leur «donner la vérité» (*LM*, p.173). Ces pensées figées transforment les individus en automates, alors que le vent de la pensée montre qu'il n'y a que des incertitudes, que l'on doit partager avec les autres (*LM*, p.175). C'est par la suite qu'Arendt amorce la présentation du deux-en-un, lié aux examens socratiques, mais aussi à l'un des principaux problèmes qui la préoccupent, le constat d'un lien éventuel entre l'absence de pensée et le mal (*LM*, p.179), dont elle soupçonne l'existence depuis le procès d'Adolf Eichmann : ce thème fait l'objet de la seconde section du présent chapitre.

Contrairement à la pensée «philosophique», le deux-en-un est une pensée plurielle, qui rend l'individu apte à la politique. Il permet d'expérimenter une pluralité restreinte, qui prépare à l'activité politique, aux échanges entre pairs, mais elle ne saurait s'y substituer (*LM*, p.187). L'autre soi que l'on rencontre dans le dialogue de la pensée, contrairement aux individus, est changeant, équivoque, il n'est pas pourvu d'une forme définie, unique. Il ne peut assumer le même caractère distinctif que les autres par rapport à soi (*PP*, p.88). Le deux-en-un, parce qu'il est critique, préserve la pensée du risque qu'elle encourt continuellement de se voir arrêtée, figée sous la forme d'un savoir déterminé<sup>41</sup>. La tradition aurait oublié le deux-en-un, car Platon lui aurait substitué une autre forme de dualité interne, qui consiste en un conflit insoluble : celui du corps et de l'âme, qui s'est superposé à l'antagonisme du philosophe et de la cité (cf. *PP*, p.93).

### **Le deux-en-un : pensée et conscience**

La présentation du deux-en-un proposée dans cette sous-section suivra la chronologie des écrits arendtiens, afin d'exposer l'évolution de la réflexion d'un texte à l'autre. Le deux-en-un définit la pensée, mais aussi la conscience : cette seconde tendance s'affirme avec force dans les écrits tardifs, lorsqu'Arendt explore les liens entre l'absence de pensée et le mal dans la foulée du cas d'Adolf Eichmann. Les grandes lignes de la réflexion sont

---

<sup>41</sup> Cf. Burch, R., 2011, pp.12 ; 17 ; 19. C'est Kant qui a assigné des limites à la connaissance, afin de libérer un espace pour la pensée (p.13). F. Moreault remarque que le type de pensée prôné par Arendt implique de faire «l'expérience du non-savoir» (Moreault, F., 2002. *Hannah Arendt. L'amour de la liberté. Essai de pensée politique*, Sainte-Foy, p.6).

posées dès 1951, comme en témoigne une note de travail qui figure au *Journal de pensée*. Lorsque l'individu se trouve seul, il «s'éprouve comme deux» : cette dualité concerne la pensée solitaire. Ce n'est que lorsque l'individu rencontre quelqu'un d'autre que cette dualité solitaire fait place à l'unité : face à l'autre, il redevient «un», il s'identifie à lui-même. Il n'existe en tant que «moi» que lorsqu'il s'explique avec l'un de ses semblables (*JPI*, III, 29, fév. 1951, pp.89-91). Cette note décrit la solitude particulière au deux-en-un, un mode d'être seul dans lequel l'individu se trouve avec lui-même. La pensée se déroule à la manière d'un dialogue. Quant au constat que le fait d'apparaître aux autres est garant de sa propre réalité, il rappelle les développements subséquents sur l'action politique<sup>42</sup>. Les textes ultérieurs approfondissent ces premières intuitions théoriques.

Le premier jalon de la réflexion sur le deux-en-un a été évoqué précédemment. Il a été posé dans «Philosophy and Politics», au fil d'une discussion sur l'amitié politique qui s'appuie sur une lecture de *l'Éthique à Nicomaque* : sur la base de ce texte, Arendt impute au deux-en-un une parenté socratique (cf. PP, pp.82-83)<sup>43</sup>. Dans ces premiers développements, dont certains fragments sont repris dans des textes plus tardifs, le thème de la pensée croise déjà celui de la conscience. Arendt rappelle l'invitation de Socrate à ne pas se contredire soi-même, car l'accord avec soi est la condition indispensable à ce que l'individu puisse exposer «sincèrement» sa *doxa* à ses pairs : cette invitation est réitérée dans des textes subséquents (cf. *Questions*, pp.98 ; 185 ; *LM*, p.189). Arendt déduit de cette mise en garde de Socrate que la crainte de la contradiction révèle l'existence d'une dualité interne. Elle précise, en se référant à Aristote, que l'individu peut expérimenter un ami dans la pensée, et donc dans la solitude, et que cet ami est comme un «autre soi»<sup>44</sup>. Cette idée serait d'ailleurs prolongée par le concept aristotélicien de *philia*, qui est proprement politique. Mais une condition est essentielle à cette expérience : les partenaires doivent être en bons termes. La crainte de la contradiction proviendrait de la peur de se scinder, de ne plus redevenir un, et de surcroît, celui qui se contredit n'est

---

<sup>42</sup> Cf. Chapitre 7.

<sup>43</sup> Elle rappelle que les portraits de Socrate esquissés par Platon, puis Aristote, ne sauraient se confondre : celui proposé par le second — lequel s'opposait à son maître sur de nombreux aspects — serait le plus «fidèle» au Socrate «historique» (cf. PP, pp.82-83).

<sup>44</sup> Cette remarque apparaît de nouveau dans une note de travail de 1968 (*JP2*, XXV, 59, juin 1968, p.878).



pas fiable, il devient son propre adversaire (cf. aussi *LM*, pp.186-188). Si la parole et l'action impliquent de vivre avec les autres, le dialogue de la pensée requiert la capacité de vivre avec soi-même. L'axiome de contradiction est la règle fondamentale de la pensée et de l'éthique (PP, pp.85-87), pose Arendt, qui reprend cette idée dans ses écrits matures<sup>45</sup>.

Les extraits de l'*Éthique à Nicomaque* auxquels Arendt se réfère s'adaptent assez bien à la démonstration du parallélisme des rapports amicaux de soi avec soi-même, puis avec les autres. Aristote écrit que l'amitié pour soi-même est le préalable de l'amitié pour autrui (1166a), et que «l'attitude qu'adopte le vertueux envers lui-même est aussi celle qu'il adopte envers son ami», car «son ami est un autre soi-même» (1170 ; 5)<sup>46</sup>. Ceci suggère que l'éthique précède le politique, ce que réfute habituellement Arendt, mais le texte d'Aristote peut être lu de diverses manières. Il précise aussi que «l'amitié consiste d'abord à souhaiter du bien à son partenaire, et à accomplir ce qui paraît bon pour lui» et que, de la même manière, «l'individu se souhaite à lui-même du bien et accomplit ce qui lui paraît bon» (1166 ; 15)<sup>47</sup>. On pourrait lire la suggestion que les conditions des rapports avec autrui s'appliquent aux relations avec soi-même, un pas que franchit Arendt dans *The Life of the mind* (*LM*, p.189).

Mais elle néglige aussi certains passages susceptibles d'ébranler ses positions théoriques, d'abord en ce qui concerne la pluralité, puis les rapports entre éthique et politique. Nous pouvons constater que dans le texte d'Aristote, la pluralité interne n'est pas envisagée comme une dualité. Il affirme plutôt que l'individu est en parfait accord avec lui-même lorsque les mêmes aspirations se retrouvent en chaque partie de son âme (1166 ; 10)<sup>48</sup>. Le texte aristotélicien précise encore que le parallélisme des deux types de relations d'amitié tient aussi à ce que l'homme œuvre toujours en vue du bien (1166 ; 15) : c'est la vertu qui permet de «mesurer chacune de ces conduites» (1166 ; 5, e). D'abord, si la relation

---

<sup>45</sup> Cf. texte infra.

<sup>46</sup> Dans *The Life of the mind*, elle écrit, en se référant à ce passage, que c'est Socrate qui aurait envisagé l'ami comme un autre soi-même (*LM*, p.189).

<sup>47</sup> Cette réflexion apparaît de nouveau dans des notes de travail tardives : *JP2*, XXV, 73, juil. 1968, p.882 ; XXV, 83, août 1968, p.887.

<sup>48</sup> Cf. texte infra.

amicale tend au bien, dans le raisonnement d'Arendt, elle est nécessairement téléologique. Ensuite, Aristote place l'éthique sous le sceau de la mesure. N'est-ce pas Platon qu'Arendt accuse à répétition d'avoir introduit la «mesure» dans le rapport des Idées au monde des hommes<sup>49</sup>? Ceci révèle vraisemblablement une interprétation «aristotélicienne» de Platon, dont elle a appris les rudiments chez Heidegger. Dans sa lecture sélective de *l'Éthique à Nicomaque*, Arendt trouve des appuis pour démontrer que la relation de soi à soi-même ressemble à la relation amicale que l'individu entretient avec autrui. Dans la mesure où la seconde relation peut avoir une dimension politique, Arendt adopte implicitement le lien étroit entre éthique et politique esquissé chez Aristote.

Dans les écrits qui suivent «Philosophy and Politics», elle appréhende le deux-en-un à partir des dialogues platoniciens. La paternité du concept est attribuée tantôt à Socrate, tantôt à Platon<sup>50</sup>: l'un et l'autre l'évoqueraient dans des contextes différents (cf. *HC*, p.291). Dans *The Human Condition*, Arendt présente l'une des «propositions socratiques» — c'est-à-dire, les seules «affirmations» que l'on puisse attribuer à Socrate, qui met toute chose en question — qui seront particulièrement inspirantes dans ses écrits plus tardifs : elle mettent de l'avant la nécessité de l'accord avec soi-même (cf. *LM*, pp.180-181 ; 185 ; 189)<sup>51</sup>. Elle se réfère à l'axiome de contradiction — déjà évoqué en lien avec Aristote dans «Philosophy and Politics» — à partir du texte du *Gorgias* (482) (*HC*, pp.75-76 ; cf. aussi *LM*, p.181). Dans ce dialogue, Platon formule, par la bouche de Socrate, la proposition suivante : «Il vaut mieux jouer faux sur une lyre mal accordée, mal diriger le chœur que je pourrais diriger, ne pas être d'accord avec la plupart des gens et dire le contraire de ce qu'ils disent — oui, tout cela, plutôt que d'être, moi tout seul, mal accordé

---

<sup>49</sup> Cf. Chapitres 5 et 7.

<sup>50</sup> La réponse est imprécise dans *The Human Condition* et «Some questions of moral philosophy» (p.96), mais dans «Thinking and moral considerations» (p.184) et *The Life of the mind* (p.185), elle affirme qu'il s'agit d'un concept socratique qui a été récupéré par Platon.

<sup>51</sup> Elle rappelle également un extrait de *l'Éthique à Nicomaque* (1166a30) qui est présenté dans «Philosophy and Politics» (*LM*, p.189). Dans *The Life of the Mind*, elle reprend deux propositions socratiques, présentées auparavant dans «Some questions of moral philosophy» (cf. Questions, p.181). La première pose qu'il est préférable de subir un tort que le commettre (cf. *Gorgias*, 474b, où Socrate précise qu'il est préférable d'être puni si l'on a commis un tort que rester impuni). La seconde, qui se réfère à *Gorgias* 482c, sera commentée dans le texte. Arendt utilise également les passages 483a-b et 484c du *Gorgias*, également présentés dans le présent chapitre.

avec moi-même et de contredire mes propres principes» (482 b-c)<sup>52</sup>. La conduite d'un dialogue interne tel que l'envisage Arendt n'est que suggérée implicitement dans ce passage : l'interprétation semble guidée par les réflexions d'Aristote sur les relations amicales — évoquées précédemment —<sup>53</sup>, encore rappelées en guise d'appui dans *The Life of the Mind* (LM, p.189)<sup>54</sup>, où la discussion sur le deux-en-un repose pourtant sur les dialogues platoniciens. Nous ne trouvons pas davantage, dans cet appel socratique à ne pas se contredire, d'affirmation sans équivoque d'une dualité de l'âme. Dans la *République* — comme dans l'*Éthique à Nicomaque* — c'est du bon rapport entre les parties constitutives de l'âme (rapport qui, chez Platon, implique que chacune accomplisse la fonction qui lui est propre) que résultent l'unification de l'âme, l'absence de dissension, l'harmonie interne et la justice<sup>55</sup>.

C'est dans ses textes tardifs qu'Arendt utilise des extraits de dialogues qui illustrent le plus adéquatement le type de rapport qu'elle décrit avec le concept de deux-en-un. Ces dialogues, ce sont ceux que Heidegger a interprétés dans des cours, notamment le *Sophiste*<sup>56</sup>, mais aussi le *Théétète*, commenté dans ses cours sur Platon des débuts des années 1930<sup>57</sup>. Ainsi, dans *The Life of the Mind*, la discussion sur le deux-en-un est lancée par la critique d'une position énoncée par Heidegger (et par Platon) dans le

---

<sup>52</sup> Avant cette déclaration, Socrate dit à Calliclès qu'il serait «mal accordé à lui-même» s'il renonçait à réfuter que «commettre l'injustice et ne pas être puni quand on a mal agi ne sont pas les pires des maux» (482b).

<sup>53</sup> Cf. notamment *Éthique à Nicomaque*, 1170 ; 5.

<sup>54</sup> Arendt rappelle le rapport de type amical qui se déroule entre soi et soi-même en se référant à Aristote : *Éthique à Nicomaque*, 1166a30.

<sup>55</sup> Cf. Merker, A., 2006. «Nul n'est méchant de son plein gré», in Brisson, L. et Fronterotta, F., dirs. *Lire Platon*, Paris, p.194.

<sup>56</sup> Le dialogue le *Sophiste* est mentionné dans le *Journal de pensée* en 1955 (JP2, XXI, 1, janv. 1955, p.705). Arendt prend note du «parler avec soi-même», qui n'a pas d'impact théorique. Elle se réfère au passage 271e du *Sophiste*. L'Étranger dit : «J'ai un peu honte, Socrate, car aujourd'hui c'est la première fois que je me trouve parmi vous, et, au lieu d'entamer une conversation constituée de phrases concises, un mot répondant à un autre, je suis certain de m'engager dans un discours pesant, soit en m'adressant à moi-même, soit en m'adressant à un autre, comme si je faisais une conférence. Car en réalité, ce que nous traitons n'est pas aussi simple à répondre qu'on pourrait le croire ; il nécessite un long discours» (271e).

<sup>57</sup> Cf. Heidegger, M., 1931-1932. *The essence of truth. On Plato's cave allegory and Theaetetus*, Sadler, T., trad., Londres - New York (2002). Rappelons que bien que les cours n'aient été publiés pour la première fois qu'en 1988, Arendt en connaissait le contenu : c'est vraisemblablement le cas de la partie consacrée au *Théétète*.

séminaire sur le *Sophiste* (cf. *LM*, pp.183-184)<sup>58</sup>. Heidegger pose que l'Identité et la Différence se rencontrent dans toute chose : tout ce qui existe serait constitué d'une dualité, qui deviendrait unité à partir de ces deux composantes. Ainsi, dans toute dualité résiderait une différence. Arendt réfute cette interprétation : elle estime que le seul cas où nous rencontrons une dualité qui se transforme en unité, c'est dans l'expérience de la pensée. Nulle chose ne peut être à la fois elle-même, et pour elle-même, que le deux-en-un, que Socrate a désigné comme l'essence de la pensée (*LM*, pp.184-185). Cette réfutation dissimule une reformulation de l'interprétation heideggérienne.

Arendt affirme que Platon aurait désigné le dialogue silencieux entre moi et moi-même par l'expression *eme emauto* (*LM*, p.185). Elle invoque deux extraits de dialogues, issus du *Théétète* (189e) et du *Sophiste* (263e). Ces passages proposent une description de la pensée qui correspond à la conception qu'elle met de l'avant, et désignent l'opinion comme l'aboutissement de la pensée<sup>59</sup>. Ainsi, dans le *Théétète*, Socrate décrit la pensée comme

Une discussion que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même à propos des choses qu'il lui arrive d'examiner. (...) Car voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que dialoguer, s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant et niant. Et quand, ayant tranché, que ce soit avec une certaine lenteur ou en piquant droit au but, elle parle d'une seule voix, sans être partagée, nous posons que c'est là son opinion (*Théétète*, 189e).

Le texte est bien choisi, mais l'expression *eme emauto*, qui rendrait le deux-en-un, n'apparaît ni dans cet extrait du *Théétète*, ni dans le passage 263e du *Sophiste*<sup>60</sup>. Il s'agit

---

<sup>58</sup> Arendt a pu se baser sur ses propres notes, prises durant le cours, recoupées avec celles d'autres étudiants. Elle précise qu'elle s'appuie sur des transcriptions du cours (*LM*, note 128, p.237). Il ne sera publié que beaucoup plus tard (cf. Chapitre 3).

<sup>59</sup> Dans le contexte du *Sophiste*, le passage se situe dans une discussion entre Théétète et l'Étranger, qui conduit au constat que le discours doit obligatoirement porter sur quelque chose (cf. 263c). En 265e, L'Étranger précise que : «Pensée et discours sont la même chose, mais n'avons-nous pas réservé le nom de «pensée» à ce dialogue intérieur que l'âme entretient, en silence, avec elle-même ?» Cf. l'extrait 264a du *Sophiste* sur le constat que l'opinion est l'issue de la pensée.

<sup>60</sup> Éditions bilingues consultées : *Platon. Oeuvres complètes. Tome VIII, 2<sup>e</sup> partie. Théétète*, Diès, A., éd. et trad., Paris (1955) ; *Platon. Œuvres complètes. Tome VIII, 3<sup>e</sup> partie. Le Sophiste*, Diès, A., trad., Paris (1950).

d'une formule générale, qui indique un rapport à soi, mais qui ne correspond pas obligatoirement à un dialogue interne tel que le décrit Arendt<sup>61</sup>.

Ainsi, entre «Philosophy and Politics» et *The Life of the Mind*, Arendt s'appuie, avec plus ou moins de succès, sur des textes d'Aristote et de Platon pour définir la pensée comme deux-en-un. La possibilité qu'elle interprète le contenu de ces écrits à travers une lentille heideggérienne, suggérée par les parallélismes entre le concept de deux-en-un et les lectures de Platon proposées par Heidegger, se renforce après un examen de théories qu'il développe ailleurs. Au temps de *Sein und Zeit* — ouvrage dont les motifs ont beaucoup influencé la réflexion arendtienne sur le politique —<sup>62</sup> Heidegger décrit le souci existentiel de l'homme pour son propre être (désigné par le terme *Sorge*), envisagé sous la forme d'une dualité<sup>63</sup>. Est-ce un hasard si Arendt rappelle les grandes lignes de cette présentation dans *The Life of the Mind* ? Pour Heidegger, le Soi est le «qui» de l'homme, il désigne son existence, qui se distingue de toutes ses autres qualités (*LM*, II, pp.181-182). Il ne saurait se confondre avec le «On», dont le Soi se distingue en étant «un avec soi-même». La conscience, pour Heidegger, impliquerait un rapport tendu entre un soi

---

<sup>61</sup> *Eme emauto* : nous pourrions lire «moi à moi-même». Il s'agit du pronom personnel de la première personne auquel est accolé le pronom réfléchi au datif. L'expression la plus proche chez Platon indiquée par le *Grand Bailly* sous l'entrée *emautou* (*Charmide*, 155d, *en emautou einai*) n'intervient pas dans un contexte similaire à celui indiqué par Arendt. Il est question de rester «maître de soi-même», de dominer son désir. Dans *The Life of the Mind*, Arendt fait aussi référence au *Protagoras* pour rendre compte de l'accord avec soi-même, lequel serait *homologeîn autos heauto* (339c), tandis que l'expression *enantia legeîn autos heauto* désigne la contradiction (339b ; 340b). (*LM*, p.186). Les contextes dans lesquels interviennent ces extraits ne se prêtent pas davantage au sens que voudrait leur donner Arendt. Dans le premier cas, il s'agit de déterminer si les extraits d'une ode «s'accordent» entre eux. L'interlocuteur de Socrate demande : «Et tu trouves que ces passages s'accordent entre eux ? — C'est ce qui m'apparaît à moi du moins». Socrate lui renvoie la question : «Enfin, quoi, n'est-ce pas ce qui t'apparaît à toi ?» (Platon, *Protagoras*, in *Platon. Oeuvres complètes*, Brisson, L., éd., Idefonse, F., trad., Paris (2008).)

<sup>62</sup> Cf. Chapitres 3 et 7, et les travaux de Villa et Taminiaux (cf. bibliographie).

<sup>63</sup> Mais cela change après le «tournant» des années 1940. Le concept de volonté a complètement reconfiguré le rapport de Heidegger à l'homme et à l'être, l'éloignant radicalement de la pensée du temps de *Sein und Zeit*. Une grande partie de la section sur la volonté de *The Life of the Mind* est consacrée à la critique de ce «tournant». Arendt explique : «The emphasis shifts from *Sorge* as worry or concern with itself to *Sorge* as taking care, and this not of itself but of being. Man who was the «caretaker» (*Platzhalter*) of Nothing and therefore open to disclosure of Being now becomes the «guardian» (*Hüter*) or «shepherd» (*Hirte*) of Being, and his speech offers Being its abode» (*LM*, II, p.182).

social et un soi «authentique» : mais celui-ci a tendance à être réprimé par le premier, qui, étant une incarnation du «On», appartient au domaine de l'inauthentique (*LM*, II, pp.182-183)<sup>64</sup>. Arendt n'emprunte pas simplement le raisonnement heideggérien, elle «transforme» la tension décrite par Heidegger en un rapport harmonieux de soi à soi-même. Une telle prise de distance était essentielle, car l'égarement politique de Heidegger indique qu'il ne pratiquait pas le deux-en-un tel qu'elle-même l'envisageait<sup>65</sup>.

### **Pensée, conscience et politique**

Jusqu'à ce point, la dimension politique du deux-en-un, l'un des traits qui le distingue le plus résolument de la pensée philosophique, ou théorique, n'a été que suggérée. Rappelons qu'Arendt elle-même ne l'assume pas entièrement — en raison de son insistance à maintenir à distance éthique et politique —, mais elle a reconnu que la pensée et le jugement sont des facultés politiques (cf. *Questions*, p.141 ; *Culture*, pp.220-221). Pour envisager cet aspect du deux-en-un, il faut recouper ses réflexions éthiques avec sa pensée politique<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Knight, K., 2008. «Hannah Arendt's Heideggerian aristotelianism», in *Topos. Journal for philosophical and cultural studies*, 19, 2, p.6. Sur ces inspirations heideggériennes, cf. Tchir, T., 2011. «Daimon appearances and the heideggerian influence in Arendt's account of political action», in Yeatman, A., Hansen, P. et alii, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, pp.61-66.

<sup>65</sup> Villa écrit que pour Arendt, Socrate — auquel elle impute l'origine du deux-en-un — incarne la pensée ordinaire, celle qui est accessible à tous (et qui est liée au sens commun), tandis que Heidegger représente la pensée «pure», qui est non seulement la forme de pensée la moins courante, mais aussi celle qui s'oppose au monde. Heidegger serait en quelque sorte l'alter ego de Platon, ajouterons-nous. Toutefois, précise Villa, dans la «Lettre sur l'humanisme», Heidegger décrit la pensée d'une manière qui ressemble fort à la conception qu'elle adopte elle-même. Il écrit qu'en contexte de crise, le monde a moins besoin de philosophie que d'une pensée attentive (Heidegger, M., «Letter on humanism», in *Basic writings*, Farrell Krel, D., éd., New York, 1977, p.242 : cité par Villa). Il oppose la philosophie et la pensée et insiste sur le fait que «penser est une action», mais une action qui surpasse toute *praxis* (rappelons que la *praxis* chez Heidegger demeure proche de la *poiesis* (cf. Chapitre 8 de la présente thèse)). La pensée doit être libérée de l'exigence de servir la *praxis* ou la *poiesis*. Chez Heidegger, la pensée comme théorie a toujours été inscrite dans un «horizon technique» (cf. «Letter on humanism», p.194). C'est en raison du caractère humble et inconséquent de son accomplissement que l'activité de penser se situe toujours au-delà de l'action et de la production, plutôt que parce qu'elle accomplit quelque chose de grandiose (cf. «Letter on humanism», p.239 : cité dans Villa, D.R., 1996, pp.187-188 ; 190).

<sup>66</sup> Pour les aspects spécifiques de la réflexion politique arendtienne, cf. Chapitre 7.

C'est d'abord la relation du deux-en-un au fait d'apparaître — essentiel à l'action politique authentique chez Arendt — qui fonde sa dimension politique. Ainsi, s'il est crucial que l'individu soit en harmonie avec lui-même, c'est parce dans le dialogue de la pensée, il «s'apparaît» (*LM*, p.183)<sup>67</sup>, de la même manière qu'il apparaît aux autres lorsqu'il se trouve en leur compagnie<sup>68</sup>. Apparaître prouve à l'individu sa réalité, et atteste celle du monde : ce second constat est proposé dans plusieurs textes (cf. *PP*, p.87 ; *HC*, p.50 ; cf. également *OT*, p.476 ; *LM*, p.185). Nous rencontrons ainsi chez Arendt une analyse phénoménologique de la pensée et de la conscience, qui reflète sa conception de la sphère publique<sup>69</sup>. La haute importance qu'elle accorde au fait d'apparaître, non moins crucial aux activités de l'esprit qu'à la politique, pourrait bien être une autre réplique indirecte à

---

<sup>67</sup> Ceci, précise Arendt, ne va pas sans poser problème. «We call *consciousness* (literally, as we have seen, «to know with myself») the curious fact that in a sense I also am for myself, though I hardly appear to me, which indicates that the Socratic «being one» is not so unproblematic as it seems ; I am not only for others but for myself, and in this latter case, I clearly am not just one. A difference is inserted in my Oneness» (*LM*, p.183).

<sup>68</sup> Tchir estime que le principe de la révélation de soi, du «qui», dans l'action, est appliquée, dans une variante éthique, au deux-en-un : c'est ce qui lie étroitement l'action à la pensée (Tchir, T., 2011, pp.66-67).

<sup>69</sup> C'est la position de Taminiaux, qui souligne que l'espace d'apparence engendré par l'action est sous-jacent tant aux réflexions sur la vie active que sur la vie de l'esprit. Arendt, qui refusait l'appellation de philosophe, a endossé celle de phénoménologue, rappelle-t-il (Taminiaux, J., 1996. «*Bios politikos* and *bios theoretikos* in the phenomenology of Hannah Arendt», in *International journal of philosophical studies*, 4, 2, pp.215-216). Sur les liens entre la pensée et l'apparence chez Arendt, cf. Deutscher, M., 2008, pp.3-18. Pour Assy, le lien entre l'apparaître et l'action, puis entre la première et les facultés de l'esprit, tient à la rencontre de l'être et de l'apparaître, de l'*aletheia* et de la *doxa* (envisagée dans la terminologie heideggerienne) : l'un et l'autre se situeraient sur le même plan. Arendt proposerait une «éthique de l'apparence», qui vise à «révéler qui nous sommes» (cf. Assy, B., 2008, pp.25-26 ; 41 ; sur cette question, cf. également Assy, B., 2005, pp.5-21). Buckler estime que le jugement a partie liée avec ce qui est visible, et qu'il dépend entièrement des circonstances (Buckler S., 2011a, pp.134-136 ; cf. également Hansen, P., 2011, p.136-137). Il s'harmoniserait ainsi aux conditions d'apparence et de pluralité propres à la sphère publique. Buckler impute même à l'apparaître — qu'il concerne l'action ou le jugement — tout le poids de la contrainte éthique, laquelle résiderait dans l'évaluation des pairs (Buckler, S., 2011b, pp.123-127). Cf. également Brennan, A. et Malpas, J., 2011, p.43, qui précisent que l'éthique implique une vérité liée à l'espace d'apparence. Ainsi, le fait que l'action ne soit estimée que selon sa «grandeur», et stimulée par la recherche de la gloire, ne constituerait pas un problème éthique, précise Buckler (2011b, pp.135-136). Les parallélismes sont indéniables et importants entre l'éthique et le politique, mais nous ne pouvons projeter les conceptions de la pensée et du jugement sur l'action, parce qu'elle celle-ci a été définie en premier. Au moment où Arendt analyse l'action, elle pose que l'action ne reçoit son sens et n'est évaluée qu'à posteriori, et même, longtemps après qu'elle ait été réalisée. Le jugement n'est donc pas en mesure d'imposer des conséquences à son auteur si les intentions qui l'animent sont néfastes.

la tradition, à la hiérarchie de l'être et de l'apparaître qu'Arendt renverse au profit du second terme<sup>70</sup>.

Ensuite, parce que la pensée est la faculté de l'esprit qui permet de former des opinions, elle se trouve liée, tant en amont qu'en aval, au politique. En amont, elle précède l'opinion. Se référant au *Sophiste* de Platon — vraisemblablement au passage 264a<sup>71</sup> —, Arendt pose que le discours et la pensée sont une même chose, à la différence que la pensée se déroule avec soi-même, en silence, tandis que l'opinion, qui en est le point d'aboutissement, est communiquée (Questions, p.92). Rappelons que l'échange d'opinion est fondamental à la conception arendtienne de l'activité politique (cf. *OR*, p.277) : l'opinion en est la substance. Mais la pensée intervient aussi en aval du politique, après les échanges avec les pairs. Dans ce cas, en plus «d'évaluer pour soi», penser consiste à comparer et évaluer différents points de vue<sup>72</sup>, elle devient «représentative».

Le concept de pensée représentative est inspiré par Kant, mais il s'appuie sur le deux-en-un. Ce sont les pairs, et la diversité de leurs points de vue, qu'incarne l'autre soi avec lequel l'individu délibère dans le dialogue de la pensée (Truth, p.242 ; *OT*, p.476). Ce dialogue consiste alors en un échange anticipé avec les autres, avec lesquels il faut parvenir à un accord. La pensée représentative met ainsi en œuvre une «mentalité élargie», qui est également indispensable à la pratique du jugement<sup>73</sup>. L'association

---

<sup>70</sup> Deutscher, M., 2008, p.5.

<sup>71</sup> Cf. note supra.

<sup>72</sup> C'est là un trait essentiel de l'espace public : pour Arendt, perdre de vue la multiplicité des perspectives sur un même objet équivaut à ne plus avoir prise sur la réalité(cf. Canovan, M., 1994, p.113).

<sup>73</sup> Nous n'aborderons pas en détails la «théorie» du jugement, inachevée au moment de la mort d'Arendt. Ses écrits les plus substantiels sur le sujet sont les *Lectures on Kant's political philosophy* (Beiner, R., éd., Chicago (1992)), qui sont d'un intérêt marginal pour envisager la lecture de Platon. L'inachèvement des réflexions d'Arendt sur le jugement n'a pas empêché plusieurs commentateurs de la considérer comme une théorie proprement dite, et de lui accorder une haute importance dans le corpus arendtien, voire, de la considérer comme son principal apport à la pensée politique (Fine, R., 2008. «Judgment and the Reification of the Faculties: A Reconstructive Reading of Arendt's *Life of the Mind*», in *Philosophy and social criticism*, 34, 1-2, p.158). Marshall résume quelques positions et débats qui concernent la présentation arendtienne du jugement. On relève d'abord 1) une tension entre un modèle «actif», «agonal» du jugement,



qui se rapporterait à la capacité de décision, puis un modèle passif, qui réduirait le jugement à la capacité de discernement (Beiner propose l'opposition entre un modèle «pratique», puis contemplatif (cf. Beiner, R., 1992. «Hannah Arendt on judging», in Arendt, H., *Lectures on Kant's political philosophy*, p.92)). Ensuite, nous pourrions distinguer 2) le jugement de l'acteur de celui du spectateur. En ce qui concerne sa parenté théorique, le jugement oscillerait entre 3) la *phronesis* aristotélicienne, qui désigne la raison pratique, et le *Geschmack* kantien, qui se rapporte au jugement basé sur le goût. (Marshall, D.L., 2010. «The origin and character of Hannah Arendt's theory of judgment», in *Political theory : An international journal of political philosophy*, 38, 3, pp.369-370). Ces deux derniers thèmes sont cruciaux, par exemple, chez Passerin-d'Entrèves (Passerin-d'Entrèves, M., 2006. «To Think «Representatively»: Arendt on Judgment and the Imagination», in *Philosophical papers*, 35, 3, pp.367-385). Illustrons globalement les divergences théoriques qui divisent les interprètes en présentant brièvement quelques positions sur ces questions. A. Wellmer, par exemple, estime que la théorie du jugement a tourné le dos à la *phronesis* aristotélicienne. Ceci a pour conséquence d'atténuer le lien entre le jugement et l'action, puis avec la moralité, encore diminué par l'adoption d'une conception esthétique du jugement (voir aussi McCarthy, M.H., 2012. *The political humanism of Hannah Arendt*, Lanham, p.18, qui souligne que le modèle du *phronimos* aurait permis de réaligner le jugement sur l'action, et d'en accentuer la dimension morale). Mais Arendt, en dépit de son rejet de la *phronesis* comme modèle pour le jugement, aurait voulu préserver la relation entre le jugement et la raison discursive, ajoute Wellmer (Wellmer, A., 1996, «Hannah Arendt on judgment : the unwritten doctrine of reason», in *Hannah Arendt. Twenty years later*, May, L. et Kohn, J., édés., Cambridge. pp.33-34). Pour Kateb, si c'est le jugement esthétique de Kant qui est déterminant, c'est parce qu'il est parallèle à la conception esthétique des phénomènes politiques chez Arendt (cf. Chapitre 7 : cette position est défendue notamment par Villa). L'art est réfractaire à ce qui est pratique, utile, et n'a pas partie liée avec la moralité (comprise comme un ensemble de critères déterminés): c'est ainsi qu'Arendt envisage la politique, et le jugement. Le jugement politique tend à reconduire le politique à des catégories instrumentales (Kateb, G., 2001. «The judgment of Arendt», in *Judgment, imagination, and politics : themes from Kant and Arendt*, Beiner, R. et Nedelsky, J., édés., Lanham, pp.121-122). Sur les conceptions du jugement du juge et du spectateur, cf. Hermsen, J.J. et Villa, D.R., édés., 1999. *The Judge and the spectator : Hannah Arendt's political philosophy*, Louvain. Sur l'impact du jugement esthétique de Kant, voir, entre autres, Dostal, R.J., 2001. «Judging human action : Arendt's appropriation of Kant», in *Judgment, imagination, and politics : themes from Kant and Arendt*, pp.139-164 ; Cascardi, A.J., 1997. «Communication and transformation : Aesthetics and politics in Kant and Arendt», in *Hannah Arendt and the meaning of politics*, Calhoun, C. et McGowan J., édés., Minneapolis - Londres, pp.99-131 ; Beiner, R., 1994. «Judging in a world of appearances : a commentary on Hannah Arendt's unwritten finale», in *Hannah Arendt. Critical essays*, Hinchman, L.P. et Hinchman, S.K. édés., Albany, pp.365-388.

R. Beiner a imposé l'idée — partagée par de nombreux interprètes — que le jugement chez Arendt présenterait deux phases, qui correspondraient à la chronologie de l'œuvre. La première serait caractérisée par la prédominance d'une conception «politique» du jugement, qui serait lié à l'action. C'est lorsqu'elle réfléchit sur les liens entre vérité et politique qu'elle s'approcherait le plus d'une entreprise de lier le politique à des questions relevant de l'éthique. C'est durant la seconde phase, qui s'ouvre après le procès d'Eichmann, que le jugement serait envisagé sur un mode plus individuel, parmi les facultés de l'esprit. La coloration politique s'en trouverait amenuisée (Beiner, R., 1992, p.92). Nous ne pouvons adhérer à cette présentation que si l'on accepte l'idée qu'Arendt ait réfléchi d'une manière comparable sur le jugement durant les années 1950, puis entre les années 1960 et 1975, ce qui est inexact. Nous chercherions, en vain, des réflexions sur le jugement dans les écrits antérieurs aux années 1960. Certains commentateurs se

étroite entre pensée et jugement, qui prend parfois des allures de confusion — souvent relevée par les interprètes d'Arendt —<sup>74</sup>, tiendrait-elle principalement au caractère inachevé de ses réflexions sur le jugement, ou à une influence platonicienne ? Considérons le passage du *Sophiste* (264a) auquel elle se réfère dans *The Life of the Mind*. L'Étranger affirme que la pensée, qui n'est pas différente du discours, est le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même. Le discours connaît l'affirmation et la négation (cf. *Sophiste*, 263e) :

Et quand cela se produit dans l'âme, en silence, par le moyen de la pensée, as-tu un autre nom que «jugement» pour le désigner ? (*Sophiste*, 264a)

Dans le texte grec, figure le terme *doxa* : celui-ci est ici rendu par «jugement», mais cette traduction ne fait pas l'unanimité. En revanche, le verbe grec *doxazô*, dans certains contextes, peut désigner «juger», «peser des opinions», «délibérer»<sup>75</sup>. Ce verbe correspond bien à la conception arendtienne du jugement et de la mentalité élargie, et nous pouvons supposer qu'elle a pu lire cet extrait du *Sophiste* dans ce sens : rappelons à quel point Arendt affectionne les «exercices philologiques»<sup>76</sup>, sur lesquels elle fonde des interprétations idiomatiques de textes classiques. Il est raisonnable de soupçonner que Platon a été non moins important que Kant dans la réflexion arendtienne. Il manquait au premier la reconnaissance ouverte de la possibilité que les autres soient représentés par l'autre soi, mais Platon a mis au jour le «mécanisme» de la pensée et du jugement tel

---

sont efforcés d'extraire de ces textes précoces des éléments hétéroclites, qu'ils ont accolés à la théorie du jugement. C'est le cas, par exemple, de Taminiaux, qui estime que le texte «Philosophy and Politics» propose une première analyse du jugement, à travers la présentation aristotélicienne de l'amitié (cf. Taminiaux, J., 1992. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, pp.218-219). Étienne Tassin, qui commente le même texte, estime pour sa part que les *dokei moi* sont des jugements (Cf. Tassin, É., 1999, p.57).

<sup>74</sup> C'est le constat établi par Antaki, qui note qu'Arendt «transforme» parfois la pensée en jugement : c'est le cas, par exemple, en ce qui concerne la capacité de distinguer le bien du mal. La «pensée critique», en elle-même, appelle le jugement (Antaki, M., 2010, p.65). C'est en raison de cette "confusion" qu'Arendt insisterait tant sur l'absence de pensée qu'elle prête à Eichmann, qui est plutôt son incapacité à juger pour lui-même les différentes situations auxquelles il est confronté (cf. Passerin-d'Entrèves, M., 2006, p.371).

<sup>75</sup> N.L. Cordero (traduction citée dans le texte) traduit le terme *doxa* par «jugement» (cf. Platon, *Œuvres complètes*, Brisson, L. éd., p.1870), mais ce n'est pas le cas dans la traduction de Diès : il ne conserve que le terme «opinion» (édition bilingue citée précédemment, p.383). *Le Grand Bailly* ne propose pas le terme «jugement» sous l'entrée *doxa*, mais sous *doxazô*, il relève «juger», «peser les opinions», «délibérer» (éd. 2000, cf. p.532).

<sup>76</sup> Cf. Chapitre 2.

qu'adopté par Arendt, qui est peut-être plus essentiel que le «contenu», inspiré en partie par Kant<sup>77</sup>. Ainsi, la pensée est politique de sa conception à son point d'arrivée. Lorsque l'individu se retrouve parmi ses pairs, et que prend fin le dialogue de la pensée, il redevient «un». Il est alors en mesure de communiquer sa pensée sous forme de *doxa* (cf. *OT*, p.476 ; *LM*, p.185).

Même dans les situations où il ne concerne que l'individu, le rapport à soi-même peut avoir un impact politique, par le biais de la conscience. Dans *The Life of the Mind*, Arendt cite un extrait de l'*Hippias majeur* (304d-e) pour aborder cette question. Soulignons qu'il est relevé dans une note du *Journal de pensée* dès 1960 (*JP2*, XXIII, 14, printemps 1960, p.807), antérieure au procès d'Eichmann. Ce détail n'est pas anodin : nous verrons Arendt analyser le comportement d'Eichmann et d'Hippias à travers des paramètres fort similaires (cf. deuxième partie du présent chapitre). Dans le passage en question de l'*Hippias majeur*, Socrate dit à Hippias que, lorsqu'il retourne à la maison, un proche parent l'attend, et qu'il le craint parce qu'il ne cesse de le réfuter (*LM*, p.188 ; cf. aussi *Thinking*, pp.185-186)<sup>78</sup>. Car le deux-en-un met en œuvre une autre dualité, qui implique que l'agent de l'action et l'observateur sont une seule et même personne, et donc, que l'individu porte en lui-même ses témoins et son propre juge, incarnés par l'autre soi. L'individu craint de se trouver face à cette cour de justice, qui se réunit lorsqu'il est seul : c'est ce en quoi consiste la «conscience», que Socrate a découverte sans la nommer. Il était convaincu que rien ne peut demeurer inconnu des hommes et des dieux (Truth, p.245<sup>79</sup> ; *OR*, pp.92-93 ; *Questions*, p.90 ; *LM*, p.190). Le deux-en-un se présenterait ainsi comme une solution au problème du «crime caché» (cf. *OR*, p.92), il incarnerait la possibilité d'une conscience «séculaire», «terrestre», c'est-à-dire, extérieure aux règles et

---

<sup>77</sup> Notre position est similaire à celle exprimée par Benhabib (Benhabib, S., 1996, pp.190-191). Voir note infra.

<sup>78</sup> Il lui demande alors s'il n'a pas honte d'avoir parlé des belles conduites alors qu'il a été réfuté à propos du beau (304e). Platon, *Hippias majeur*, in *Platon. Oeuvres complètes*, Brisson, L. éd., Fronterrota, F. et Pradeau, J.-F. trads, Paris (2008).

<sup>79</sup> Dans «Truth and Politics», Arendt cite *Gorgias* 482 (cité précédemment) à l'appui du constat que Socrate a découvert la conscience. Ce passage est mentionné dans une note au *Journal de pensée* (*JPI*, XVI, 15, juin 1953, p.419).

standards sanctionnés par le dogme religieux (cf. PP, p.87)<sup>80</sup>. Il peut, à ce titre, exercer un impact politique aussi bénéfique qu'important, bien qu'Arendt ne l'accepte pas entièrement, comme le démontrera la discussion sur le cas Eichmann.

Si l'individu porte en lui-même sa propre cour de justice, être en accord avec soi-même est essentiel, même si le prix en est la contradiction avec le monde entier (*LM*, p.188 ; cf. p.190 ; cf. Questions, p.90). Hippias représente cependant le cas inverse : personne ne l'attend lorsqu'il rentre chez lui, car il ne se tient pas compagnie (*LM*, p.188), il n'actualise pas le dialogue de la pensée, et demeure ainsi sourd à la voix de sa conscience (cf. *LM*, p.191). Il se trouve ainsi dans une condition d'esseulement, non de solitude, il est déserté par lui-même (*OT*, p.476 ; *LM*, p.185). Il perd la faculté de penser, et par le fait même, la capacité d'expérimenter le monde (cf. *OT*, pp.476-477). Sa propre auto-contradiction lui demeure ainsi inconnue : il n'est pas en mesure de rendre compte de ses actes. Ainsi, même les pires ne lui paraîtront pas répugnants, et il ne sera pas perturbé outre mesure s'il commet un crime (*LM*, pp.190-191). Hippias n'est pas dépourvu de conscience, il n'est simplement pas habitué de l'actualiser (*LM*, p.188). Si chacun peut expérimenter le deux-en-un, le cas inverse est vrai, et même les plus grands savants peuvent se montrer incapables de penser (*LM*, p.191).

Dans la réflexion arendtienne sur la conscience et le deux-en-un, l'exemple de Socrate se voit renforcé par l'impératif catégorique kantien. Celui-ci, qui requiert que chacun agisse toujours de manière à ce que le principe de son action puisse devenir une loi<sup>81</sup>, appelle à l'accord de l'individu avec lui-même (*Crisis*, pp.219-220 ; cf. également *LM*, p.188)<sup>82</sup>. Ainsi, pour Arendt, le voleur se contredit lui-même parce qu'il ne peut souhaiter que le

---

<sup>80</sup> Le problème du crime caché a aussi hanté Machiavel à l'époque moderne, mais pour celui-ci, la difficulté n'était pas majeure, car le Dieu omniprésent et omniscient assure que tout est connu, et que chacun est jugé en fonction de ses actes (*OR*, p.92).

<sup>81</sup> Dans le *Journal de pensée*, Arendt précise que cette loi se situe dans l'action elle-même, elle ne lui est pas extérieure. Pendant qu'il agit, «l'homme légifère». «La loi n'est pas la limite de son action» (*JP2*, XX, 42, pp.693-694).

<sup>82</sup> Elle rappelle la formule «Il est préférable d'être en désaccord avec le monde entier qu'avec soi-même» (*Crisis*, pp.119-120).

principe de son action devienne une loi générale. S'il est possible de demeurer l'ami de celui qui souffre, personne, en revanche, ne voudrait vivre avec un meurtrier, pas même un autre meurtrier (*LM*, p.188 ; *PP*, p.87). De plus, le meurtrier s'attendra à affronter un monde de meurtriers potentiels, car le rapport à soi conditionne les attentes de l'individu envers les autres et le monde, il influence ses interactions avec ceux-ci (*PP*, p.88). Pour Socrate, celui qui soutient qu'un homme peut à la fois être un meurtrier et être heureux, si personne ne le sait, se trouve en double désaccord avec lui-même, d'abord en raison d'une contradiction logique, ensuite par mauvaise conscience éthique, ce qui est la même chose (*PP*, pp.88-89)<sup>83</sup>.

En dépit de toutes les relations entre éthique et politique qui s'esquissent ses écrits, Arendt refuse, jusque dans son dernier ouvrage, d'établir un lien automatique entre la conscience et l'agir politique. Ainsi, la proposition socratique à l'effet qu'il est préférable de subir un tort que de le commettre<sup>84</sup> serait valide d'un point de vue individuel, mais non dans une perspective politique (*LM*, pp.181-182)<sup>85</sup>. À ce point, Arendt présente des propos formulés par Calliclès dans un passage du *Gorgias* (cf. 483a-b) et les corrige en adoptant un point de vue socratique, mais dans le cadre d'une lecture politique. Calliclès estime que la nature et la loi entrent souvent en contradiction. Pour la première, subir l'injustice est pire, mais dans la perspective de la seconde, c'est la commettre qui est laid.

---

<sup>83</sup> C'est pour cette raison que Socrate croit que la vertu s'enseigne, ou que le fait de savoir que l'homme est à la fois un être pensant et agissant, dont les pensées accompagnent nécessairement les actes, est ce qui permet aux hommes et aux citoyens de s'améliorer. Évoquant le deux-en-un, Arendt précise que c'est la pensée qui est sous-jacente à cet enseignement, non l'action (*PP*, p.89).

<sup>84</sup> En note de l'essai «Some question of moral philosophy», Arendt écrit que le «soi» pour lequel il est préférable de subir un tort n'est tant l'entité du «I am I», mais une activité. Ce qui est en jeu, c'est la faculté de penser, d'évaluer les situations pour soi, et non le «I am», qui d'ailleurs, n'est pas le deux-en-un, mais bien le soi qui est un, comme c'est le cas lorsque l'individu s'adonne à l'action dans la sphère publique, puisque lorsqu'il paraît, il est toujours un (*Questions*, note 12, p.279).

<sup>85</sup> Cf. Buckler, S., 2011. «Ethics and the vocation of politics», in Yeatman, A., Hansen, P. et alii, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York, pp.118-119. Buckler explique que d'un point de vue politique, ce qui est important est comment l'individu est perçu par les autres, non comment il se perçoit lui-même (p.119). C'est pourquoi une «vie de bonté» est contraire à la politique, parce qu'elle conduit à négliger les priorités de celle-ci (p.118). Mais comme cela est démontré dans le présent chapitre, l'accord avec soi-même est la condition de la pensée, et du fonctionnement de la conscience, dont l'impact politique sera mis en évidence.

Du point de vue de la nature, celui qui subit un tort n'est pas un homme, mais un esclave, et il lui serait préférable de mourir s'il n'est pas en mesure de se porter secours à lui-même. Ce sont assurément les hommes faibles qui font les lois, précise Calliclès, car c'est eux qu'elles protègent. Les lois font en sorte que les hommes les plus forts ne se trouvent pas en position de supériorité, et n'obtiennent pas davantage que les plus faibles (*Gorgias*, 483a-b)<sup>86</sup>, alors que c'est précisément ce qui est normal en regard de la nature (484c). Socrate le réfute longuement, mais tous les exemples qu'il emprunte à la vie quotidienne pour lui faire admettre que l'injustice est indésirable ne parviennent pas à le convaincre. Ainsi, à la fin du dialogue — comme le remarquait Arendt ailleurs —, il décrit le sort qui attend le juste, puis l'injuste, après la mort (cf. 523a)<sup>87</sup>.

Arendt s'approprie implicitement la réplique de Socrate, à l'effet que commettre l'injustice est mauvais tant du point de vue de la nature que de la loi (cf. 489a), tout en maintenant sa propre position, pourtant incompatible d'un point de vue logique, à savoir qu'il n'est pas exact que subir l'injustice soit préférable dans une perspective politique. Elle explique que ce qui compte pour la cité, est qu'un tort ait été commis, peu importe qui est le moins affecté. C'est pourquoi la croyance qu'il vaut mieux subir l'injustice n'est valable que d'un point de vue moral. Les citoyens doivent éviter les actes mauvais parce que c'est le monde commun qui est en cause (*LM*, pp.181-182 ; *Thinking*, p.183). Dans «Some questions of moral philosophy», elle maintient cette opposition et affirme que choisir de souffrir plutôt que commettre un certain acte est irresponsable du point du monde, parce que cette attitude se rapporte uniquement à soi (*Questions*, p.79). Arendt adopte la position socratique tout en la contredisant, parce que cette contradiction est indispensable pour démontrer que les principes éthiques ne s'appliquent pas à l'agir politique<sup>88</sup>. Or, les propositions de Socrate ne respectent pas cette barrière : c'est là son «erreur», qui

---

<sup>86</sup> Ce passage est mentionné dans une note au *Journal de pensée* (*JPI*, XVI, 15, juin 1953, p.419).

<sup>87</sup> Cf. Chapitre 7 sur les mythes de l'au-delà, où ce passage fait l'objet d'une discussion.

<sup>88</sup> Ce n'est pas la seule fois qu'Arendt présente des positions contradictoires qu'elle tente d'harmoniser à travers des catégories englobantes. C'est le cas des rapports entre le pouvoir et la violence, qu'elle présente ouvertement comme des faits antagonistes, mais qu'elle apparente parfois implicitement (cf. Breen, K., 2007. «Violence and power : A critique of Hannah Arendt on the «political»», in *Philosophy and social criticism*, 33, 3, p.358 ; cf. la discussion en notes du Chapitre 7).

s'expliquerait par le fait qu'il ait envisagé les choses du point de vue de la philosophie, bien qu'il ait d'abord réfléchi en se basant sur l'expérience quotidienne (*LM*, p.181)<sup>89</sup>.

Si le deux-en-un concerne l'individu dans ses rapports avec lui-même, parce qu'il lui permet d'expérimenter la pensée, le jugement, puis la conscience, sa dimension politique est peut-être plus importante que ne veut l'admettre Arendt, qui limite l'impact de la conscience. Non seulement l'individu se rencontre et se confronte lui-même dans le dialogue de la pensée, mais il fait face également aux points de vue des autres, médiatisés par l'autre soi. C'est dans cette délibération que se forment les opinions, éventuellement communiquées lors des échanges avec les pairs, qui alimentent de nouveau la pensée. Les rapports avec soi déterminent aussi les interactions avec les autres dans la mesure où ils conditionnent les attentes de l'individu face à ceux-ci : ainsi, le meurtrier s'attendra à affronter un monde de meurtriers potentiels. Le deux-en-un serait la solution de Socrate au problème de la conscience dans une société dépourvue des règles morales sanctionnées par le dogme religieux, et dont l'absence, et ses conséquences, ne se sont

---

<sup>89</sup> Ainsi, dans une note au *Journal de pensée* (*JPI*, XV, 24, mai 1953, p.393) relative au *Phédon* (cf. aussi XV, note 22, p.392) et au *Criton*, Arendt écrit, quant au procès de Socrate : «Socrate a défendu son action de façon politique devant les citoyens et les juges d'Athènes dans l'*Apologie*. Dans le *Criton* il a expliqué à son ami qu'il était politiquement incorrect de choisir la mort plutôt que la fuite. La défense du *Phédon* est pour les philosophes ; les raisons sont de Platon. Ce dont Platon avait besoin en premier lieu, c'était de raisons non politiques à l'appui du comportement politique». Par ailleurs, lors d'une allocution publique présentée au City College of New York en mars 1964, dans la foulée de la controverse suscitée par son livre sur Eichmann, Arendt endosse ouvertement la proposition socratique, à laquelle elle refuse, dans ses écrits, d'accorder une valeur politique «positive». Fait intéressant, elle est attribuée à Platon, dont elle rappelle, au début de son discours, la prédilection pour les mythes de l'au-delà : «The justification for acting justly can't be proved. Plato recognized this, and used the myth of future state of rewards and punishments as a kind of lie for political purposes — a carrot and stick to keep those in line who were unable to understand the real reason for acting justly. The Christian Church, in its role as a political institution, used the same myth, and for the same reasons. Now, today, with the breakdown of religious authority, the test is whether we are mature enough to go back and understand the real reason for not doing wrong... (namely), that is better to suffer wrong than to do wrong ; that it is impossible to live with a criminal, especially if he happens to be you... as Plato showed us in *Gorgias* and the *Republic*» (Ces propos ont été rétablis à partir des notes d'un auditeur. Ils sont cités dans Young-Bruehl, E., 2004, p.366). Cette appropriation permet à Arendt de clarifier plus aisément les propos philosophiques sous-jacents au livre devant un auditoire général. Cette proposition socratique est courte, bien connue, et a un fort pouvoir d'évocation : elle est d'autant plus susceptible d'être comprise et remémorée.

jamais révélées plus explicitement que dans le totalitarisme et la question de la culpabilité.

Ainsi, la réflexion d'Arendt sur ces enjeux politiques et moraux, tout à fait cruciaux pour le monde d'après-guerre — et encore pertinents aujourd'hui — s'est nourrie des dialogues platoniciens. Elle pare le politique d'une forme d'éthique qui réside dans la pensée et le jugement, et qui demeure donc essentiellement individuelle, mais qui s'ouvre au collectif. De cette éthique émerge une «vérité» critique, plutôt qu'éternelle et inchangeante<sup>90</sup>, qui réside dans le deux-en-un. La pensée et le jugement ont aussi en commun avec l'action politique est leur lien étroit avec la liberté. L'insistance d'Arendt sur la nécessité de penser et juger sans normes, son penchant pour la théorie du jugement esthétique de Kant, est sa réplique à la tradition issue de Platon, à l'ascendant des Idées, qu'elle articule à travers le personnage de Socrate<sup>91</sup>. Tant le problème à combattre, celui de l'éthique traditionnelle — qui réside dans les normes et mesures dérivées des Idées —, que la solution à celui-ci, nous reconduit aux textes platoniciens<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> Arendt n'utilise jamais cette expression, mais elle croit à un type de vérité, contenue dans la perspective propre à chacun (cf. Chapitre 6 de la présente thèse), qui ne correspond à aucune autre vérité qu'elle décrit, qu'elle soit philosophique, rationnelle ou factuelle. Cf. Brennan, A. et Malpas, J., 2011, pp.43-44. Arendt nous semble induire une moralité douteuse, sujette à l'arbitraire de chacun. La confiance en ce type de vérité repose sur la conviction que l'être coïncide avec l'apparaître, que ce qui est vrai correspond à ce qui est apparent, ce qui n'est guère une évidence. Hansen note d'ailleurs qu'Arendt opte pour la pensée et le jugement même s'ils n'offrent aucune garantie contre le mal (Hansen, P., 2011, p.137).

<sup>91</sup> En 1954, Arendt écrit que la différence entre le Bien et le Beau tient à leurs rapports respectifs aux normes : le premier en est dépendant, alors qu'elles sont inutiles au second. Le Beau (qui ne se confond pas avec le goût) «paraît» et «apparaît», il correspond donc à «ce qui est» (*JP2*, XX, 38, oct. 1954, pp.691-692). Rappelons qu'Arendt estime que c'est parce qu'il souhaitait assujettir le politique aux normes définies par la philosophie que Platon aurait répudié l'Idée du Beau pour celle du Bien.

<sup>92</sup> Benhabib note qu'Arendt optera finalement, dans ses réflexions sur la moralité, pour le modèle platonicien de l'unité de l'âme avec elle-même, plutôt que pour la notion de mentalité élargie, réfléchie à partir de Kant. Il estime qu'elle échoue à convaincre que ces deux attitudes sont compatibles. Lorsque le monde est en désordre, souligne Benhabib, le sentiment d'aliénation que peut susciter la mentalité élargie peut être plus salutaire que l'accord avec soi-même : Eichmann, comme le soulignait Arendt elle-même, se sentait en effet «at home with himself» (Benhabib, S., 1996, pp.190-191).



## Deux-en-un et culpabilité

*Eichmann : Du défaut de pensée au mal*

*Eichmann in Jerusalem*, en dépit de son sujet étroitement circonscrit, est un ouvrage très important. Il est bien davantage qu'un récit du procès d'Adolf Eichmann (qui a eu lieu en 1961), responsable nazi qui a organisé le transport des Juifs vers les camps d'extermination : il a ouvert les questions de fond essentielles auxquelles Arendt se consacre durant les années qui suivent, sur la pensée et le jugement<sup>93</sup>. Si Socrate est le modèle par excellence des possibilités de rencontres fécondes entre la pensée, le jugement et la politique, Eichmann en est le contre-exemple, mais son cas confirme la réalité et la force de ces liens. Si Socrate illustre le deux-en-un et ses bienfaits, Eichmann incarne son absence et ses conséquences. La discussion antérieure sur les Idées platoniciennes, leurs transformations à l'époque moderne et leurs effets sur la moralité et la politique, dont une partie a été réservée pour le présent chapitre<sup>94</sup>, est complémentaire aux réflexions sur le deux-en-un et la conscience.

Le cas d'Eichmann soulève un problème majeur, celui des raisons qui ont conduit une majorité de gens, sous le régime nazi, à adopter un comportement et un mode de pensée qui défient totalement le sens commun, à épouser le renversement radical des valeurs qui

---

<sup>93</sup> Sur le cas Eichmann tel que traité chez Arendt, cf. notamment Hartouni, V., 2012. *Visualizing atrocity : Arendt, evil, and the optics of thoughtlessness*, New York ; Kai, A., éd., 2012. *Eichmann in Jerusalem 50 years after : an interdisciplinary approach*, Berlin ; Pendas, D.O., 2007. «Eichmann in Jerusalem, Arendt in Frankfurt: The Eichmann Trial, the Auschwitz Trial, and the Banality of Justice», in *New German Critique*, 34, 1, pp.77-109 ; Bergen, B.J., 1998 *The banality of evil. Hannah Arendt and the «Final Solution»*, Lanham ; Benhabib, S., 2005. «Arendt's Eichmann in Jerusalem», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), pp.65-85 ; Parvikko, T., 2008. *Eichmann, and the politics of the past*, Helsinki ; Dossa, S., 1984. «Hannah Arendt on Eichmann : the public, the private, and evil», in *The Review of Politics*, 46, 2, pp. 163-182. Sur Eichmann : Mommsen, H., 1991. *From Weimar to Auschwitz*, O'Connor, P., trad., Princeton (en particulier pp.254-278) ; Stangneth, B., 2011. *Eichmann vor Jerusalem : das unbehelligte Leben eines Massenmörders*, Zürich - Hambourg ; Lipstadt, D.E., 2011. *The Eichmann trial*, New York ; Douglas, L., 2005. *The Memory of judgment. Making law and history in the trials of the Holocaust*, New Haven ; Wojak, I., 2004, *Eichmanns Memoiren. Ein kritischer Essay*, Francfort ; Browning, C.R., 2003. *Collected memories. Holocaust history and postwar testimony*, Madison.

<sup>94</sup> Cf. Chapitre 5.

s'est opéré alors. À coup sûr, l'incapacité à distinguer le bien du mal n'aurait pu se manifester à si grande échelle et si parfaitement sans un terreau propice, qu'Arendt entreprend d'élucider.

Lors de son procès, Eichmann a plaidé non-coupable dans le sens de l'inculpation : il a déclaré ne se sentir coupable que devant Dieu, non face à la loi<sup>95</sup>. Son discours, qui était vide de sens, ponctué de clichés (*EJ*, p.54), comme le souligne Arendt à plusieurs reprises dans le livre, a surpris les juges, qui ont cru qu'il s'agissait là d'une stratégie pour dissimuler ses véritables pensées, qui étaient forcément incriminables (*EJ*, p.49). Ce qui s'est révélé encore plus troublant, c'est qu'après l'avoir examiné, plusieurs psychiatres, non moins consternés que les juges, ont déclaré que Eichmann était tout à fait «normal» (*EJ*, p.25). Ils ne pouvaient concevoir qu'un tel homme, qui n'était en plus ni cynique, ni endoctriné, et qui a agi sans motif, soit parfaitement incapable de distinguer le bien du mal : ils ont préféré croire qu'Eichmann mentait (*EJ*, p.26). Dans ses dernières déclarations, avant que ne soit prononcée la sentence de mort, Eichmann a précisé qu'il avait dit la vérité et qu'il n'avait pas voulu participer au meurtre de masse. Sa culpabilité, a-t-il soutenu, venait de son obéissance, généralement considérée comme une vertu (*EJ*, p.247)<sup>96</sup>. Il a déclaré qu'il était une victime, que les chefs nazis ont abusé de sa vertu (*EJ*, p.248). Du point de vue d'Arendt, ce qui se dissimule sous ces incohérences, et sous les crimes politiques de Eichmann, c'est une défaillance de la pensée, de la conscience et du jugement. Elle estime que des questions fondamentales, de nature morale, sont restées en suspens dans le procès (*EJ*, p.90).

Arendt lance, dans *Eichmann in Jerusalem*, une expression fameuse, qui a fait scandale et est devenue le sous-titre de l'ouvrage, la «banalité du mal»<sup>97</sup>. Celle-ci s'oppose au «mal

---

<sup>95</sup> «The indictment was implied not only that he had acted on purpose, which he did not deny, but out of base motives and in full knowledge of the criminal nature of his deeds» (*EJ*, p.25).

<sup>96</sup> Cf. pour une discussion de l'obéissance en lien avec le cas d'Eichmann : Verweij, D., 2002. «The consequences of the analysis of Hannah Arendt's analysis of the Eichmann case», in *Professional ethics*, 10, 2-4, pp.143-158.

<sup>97</sup> L'expression pourrait être de Heinrich Blücher ou de Karl Jaspers. La première hypothèse est suggérée par une lettre de Jaspers à Arendt datée du 13 décembre 1963. Mais Jaspers, dès 1946, parle lui-même de «nullité» ou de «banalité» quant aux actes nazis, qui ne se laissent pas «comprendre comme un crime». Ce terme viserait à annuler l'effet de «grandeur» qu'acquiert «la

radical» diagnostiqué à la toute fin de *The Origins of Totalitarianism*. Arendt y soulignait que ni notre tradition philosophique, ni la théologie chrétienne, ni même Kant, qui a proposé l'expression (*radikal Böse*), n'ont cru à la possibilité d'un «mal radical». La conséquence de la croyance totalitaire que «tout est possible» a été que «tout peut être détruit». Ceci s'est traduit par des crimes qui ne peuvent être punis ou pardonnés, qui sont dépourvus de motifs et défient la compréhension<sup>98</sup>. Le mal radical est directement lié à l'émergence d'une «humanité superflue», constituée non seulement des gens qui peuplent les camps de concentration et d'extermination, mais des meurtriers eux-mêmes, que leur propre vie laisse indifférents, notait Arendt (*OT*, p.459).

Le passage du «mal radical» à la «banalité du mal» semble indiquer une ambivalence, un changement de position quant à la «nature» du mal entre l'étude sur le totalitarisme et le procès d'Eichmann<sup>99</sup>. Les lecteurs d'Arendt — d'alors et d'aujourd'hui — ont relevé la différence : une position répandue dans la recherche récente propose que le changement conceptuel dénote l'adoption d'une nouvelle perspective plutôt qu'il n'indique une contradiction dans l'analyse du mal. Ainsi, le premier concept se référerait aux actes commis, aux institutions qui les ont mis en œuvre et à leur conséquence, l'extermination. La seconde expression s'appliquerait au criminel, à sa condition psychique, caractérisée

---

faute qui dépasse toute faute criminelle» (Brudny, M.-I., 2011. «Anatomie de la banalité du mal», in *Destins de la «banalité du mal»*, Brudny, M.I. et Winckler, J.M., dirs., Paris, p.136).

<sup>98</sup> L'expression *radikal Böse* provient de *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*Religion within the limits of reason alone*) de Kant. Arendt croyait que Kant avait eu l'intuition d'un type de mal qui dépasse nos conceptions traditionnelles du mal et détruit nos standards, mais il l'aurait rattaché à une volonté perverse, stimulée par des motifs. Bernstein précise que pour Kant, le mal (et inversement, le bien) ne provient pas d'une inclination naturelle, ou de notre raison, mais uniquement de notre volonté. Le bien ou le mal réside dans une règle, c'est-à-dire, une maxime. En tant qu'agents libres, nous avons la possibilité de choisir librement d'obéir ou de désobéir à ce qui est dicté par la loi morale : c'est ce en quoi consiste la responsabilité morale. La référence d'Arendt à la «radicalité du mal» dans sa version kantienne suggère implicitement que Kant aurait anticipé les horreurs du XX<sup>e</sup> siècle : ce n'est certainement pas le cas, mais Bernstein estime que la réflexion kantienne peut néanmoins se révéler bénéfique pour appréhender ces événements (cf. Bernstein, R., 2002. *Radical evil : a philosophical interrogation*, Buenos Aires, pp.3 ; 12-14).

<sup>99</sup> Nous n'avons pas la possibilité, dans le cadre de la présente thèse, d'analyser les débats qui ont entouré ses concepts, ni la controverse qui a sévi autour du traitement du cas d'Eichmann chez Arendt. Notre traitement restera superficiel, puisque nous relèverons essentiellement les aspects de cette question du mal qui concernent la lecture de Platon chez Arendt, notamment ses liens avec le concept de deux-en-un.

par un vide intérieur, le défaut de pensée<sup>100</sup>. Cette explication est juste, et validée par le contenu des textes arendtiens, mais elle implique — une fois de plus — de pousser la réflexion arendtienne à un point qu'elle n'a pas atteint : Arendt n'a pas commenté ouvertement ce changement conceptuel. Elle déclare, au mieux, que le mal ne peut être radical, parce qu'il est dépourvu de racine, de profondeur : ce constat sera commenté ultérieurement, il est lié à ses lectures de Platon<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Bernstein, R.J., 1996. «Did Hannah Arendt change her mind ? From radical evil to the banality of evil», in *Hannah Arendt. Twenty years later*, May, L. et Kohn, J., éd., Cambridge, pp.131 ; 133 ; 135-136 ; 138 ; 142-143 ; cf. également Bernstein, R.J., 2010. «Is evil banal ? A misleading question», in Berkowitz, R., Katz, J., Keenan, T., éd., 2010. *Thinking in dark times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York. La position de Bernstein est partagée par de nombreux interprètes. Il estime que les deux conceptions sont apparentées, car tant la banalité du mal que la radicalité du mal impliquent que le mal est dépourvu de motifs «humains». Cf. aussi Baehr, P., 2010. «Banality and cleverness. Eichmann in Jerusalem revisited», in Berkowitz, R., Katz, J., Keenan, T., éd., 2010. *Thinking in dark times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, p.141 ; Benhabib, S., 2005. «Arendt's Eichmann in Jerusalem», in Villa, D.R., éd., *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), p.74). Baher ajoute que l'expression de «banalité du mal» est en elle-même une réplique à la tradition, qui impute au mal un caractère diabolique (cf. aussi Benhabib, S., 2005, p.75 ; Bernstein, R.J., 1996, p.142, qui estime que la conception arendtienne du mal «tout court» est un défi à la tradition). Pour Baher (mais non pour Bernstein), la «radicalité du mal» déclarée dans *The Origins of Totalitarianism* était compatible avec cette tradition. D'autres motifs de ce livre auraient préfiguré le traitement du cas Eichmann : le «philistin respectable», l'homme de masse, l'individu ordinaire, qu'Arendt y décrit serait le type d'individu qui est à même de se rendre coupable d'actes abominables, sans avoir de motifs (Baehr, P., 2010, pp.139 ; 141). Phillips relève aussi certaines convergences entre l'étude du totalitarisme et le cas Eichmann. Il retient d'abord le motif du vide qui, dans *The Origins of Totalitarianism*, est celui de l'extinction : dans le cas d'Eichmann, il s'agit d'un vide psychique, du défaut de pensée. L'absence de sens intervient également dans les deux conceptions. Dans le premier cas, parce que l'extinction s'oppose à toutes les formes du vivre-ensemble, qui constituent la seule source de sens. Dans le second, l'absence de sens tient à ce que la banalité du mal se réfère au néant : le mal n'a pas de référent. Nous verrons que cette conviction a des racines platoniciennes (cf. texte infra). Phillips envisage donc les deux conceptions du mal à l'intérieur d'un continuum, mais il croit aussi à un changement d'attitude, qu'il justifie en s'appuyant sur une lettre envoyée par Arendt à Gershom Scholem datée du 23 juillet 1963 (voir note infra). Il estime que la banalité du mal est une révision et un «raffinement» de la radicalité du mal (Phillips, J., 2004. «From Radical to Banal Evil: Hannah Arendt against the Justification of the Unjustifiable», in *International journal of philosophical studies*, 12, 2, pp.131-132 ; 137). Soulignons que l'auteur s'appuie «trop» sur *The Origins of Totalitarianism*, qui sert mieux sa démonstration, au détriment de *Eichmann in Jerusalem*. Sur le traitement du mal chez Arendt, se référer aussi, parmi les contributions récentes, à Pippin, R.B., 2005. «Hannah Arendt and the bourgeois origin of totalitarian evil», in *Modernity and the problem of evil*, Schrift, A.D., éd., Bloomington, pp.148-166. Cf. aussi Herzog, A. et Courtine-Denamy, S., éd., 2011. *Hannah Arendt : Totalitarisme et banalité du mal*, Paris.

<sup>101</sup> Une lettre adressée à Gershom Scholem, du 24 juillet 1963, constitue une exception à cette absence de justification théorique. Arendt y est claire, plus tranchante que dans ses écrits, parce qu'elle doit vulgariser ses positions afin de se défendre de certaines accusations. Il s'agit de

Le concept de «banalité du mal» a choqué le grand public, qui a cru qu'Arendt était sympathique à Eichmann, qu'elle tentait de le disculper. L'expression était provocatrice, mais le flou théorique qui l'entoure dans le livre *Eichmann in Jerusalem* a certainement contribué à alimenter la controverse : Arendt la définira dans des textes subséquents, sans utiliser cette appellation. La banalité du mal se réfère à sa conviction, acquise durant le procès, que le fait de commettre le mal ne découle pas d'une prédisposition particulière, d'une méchanceté innée, ou d'une intention clairement définie. C'est une possibilité toujours présente, qui menace tout un chacun, dès lors qu'il n'actualise pas le dialogue de la pensée<sup>102</sup>, pourra-t-on ajouter en tenant compte de ses recherches théoriques subséquentes, qui ont tiré profit des dialogues platoniciens et de certains textes de Kant. À la manière d'Hippias (cf. *LM*, p.188), Eichmann est seul lorsqu'il rentre à la maison, personne ne l'attend pour le réfuter, parce qu'il ne se tient pas compagnie à lui-même.

À la base, l'idée que nul ne fait le mal volontairement est issue de la pensée platonicienne. Cette proposition résulte de l'identification de la vertu morale à la connaissance, laquelle implique, inversement, que le mal est lié à l'ignorance<sup>103</sup>. Ce raisonnement est exposé dans «Thinking and moral considerations» : Arendt rappelle que Socrate envisage la pensée, ou la philosophie, comme une quête de connaissance, l'*eros*, qui suppose que l'on désire ce que l'on ne possède pas. Si les hommes aiment la sagesse ou la beauté et se

---

dissiper le malentendu autour de la notion de «banalité du mal», et d'expliquer le changement théorique relevé par Scholem. Si la réplique s'adresse à celui-ci, elle est dirigée, implicitement, contre un grand nombre de critiques également, mais elle demeure confinée à une lettre : «You are quite right. I changed my mind and do no longer speak of «radical evil». It is indeed my opinion that evil is never «radical», that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension. It can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus on the surface. It is «thought-defying», as I said, because thought tries to reach some depth, to go to the roots, and the moment it concerns itself with evil, it is frustrated because there is nothing. That is its «banality». Only the good has depth and can be «radical»» (Hannah Arendt à Gershom Scholem, 24 juillet 1963, in *The Jew as pariah*, Feldman, R.H., éd., New York (1978), pp.250-251). Cette lettre n'est pas représentative du contenu des écrits arendtiens, parce qu'elle ne compare pas ces concepts, mais la mention de la «profondeur du bien» démontre l'influence de ses lectures de Platon.

<sup>102</sup> C'est ce constat qui a conduit Arendt à proposer une définition de la pensée «réflexive», qui est ouverte à tous (Burch, R., 2011, p.14).

<sup>103</sup> Merker, A., 2006. «Nul n'est méchant de son plein gré», pp.191-192 ; 196 ; 199. L'expérience immédiate, pourtant, démentit constamment cette proposition, mais celle-ci est directement liée à la structure complexe du désir (p.192).

lancent à leur recherche, c'est parce qu'ils ne sont pas sages ou beaux. Ceci a des conséquences directes sur la pensée. D'une part, la pensée ne peut porter que sur ce que l'on désire. D'autre part, elle ne peut se fixer que sur ce qui détient un certain statut ontologique, sur ce qui «est», par exemple, la beauté, la justice ou la sagesse. Ainsi, la laideur, ou le mal, sont exclus, parce qu'ils résultent d'une déficience, d'un manque de beauté, de l'absence de justice, ou d'un défaut de bien dans le cas du mal (*kakia*). Ces qualités négatives sont dépourvues d'essence propre, que pourrait saisir la pensée. Le mal ne pourrait être commis volontairement, parce qu'il consiste en une absence : on ne peut le penser, parce qu'il «n'est pas» (Thinking, p.179 ; cf. *LM*, p.179). Soulignons que ce raisonnement est esquissé dans une note de travail au *Journal de pensée* dès 1953, en lien avec les Idées<sup>104</sup>. Si la pensée dissout les concepts jusqu'à leur sens originel, elle reconduit les concepts négatifs à leur absence de sens originel, c'est-à-dire au néant (Thinking, p.179). Si un raisonnement similaire peut s'appliquer au mal, la proposition, issue de Platon, que personne ne commet le mal volontairement signifierait que chacun tend vers le bien. C'est ce raisonnement qui à est l'origine de la crainte de la contradiction, souligne Arendt : l'individu incapable de penser oublie le crime commis dès l'instant suivant (Thinking, p.187 ; *LM*, p.191). L'expérience invalide la proposition que chacun serait porté vers le bien, elle montre plutôt que le mal est commis, la plupart du temps, par des gens qui n'ont jamais décidé consciemment d'être bons ou mauvais (*LM*, p.180 ; Thinking, p.160). Bien qu'Arendt déclare que la «noble nature» décrite par Platon — c'est-à-dire, que seuls les individus mus par l'*eros* ont la capacité de penser — est inadéquate pour aborder la question des liens entre l'activité de penser et le mal (Thinking, p.180), et que la conscience telle que décrite par les propositions socratiques — qu'elle illustre notamment avec le cas d'Hippias (cf. Thinking, pp.185-186 ; cf. *LM*, p.188) — est plus appropriée pour rendre compte de cette relation (cf. Thinking, pp.180-186), la conviction platonicienne que l'on ne commet pas le mal volontairement, que l'on

---

<sup>104</sup> «Le mal est contenu dans l'Idée de Bien comme une «negatio» : l'Idée nous permet uniquement de connaître ce qu'est une chose, et que ceci et cela n'est pas cette chose. Sous l'Idée du Lit il n'y a que des lits et des objets qui ne sont pas des lits. Si l'Idée du Bien est l'Idée la plus élevée, il n'y a alors que le «Bien» et une multiplicité de choses qui se définissent comme n'étant pas bonnes ; elles ont toutes en commun la même qualité, purement négative, de n'être pas bonnes, c'est-à-dire d'être mauvaises» (*JPI*, XIX, 23, nov. 1953, p.501).

ne peut penser, «désirer» le mal<sup>105</sup>, teinte ses réflexions autour du cas Eichmann, du deux-en-un et de la conscience<sup>106</sup>.

Si nous envisageons principalement le Bien dans une perspective morale, comme le fait Arendt dans «Some questions of moral philosophy», — alors même qu'elle dénonce promptement le caractère «utilitaire» du Bien chez Platon lorsqu'elle traite des Idées<sup>107</sup> — il n'est pas difficile de soutenir que le raisonnement platonicien ne tient pas la route. De toute évidence, tous les individus ne désirent pas le bien, et ne peuvent être décrits comme «bons». Toutefois, si nous examinons le «statut» du Bien selon la conception mise de l'avant dans la *République*, ou le *Gorgias*, où il se rapporte non seulement au bon, mais aussi au profitable et à l'utile, il apparaît que la dimension morale n'est pas prioritaire. Le Bien est ce qui fait advenir toutes choses, c'est pourquoi c'est par lui que tout devient profitable et utile, nous apprend la *République*<sup>108</sup>. Ainsi, le Bien est ce vers quoi tend tout être, parce que chacun aspire à ce qui lui fait du bien<sup>109</sup>. Or, le Bien (*to agathon*) se rapporte au Beau (*to kalon*), lequel équivaut au bien moral. Si cette coïncidence est juste, il en résulte soit que tout le monde désire le bien, soit que personne n'est mauvais de son plein gré<sup>110</sup>.

Platon, dans la *République*, entreprend de démontrer que la justice n'est pas un bien étranger qui profite à autrui, mais un bien propre, dont bénéficie celui qui la porte avant même qu'elle ne profite aux autres. La justice se situe dans l'âme, non dans l'acte commis ou la relation à autrui : la justice coïncide ainsi avec le bien, ou le bon état de l'âme, avec

---

<sup>105</sup> Les mythes de l'au-delà seraient le seul indice qui montre que Platon croyait, sans l'admettre, qu'il est possible de commettre le mal volontairement, et ce fait était pour lui «philosophiquement embarrassant» (Questions, p.181).

<sup>106</sup> Dans une note de travail de 1963-1964, Arendt précise que la vérité se situe dans la pensée, dont le lieu exclusif est le dialogue entre moi et moi-même. Là où le dialogue de la pensée fait défaut, il n'y a aucune profondeur, «seulement la platitude», et c'est d'elle que provient le malheur (JP2, XXIV, 14, 1963-1964, p.816).

<sup>107</sup> Cf. Chapitre 5.

<sup>108</sup> Merker signale deux passages éloquentes quant aux diverses conceptions du Bien comme ce qui est bon, profitable, utile: *Gorgias* (474c - 475) et *République*, VI, 505a (Merker, A., 2006, p.192).

<sup>109</sup> Cette idée se rencontre également chez Aristote, dans *Éthique à Nicomaque* (1166 ; 15).

<sup>110</sup> Merker, A., 2006, p.195.

ce qui lui est le plus avantageux<sup>111</sup>. Rappelons que l'âme connaît la justice lorsque toutes ses parties sont en harmonie, sans dissension interne : elle est plurielle, plutôt que duelle, comme chez Arendt<sup>112</sup>. L'âme se trouve alors ordonnée et réglée, elle atteint la vertu parce qu'elle se trouve dans son état le meilleur<sup>113</sup>. En revanche, l'acte injuste découle d'une disposition de l'âme qui est nuisible à celui qui la possède<sup>114</sup>. Arendt n'a-t-elle pas parfaitement intégré, malgré elle, cette leçon platonicienne ? Mais là où Platon appelle à la connaissance comme gage de la vertu, parce que c'est la connaissance qui permet de distinguer le bien véritable du bien apparent — car si l'on méprend le bien pour ce qui ne l'est pas, on commet le mal —<sup>115</sup>, Arendt prône la pratique de la pensée et du jugement individuels, sans balises.

En observant Eichmann lors de son procès, Arendt devient convaincue de la force des liens entre le mal et l'absence de pensée, reconnus dans les textes platoniciens. Plus Eichmann parlait, plus il devenait évident que son incapacité à discourir adéquatement était liée à son incapacité à penser, entendue comme l'aptitude à envisager les choses du point de vue de quelqu'un d'autre (*EJ*, pp.49-48), à pratiquer la pensée représentative qui s'actualise dans le deux-en-un. Elle ajoute que s'il n'est pas possible de communiquer avec Eichmann, ce n'est pas parce qu'il ment, mais parce qu'il est entouré de la protection la plus fiable qui soit contre les paroles et la présence des autres, et donc, contre la réalité elle-même. Que signifie cette affirmation ? À ce point, il est nécessaire de se tourner vers les développements théoriques inspirés des Idées platoniciennes.

Les Idées, telles que transformées en standards et critères fixes qui permettent de distinguer le bien du mal, procurent à l'individu une base permanente pour évaluer les situations auxquelles il est confronté : la pensée et le jugement se règlent sur ces balises. Mais ces standards sont tombés en désuétude au fil des siècles, d'abord progressivement,

---

<sup>111</sup> Merker, A., 2006, p.193.

<sup>112</sup> Dans la *République*, l'âme est divisée en trois parties, soit une partie rationnelle, une partie ardente et une partie désirante. La vertu est atteinte lorsque chacune de ces parties assume la fonction qui est la sienne (cf. *Rép.* IV, 427d - 444 e). Merker, A., 2006, p.194.

<sup>113</sup> C'est le cas de toutes choses, comme le démontre le *Gorgias* (503d-508c). Merker, A., 2006, p.193.

<sup>114</sup> Merker, A., 2006, p.195.

<sup>115</sup> Merker, A., 2006, p.196.



avec l'émergence du concept de valeur (cf. Trad, pp.32-33), puis complètement, lorsque le totalitarisme a fait voler en éclats nos points de repères traditionnels (Understanding, p.310). La perte des standards provoque une crise du jugement, car plus le jugement s'apparente à l'application d'unités de mesure, plus notre capacité de juger — au sens d'évaluer les choses pour soi — s'atrophie, et moins nous sommes capables de penser<sup>116</sup>. Si le jugement se résumait à cela, il disparaîtrait, car il se borne à «subsumer le particulier sous l'universel» (Introduction, p.102). L'individu, incapable de s'ouvrir à la réalité qui se présente à lui, devient un automate (Introduction, pp.102-103). L'expérience n'est appréhendée que sous l'éclairage d'une norme, qui est appliquée sans que sa pertinence quant à la situation à évaluer ne soit mise en question (cf. Understanding, p.310). Rappelons que pour Arendt, les Idées platoniciennes, dans leurs applications politiques, puis éthiques, obstruent la spontanéité de la pensée et de l'agir<sup>117</sup>. La difficulté de juger pour soi qui s'est révélée dans le monde moderne a souvent été décrite comme un nihilisme inhérent à notre période, comme une dévaluation des valeurs, ou une catastrophe dans l'ordre moral du monde : ces interprétations assument, tacitement, que l'on ne peut attendre de jugement de la part des êtres humains que s'ils possèdent des standards (Introduction, p.104). Mais il existe une forme de jugement distincte, «authentique», apparentée à la pensée critique, qui n'a besoin d'aucune norme. Ce jugement ne s'appuie sur rien d'autre que sur ce qui est jugé, il concerne la capacité de l'homme à établir des distinctions, plutôt qu'à subsumer. Toutefois, l'individu qui ne parvient pas à juger de manière critique n'aura d'autre réflexe que de s'accrocher aux règles ambiantes : c'est le cas d'Eichmann<sup>118</sup>.

Ces règles et standards, sous l'effet du remplacement des Idées par les valeurs, sont établies en fonction des besoins particuliers d'une société donnée à un certain moment. Ceci concerne autant les règles éthiques qui guident la conduite humaine que les lois<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> Villa, D.R., 1999, pp.163-164.

<sup>117</sup> Cf. Chapitre 7 de la présente thèse.

<sup>118</sup> Cf. Hansen, P., 2011, pp.135-137. Hansen estime que le fait qu'Eichmann ait déclaré qu'il avait toujours tenté de vivre en accord avec l'impératif kantien implique qu'il était bel et bien un «agent libre», qu'il a été en mesure de faire son choix (p.139).

<sup>119</sup> Villa relève justement que les lois n'ont pas toujours cette connotation négative chez Arendt. L'importance des lois est l'un des aspects qu'elle admire le plus chez Montesquieu. Le rôle des

Ainsi, Eichmann s'est soumis aux nouvelles lois et règles en vigueur sous le régime nazi, qui émanaient directement de la volonté de Hitler et de ses hommes, tout comme les gens et la société qui l'entourait. Personne autour de lui, a-t-il précisé, ne semblait être opposé à la Solution Finale. Il a donc pu se défendre en invoquant l'obéissance, et il n'a pas affronté de véritables problèmes de conscience (cf. *EJ*, p.24 ; 116 ; 126)<sup>120</sup>. Dans la conscience d'Eichmann, comme dans celle de millions d'Allemands, résonnait une voix tyrannique, obsédante, celle de la nouvelle loi du pays sous Hitler. Cette voix, elle ordonnait «tu tueras», au mépris de la «moralité normale» et du sens commun, et en dépit du fait que le meurtre soit contraire à l'inclinaison de la majorité des gens (*EJ*, p.150 ; cf. également *Thinking*, p.178 ; *LM*, pp.177-178). Ces observations nous reconduisent au deux-en-un : cette voix funeste s'est substituée à la voix de «l'autre soi» de la pensée, au témoin qui suit chacun lorsqu'il agit, pour autant que l'individu puisse se tenir compagnie. Lorsque cela s'avère impossible — parce que l'individu refuse le dialogue, qu'il est esseulé, ou sous l'emprise des normes — la conscience, envisagée comme pensée critique, ne peut s'actualiser. Elle est paralysée par les normes, critères ou lois auxquels l'individu obéit servilement, puis, sous le régime nazi, elle a été emmurée dans un monde fictif créé à grand renfort de mensonges et de clichés de toutes sortes (cf. *EJ*, p.52). C'est l'individu qui ne parvient plus à établir la distinction entre fait et fiction, entre le vrai et le faux, qui est le parfait sujet de la domination totalitaire, non le nazi ou le communiste convaincu, écrivait Arendt en 1966 (*OT*, p.474). Eichmann ne mentait donc pas lorsqu'il a déclaré que son agir était en accord avec la loi, et qu'il n'avait fait que son devoir (cf. *EJ*, p.135). Cet aveuglement, ce recul de la conscience, reflète celui de la majorité des Allemands d'alors, et il est dû à l'incapacité de penser.

From the accumulated evidence one can only conclude that conscience as such had apparently got lost in Germany, and this to a point where people hardly remembered it

---

lois est essentiel pour établir des frontières entre le privé et le public, limiter l'action, et établir des relations entre les citoyens (cf. Villa, D.R., 2005. «Introduction : the development of Arendt's political thought», Villa, D.R., éd.. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000), p.15).

<sup>120</sup> Arendt précise qu'Eichmann a subi quelques crises de conscience (cf. *EJ*, pp.138-139), il a tenté de contourner les ordres lorsqu'il a été question du massacre de Juifs allemands, mais à aucun moment il n'a osé agir ou se positionner contre les ordres et les attentes, réels ou supposés, du Führer.

and had ceased to realized that the surprising «new set of German values» was not shared by the outside world (*EJ*, p.103).

Les réflexions d'Arendt sur le deux-en-un, développées principalement dans des textes ultérieurs — longuement commentés dans la première section de ce chapitre — éclairent sa conclusion sur le cas Eichmann, qui paraît énigmatique si l'on se limite au contenu du livre. Le procès n'a pas mis au jour les actes d'un criminel «moyen», en pleine connaissance de la nature criminelle de ses gestes (*EJ*, p.26) : il a esquissé le profil d'un «nouveau type» de criminel (*EJ*, p.276), qui a agi sans avoir de motif réel ou de penchant particulier pour le mal. Les essais subséquents montrent qu'Arendt semble croire que si Eichmann avait été à même de juger la situation qui s'est présentée à lui, de l'examiner dans le deux-en-un, il aurait réalisé la portée de ses actes, et évité de commettre le crime, car «personne ne veut vivre avec un meurtrier», a-t-elle rappelé en évoquant Socrate (*LM*, p.188 ; *PP*, p.87).

Arendt s'inspire de Socrate pour réfléchir sur la conscience<sup>121</sup>, notamment dans «Some questions of moral philosophy», où elle aborde le problème de la rupture généralisée de la conscience sous le régime nazi, qu'illustre le cas Eichmann. L'Allemagne, souligne-t-elle, a subi deux renversements de l'ordre moral, le premier sous les Nazis, l'autre durant l'après-guerre, lors du retour à une «moralité normale» (*Questions*, p.54). Ces événements ont su ébranler la certitude que tout un chacun porterait en lui une voix qui lui permettrait de distinguer le bien du mal, indépendamment de la légalité et de son entourage, et donc, que la conscience serait «intuitive» (cf. *Questions*, pp.50-53 ; 75). Il apparaît plutôt que la moralité n'a plus préséance sur la légalité, comme le suggérait l'impératif catégorique kantien (*Questions*, p.61 ; cf. p.75). Rien d'extérieur à soi, souligne Arendt, ne permet de reconnaître de manière absolue ce qui est bien et ce qui est mal : ce faisant, il ne devrait pas y avoir de «règle de fer» qui puisse l'imposer (cf. *Questions*, p.87). Elle se réfère à ce point à Socrate, qui a tenté, sans succès, de convaincre ses interlocuteurs dans le

---

<sup>121</sup> Cf. la section précédente du présent chapitre.

*Gorgias*<sup>122</sup>, et qui soutient que bien qu'il soit pratiquement impossible de convaincre les autres de la vérité d'une proposition<sup>123</sup>, l'important est qu'elle soit vraie pour soi, afin d'être en mesure de vivre avec soi-même et d'actualiser le deux-en-un (Questions, p.91). La résistance au régime nazi n'était pas impossible, mais seule la minorité qui a su pratiquer la pensée critique plutôt que s'accrocher aux règles ambiantes s'y est risquée, reconnaissait-elle déjà dans *Eichmann in Jerusalem* (cf. *EJ*, p.103).

They did not ponder the various issues — the issue of the lesser evil or of loyalty to their country or to their oath, or whatever else there might have been at stake. Nothing of the sort. They might have debated the pros and cons of action and there were always many reasons that spoke against the chances of any success in this direction ; also, they must be afraid, and there was much to fear. But they never doubted that crimes remained crimes even if legalized by the government, and that it was better to not participate in these crimes under any circumstances. In other words, they did not feel an obligation but acted according to something which was self-evident to them even though it was no longer self-evident to those around them (Questions, p.78).

Ceux qui ont résisté l'ont fait sur une base individuelle, et ils ont résisté dans le silence, en se gardant d'agir. C'est en ayant à l'esprit cette résistance qu'Arendt estime que Eichmann était en mesure de savoir ce qu'il faisait, de prendre conscience de la portée de ses actes et donc, qu'il était légalement responsable de son agir (*EJ*, p.90).

Mais Arendt refuse de généraliser l'impact politique de la conscience. Dans «On civil disobedience», un essai polémique publié à la fin des années 1960, elle critique le recul du droit démocratique à la désobéissance civile, et entreprend de définir cette notion afin de démontrer qu'il s'agit bel et bien d'une action collective légitime. D'abord, la désobéissance civile ne saurait se confondre avec la conscience, laquelle, considérée seule, ne constitue pas une base suffisante pour un tel acte<sup>124</sup>, car elle ne concerne que

---

<sup>122</sup> *Gorgias*, 482b-c. Il s'agit de l'extrait, cité précédemment, où Socrate pose qu'il vaut mieux jouer sur une lyre mal accordée, et mal diriger le chœur que l'on peut diriger que se contredire soi-même.

<sup>123</sup> Cf. Chapitre 6.

<sup>124</sup> Selon Hansen, la réflexion éthique arendtienne, dont le cœur se situe dans la pratique de la pensée et du jugement, vise à surmonter l'obéissance : il en est de même de son appui à la désobéissance civile (Hansen, P., 2011, pp.141-142).

l'individu, alors que l'action collective implique un groupe. Ensuite, parce qu'elle est essentiellement négative, la conscience n'a pas la capacité d'inspirer l'action. En dépit de la disparité des contextes, Arendt se réfère à Socrate et explique sa position en évoquant implicitement le deux-en-un :

In the *Gorgias*, Socrates does not address the citizens, as he does in the *Apology* and, in support of the *Apology*, in the *Crito*. Here Plato lets Socrates speak as the philosopher who has discovered that men have intercourse not only with their fellow men but also with themselves, and that the latter form of intercourse – my being with and by myself – prescribes certain rules for the former. These are the rules of conscience and they are entirely negative. They do not say what to do ; they say what not to do. They do not spell out certain principles for taking action ; they lay down boundaries no act should transgress (Disobedience, p.63).

C'est pourtant le rôle négatif de la conscience qui a empêché ceux qui ont résisté au régime de nazi de commettre le mal, comme cela aurait pu être le cas pour Eichmann s'il avait été en mesure d'actualiser le dialogue de la pensée. Pour Arendt, le rôle négatif de la conscience (et de la pensée (cf. *LM*, p.193)) ne serait politique que dans des situations extrêmes, car les seules personnes fiables dans ces cas sont celles qui disent «je ne peux pas» (Questions, pp.78-79 ; cf. pp.104-105). Elle précise, effectuant un parallèle entre les situations ancienne et contemporaine, que la «moralité socratique» est la seule forme qui s'offre aux individus en temps de crise et d'urgence, lorsque les standards en vigueur ne sont plus valides, par exemple dans l'Athènes du dernier tiers du V<sup>e</sup> siècle et du IV<sup>e</sup> siècle, ou de l'Europe du dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle et du XX<sup>e</sup> siècle (Questions, p.106). Mais ce n'est pas ce que suggère l'impératif kantien, qu'Arendt évoque souvent. Dès lors que l'agir de chacun a des répercussions sur ses représentations du monde, et par extension, sur ses interactions avec celui-ci, la conscience est politique<sup>125</sup>, en dépit de la position arendtienne. C'est vraisemblablement dans un souci de cohérence qu'Arendt refuse que l'abstention d'agir soit un dispositif viable pour le politique. Une telle abstention entre ouvertement en contradiction avec sa promotion inconditionnelle de l'action. Ainsi, dans «Truth and Politics», elle liait les rapports difficiles de la vérité et de la politique au rôle paradoxal de l'action : l'action est la trame du politique, et le menteur

---

<sup>125</sup> C'est aussi la position de Hansen, qui estime que ce constat est implicite chez Arendt (Hansen, P., 2011, pp.140-142).

est un homme d'action, parce qu'il aspire à changer les choses, et le monde. Dans ce contexte, Arendt s'est vue contrainte de délaissier le parti de l'action, sans quoi elle risquait d'être accusée de prendre le parti du mensonge. Mais dans le cas de la conscience, elle maintient son parti pris pour l'action, au risque de se contredire<sup>126</sup>.

C'est aussi le rôle «négatif» de la pensée qu'elle désigne comme remède contre le mal et l'endoctrinement dans *The Life of the Mind*<sup>127</sup>. Rappelons qu'elle retient la métaphore socratique du vent pour décrire la pensée : elle dissout les règles de conduite établies et ébranle les certitudes<sup>128</sup>, elle ne conduit pas à des résultats stables, ne crée pas de valeurs et n'indique pas de manière définitive ce qu'est le bien (*LM*, pp.174-175 ; 193 ; cf. Questions, p.87 ; Thinking, p.176). Socrate, précise Arendt, estime que la pensée ne requiert «aucun organe spécial», qu'elle s'ouvre à tous (Questions, p.91). La manifestation du vent de la pensée, ajoute-t-elle en réplique oblique à Platon, n'est pas la connaissance : elle est la capacité de distinguer le bien du mal, la beauté de la laideur (*LM*, pp.193-194). Assy remarque que le Socrate de l'œuvre mature est d'abord celui de la maïeutique, de la négativité, il n'est plus celui des années 1950, qui présentait la *doxa* comme un attribut positif de la pensée, et l'associait à la vérité comme *aletheia*<sup>129</sup>. Cette négativité de la pensée, ou de la maïeutique, comporte un risque. Elle peut exposer l'individu dont la moralité est fragile à la corruption :

Anyone who only listened to the Socratic examination without thinking, without entering the thought process itself, could very well be corrupted ; that is, deprived of the standards which he held unthinkingly. In other words, everyone who was corruptible was now in grave danger of being corrupted (Questions, pp.103-104).

---

<sup>126</sup> Cf. Chapitre 6.

<sup>127</sup> Sur la négativité de la pensée et du jugement, cf. Buckler S., 2011a, pp.26-27 ; Wellmer, A., 1996.

<sup>128</sup> Arendt se base ici sur ce que Xénophon rapporte de l'enseignement de Socrate (Xénophon, *Memorabilia*, 4, 3, 14). Elle se réfère ensuite à Platon : «(...) this same wind, whenever it is aroused, has the peculiarity of doing away with its own previous manifestations. It is in its nature to undo, unfreeze as it were, what language, the medium of thinking, has frozen into thought – words (concepts, sentences, definitions, doctrines), whose «weakness» and inflexibility Plato denounces so splendidly in the *Seventh Letter*» (Thinking, p.175).

<sup>129</sup> Arendt oscille toutefois entre ce Socrate et un Socrate «pluraliste». C'est le jugement qui se pare des attributs de la *doxa*, mais dans cette «transition» de la *doxa* vers la faculté de juger, le lien avec la pluralité est maintenu. L'opinion est un résultat du jugement, précise Assy (Assy, B., 2005, pp.14-15). Cf. Chapitre 6 de la présente thèse.

Mais ses bienfaits surpassent les risques encourus. En permettant à l'individu qui pense d'évaluer chaque nouvelle situation qui se présente à lui, elle fait échec à l'endoctrinement et rend possibles le jugement authentique et le fonctionnement de la conscience (*LM*, p.193 ; *Thinking*, p.175). La négativité trouverait une issue positive, dans la mesure où elle ouvre la voie, ultimement, à la formulation de points de vue sur les choses et le monde, lesquels sont le prélude de l'action<sup>130</sup>. Nous ajouterons pour notre part que le refus d'agir, de se conformer, qui émane de la négativité de la conscience, n'est pas moins lié à la pensée, l'examen des opinions et la prise de position individuelle, et qu'il n'est pas confiné aux conditions extrêmes qui prévalaient sous le régime nazi. La vie politique et sociale présente constamment des situations où le refus peut être significatif, et déterminant.

En somme la vision d'Arendt, qui prône la pensée et le jugement autonomes, est séduisante, mais elle ne constitue pas une solution satisfaisante au problème abordé. Elle nous semble prôner un relativisme moral hasardeux, qui s'appuie sur la conviction que l'être humain est naturellement porté vers le bien. Il a été établi auparavant que l'idée que «personne ne commet le mal volontairement» est la conséquence du raisonnement platonicien selon lequel les individus désirent, et tendent vers ce qui leur est avantageux, bénéfique, et que ceci correspond au bien (parce qu'on ne peut désirer ou penser ce qui est dépourvu d'une essence propre). L'analyse du cas d'Eichmann montre qu'Arendt a assimilé — peut être malgré elle — cet enseignement, mais dans un sens proprement éthique.

Toutefois, rien ne prouve que si chacun a la capacité d'évaluer ce qui se présente à lui, de penser et de juger librement, qu'il le fera dans le sens le plus bénéfique pour lui-même et pour la collectivité, et d'ailleurs, il pourrait être difficile d'établir un consensus sur ce qui est «bénéfique», si aucun critère ne peut guider la pensée et le jugement. Par ailleurs, comment établir la validité d'un jugement particulier, et de ce jugement en comparaison avec d'autres jugements, si nous ne disposons d'aucun standard, d'aucun point de

---

<sup>130</sup> Antaki, M., 2010, p.66. Tassin estime que les *dokei moi* sont des jugements : la comparaison des *doxai*, à travers le *dialegesthai* (que l'on doit envisager comme un processus négatif) permet de faire émerger la vérité (Tassin, É., 1999, pp.57-58).

référence qui ne soit subjectif<sup>131</sup>? Nous sommes ici reconduits au problème platonicien du bien réel en opposition au bien apparent, qu'Arendt ne soulève pas, ou plutôt qu'elle évacue au profit de la conviction — anti-platonicienne, à son avis — que ce qui est vrai coïncide avec ce qui apparaît, qui s'infiltré dans toute la réflexion politique arendtienne. L'analyse d'Arendt peut être utile pour envisager le mécanisme psychologique qui a conduit des individus normaux à commettre le crime sous l'effet du conformisme aux règles en vigueur sous le régime nazi, mais elle ne peut être généralisée. Si les concepts arendtiens sont fragiles, c'est parce que le rapport d'opposition dans lequel il s'insèrent est plus important que la solidité théorique : ainsi, l'appel à la pensée et au jugement est avant tout un puissant appel à combattre l'endoctrinement, qui réside dans les règles et standards tant dénoncés, mais aussi dans l'idéologie. Il est douteux que dans des conditions «normales», l'harmonie sociale et politique puisse être assurée si chacun met de l'avant sa propre définition du bien et du mal. La cohésion d'une société ou d'un groupe requiert l'adhésion de ses membres à des valeurs, principes et visions du monde partagés, qui ouvre la voie à l'édification de projets communs.

Ainsi, pour Arendt, le mal politique, le meurtre et la souffrance de millions d'hommes sont directement liés à l'incapacité à actualiser le dialogue de la pensée. Cette intuition, exprimée dès les débuts des années 1950, est réaffirmée et approfondie dans les textes tardifs. Le mal est souvent commis par des individus qui n'ont pas consciemment choisi d'être bons ou mauvais : le seul antidote est la pensée (*LM*, p.180 ; cf. également

---

<sup>131</sup> Buckler relève la difficulté, mais il n'apporte pas de réponse satisfaisante. La fiabilité du jugement est établie à partir de l'impartialité de cet acte, impartialité qui serait inhérente à la mise en commun et à l'évaluation d'une diversité de points de vue. Mais comment établir la validité de ces mêmes points de vue ? Il faut envisager cette défaillance (sans pour autant l'excuser) sur la toile de fond de la volonté de Hannah Arendt d'échapper aux approches théoriques propres aux sciences sociales, qu'elle estime inadéquates pour caractériser le politique et saisir celui-ci, parce qu'elles conduisent à catégoriser les agents et les événements (Buckler S., 2011a, pp.50 ; 52). Wellmer précise que l'opposition qu'esquisse Arendt entre le sens et la vérité est insuffisante pour distinguer le jugement bon et mauvais, ou excentrique, du jugement qui est valide sur le plan intersubjectif. Arendt a tendance à raisonner autour d'oppositions conceptuelles nettes, mais ceci a pour conséquence de fragiliser ses interprétations (Wellmer, A., 1996, pp.42-44).



Thinking, pp.159-160)<sup>132</sup>. La conclusion de l'ouvrage *Eichmann in Jerusalem* ne disait pas autre chose<sup>133</sup>:

He was not stupid. It was sheer thoughtlessness – something by no means identical with stupidity – that predisposed him to become one of the greatest criminals of that period. And if this is «banal» and even funny, if with the best will in the world one cannot extract any diabolical or demonic profundity from Eichmann, that is still far from calling it commonplace. (...) That such remoteness from reality and such thoughtlessness can wreak more havoc than all the evil instincts taken together which, perhaps, are inherent in man – that was, in fact, the lesson one could learn in Jerusalem (*EJ*, pp. 287-288).

Le présent chapitre a permis de démontrer que bien que Hannah Arendt passe sous silence le rôle de l'éthique dans la réflexion platonicienne, souvent au prix d'entorses aux textes, ou qu'elle l'attribue exclusivement à Socrate, désigné comme modèle de l'union de la pensée et de l'action, le contenu éthique des dialogues a été une inspiration essentielle pour l'étude des facultés de l'esprit, principalement après le procès d'Eichmann. Bien qu'Arendt clame ouvertement que l'éthique et le politique doivent être séparés, ses écrits révèlent de nombreux croisements, dont certains relèvent directement de la lecture de Platon : le deux-en-un est l'un des plus importants.

Le deux-en-un, qui définit la pensée critique, par opposition à la pensée théorique, philosophique, ou à la pensée «automatique» suscitée par l'endoctrinement et l'obéissance aveugle à des normes préétablies — ou aux lois, lorsqu'elles contredisent la moralité «normale» —, et qui décrit le fonctionnement de la conscience, doit beaucoup aux dialogues : le *Sophiste* et le *Théétète* sont ceux qui lui fournissent la matière la plus significative. Mais on la voit souvent forcer les textes inspirants dans un cadre théorique qui leur est étranger, et qui présente de fortes affinités avec des analyses proposées par Heidegger. La dualité interne décrite par Arendt semble souvent plus apparentée à la

---

<sup>132</sup> «(...) if there is anything in thinking that can prevent men from doing evil, it must be some property inherent in the activity of thinking itself, regardless of its objects» (*LM*, p.180). Elle formulait la même observation dans «Thinking and moral considerations», sous la forme d'une question (*Thinking*, p.160).

<sup>133</sup> Cf. Sur la pensée comme «garde fou» contre le mal, cf. Kateb, G., 2010, p.33 ; Villa, D.R., 1996, pp.179-196.

dualité qu'il a décrite lui-même, qu'aux textes anciens qu'elle cite. Bien qu'elle s'appuie successivement sur le rôle de l'amitié aristotélicienne, le cas d'Hippias et les propositions socratiques qui mettent en exergue l'importance de la conscience, le deux-en-un est la conception de la pensée qu'elle met de l'avant entre le début des années 1950 et 1975. C'est à l'aide du deux-en-un qu'elle aborde la question, aussi délicate que difficile, de la culpabilité, en particulier à travers le cas d'Eichmann.

Le deux-en-un suscite plusieurs rencontres fécondes entre éthique et politique. Il permet d'abord à l'individu d'expérimenter une forme de pluralité qui le prépare à la politique. Ensuite, il implique, comme dans le cas de l'action et de la parole, que l'individu puisse «apparaître» : c'est ainsi qu'il est assuré de sa réalité. De plus, le deux-en-un est indissociable de la formation des opinions. D'une part, il précède l'opinion, car celle-ci est le fruit de la pensée, qui est communiqué aux autres. Mais le deux-en-un, après l'échange d'opinions, permet de délibérer solitairement en prenant en compte les opinions des autres, incarnés par l'autre soi. Envisagé ainsi, il se confond avec la «pensée représentative», voire avec le jugement.

Si Arendt aime évoquer la proposition socratique selon laquelle il est préférable de subir un tort que le commettre, elle n'en accepte pas toutes les implications. Elle estime que l'idée que chacun porte en lui un témoin pourrait bien présenter une solution viable à la perte progressive des standards — lesquels, chez le Platon arendtien, dérive des Idées et s'imposent à toute chose — qui régissent la pensée et le jugement, déclin qui a pour conséquence la régression du jugement «automatique». Si l'individu tait la voix de sa conscience, il s'expose à se rendre coupable des plus grands maux, car il ne prend pas la mesure de ses actes, il ne souffre pas de «mauvaise conscience». Le cas d'Eichmann, sur ce point, rencontre celui d'Hippias. La proposition que «personne ne commet le mal volontairement» est la conséquence du raisonnement platonicien selon lequel chacun tend naturellement vers ce qui lui est profitable, avantageux, qui correspond au bien, et par extension, au bien éthique. Arendt rejette ce raisonnement, mais elle l'a intériorisé malgré elle : il est sous-jacent au concept de «banalité du mal». Le mal est souvent le fait de gens qui n'ont jamais décidé consciemment d'être bons ou mauvais. On ne peut penser le mal

parce qu'il est dépourvu de racine, d'essence. Peut-on nier l'origine platonicienne de cette analyse ?

La conscience n'aurait un rôle politique que dans les situations de crise, affirme-t-elle. Arendt admire la maïeutique, l'examen socratique qui fait fi des certitudes, règles et dogmes qui obstruent la pensée et la conscience, et d'ailleurs, elle envisage la pensée dans une perspective fort similaire, comme un «vent» qui, en balayant tout, nous convoque à évaluer chaque situation pour elle-même. La conscience, tout comme la pensée conçue ainsi, ont en commun leur «négativité» : or, Arendt, qui prône par-dessus tout le rôle de l'action en politique, ne peut accepter que la non-action devienne une forme d'action, sauf dans les cas critiques. Ainsi, le «non-agir» dicté par la conscience a été tout à fait déterminant dans la décision de résister au régime nazi. Quant à la négativité de la pensée, elle en refuse l'implication, toute «platonicienne», que l'amélioration des individus bénéficie à la communauté : Socrate était persuadé de la portée «politique» de ses examens.

L'appel arendtien à la pratique de la pensée et du jugement «libres» — dépourvus de critères imposés de l'extérieur —, fondés sur le deux-en-un, se veut une puissante réplique à l'endoctrinement qui a conduit d'innombrables personnes, qui n'avaient aucune prédisposition pour le meurtre, à perpétrer un crime à si grande échelle. Mais il est insuffisant pour fonder une véritable moralité, fut-elle individuelle ou politique : le vivre avec soi-même, et le vivre-ensemble ne peuvent faire l'économie de certains standards communs.

## Conclusion

Au terme de notre incursion dans la lecture arendtienne de Platon, sur laquelle nous avons d'abord porté un regard panoramique, qui s'est muté en un examen méticuleux des thèmes platoniciens exploités par Arendt, il est essentiel d'évaluer les acquis de notre démarche en regard de nos questions de départ. D'abord, l'intérêt pour la pensée et les expériences politiques grecques, qui émerge nettement des écrits arendtiens, nous permet de soupçonner que l'héritage intellectuel grec présentait encore un certain attrait culturel, voire scientifique, aux lendemains de la Seconde guerre mondiale, notamment dans la réflexion politique et, plus largement, la pensée philosophique, car elle a aussi imprégné le versant éthique de l'œuvre arendtienne. Or, nous avons constaté que cette tendance a fait son chemin également chez d'autres penseurs contemporains d'Arendt, que nous avons évoqués de manière épisodique, Leo Strauss et Eric Voegelin. Ce n'est pas un intérêt strictement historique, ou philologique, qui les conduit à ouvrir de nouveau les classiques grecs, au moment même où le philhellénisme n'est plus que le souvenir d'une époque révolue, exception faite des soubresauts idéologiques de l'entre-deux-guerres et de l'époque des régimes autoritaires.

Ces lectures parallèles de Platon et des classiques de la pensée grecque présentent des profils différents, et les approches respectives de Voegelin et de Strauss, qui sont similaires, entretiennent davantage d'affinités, quant à leur forme et à leur contenu, avec les interprétations des textes anciens que proposent les philologues ou les historiens, qu'avec le rapport au texte libre et fragmentaire qui caractérise les lectures d'Arendt. Toutefois, si Strauss et Voegelin proposent des commentaires longs et minutieux — c'est particulièrement vrai pour Strauss —, attentifs à la lettre du texte et à son contexte historique, il n'en demeure pas moins que leurs lectures sont soumises au poids du présent. Dans leurs intentions, elles diffèrent des interprétations à saveur strictement philologique et historique : l'un et l'autre sont saisis de l'urgence de repenser les fondements moraux et politiques de notre monde face au traumatisme profond suscité par les crimes nazis. C'est ce qui les conduit vers les classiques grecs. Or, les critères de la recherche philologique et historique impliquent que le récepteur du texte s'efface devant

celui-ci : le lecteur doit, autant que possible, se garder d'infléchir le sens originel du texte. Confronté à l'expérience récente des régimes autoritaires, Strauss tente de comprendre ce qu'est la tyrannie par le biais de la traduction et d'un commentaire du *Hiéron* de Xénophon, qui porte sur ce thème<sup>1</sup>. Aussi, en proposant une vision «aristocratique» de l'ordre politique, qui n'est pas sans échos platoniciens<sup>2</sup>, il souhaite annuler les risques de dérives «totalitaires» ou autoritaires contenues en germes dans les régimes démocratiques modernes, et dont Platon, confronté au sort de Socrate, se méfiait hautement : le maccarthysme a montré qu'elles n'étaient pas confinées aux régimes autoritaires. Arendt, nous l'avons vu, exprime des craintes similaires, mais elle entreprend, pour sa part, de miner ces risques de dérives en prônant un modèle d'action qui s'appuie sur la *praxis* aristotélicienne, revue et corrigée. Quant à Voegelin, il envisage le nazisme comme une «religion politique» : la crise de la modernité, qui a conduit au totalitarisme, serait d'origine spirituelle. C'est sur ce terrain qu'il aborde la pensée antique. Parce qu'il impute les maux modernes à un désordre spirituel, il envisage d'annuler son emprise en exhumant les «expériences de l'ordre» qui ont ponctué l'histoire. Cette remémoration doit conduire à réfléchir sur le présent, et sur la destinée politique, éthique et spirituelle de notre monde. Au nombre de ces expériences de l'ordre, figure la lutte de Platon pour remédier au désordre de son temps. Son commentaire philologique de la *République* et d'autres dialogues platoniciens<sup>3</sup> répond à l'intention de se tourner vers le passé afin «d'apprendre» : c'est aussi ce qui conduit Arendt et Strauss à ouvrir les classiques grecs.

Les entreprises respectives d'Arendt et de Strauss, qui prétendent l'un et l'autre renouveler le regard moderne sur les classiques en «révélant leur sens premier», pourraient s'inscrire dans le sillon heideggérien. Arendt, à cette fin, récupère un procédé qu'affectionnait particulièrement Heidegger : exhiber, en réfléchissant sur l'étymologie de certains termes contenus dans un texte, ce qui y demeure inexprimé, mettre au jour les expériences et raisonnements qui lui sont sous-jacents. Strauss pousse cette méthode à son paroxysme, avec sa «lecture ésotérique». Il s'affranchit de l'emprise des mots, il dépasse le texte pour

---

<sup>1</sup> Cf. Strauss, L., 1968. *On tyranny*, Gourevitch, V. et Roth, M.S., édés., Chicago (2013).

<sup>2</sup> Strauss, L., 1964. *The City and man*, Chicago - Londres ; Strauss, L., 1953. *Natural right and history*, Chicago - Londres.

<sup>3</sup> Voegelin, E., 1967. *Order and History, Volume 3. Plato and Aristotle, s.l.*

appréhender ce que l'auteur réprime, ou ce qu'il n'a pu exprimer en raisons d'une crainte de la persécution. C'est dans les éléments apparemment futiles, discordants quant au texte, que résiderait son sens réel, et c'est à partir de ceux-ci qu'il doit être envisagé. Le parallèle heideggérien est plausible. Mais qu'en est-il de Voegelin ? Formé à Vienne, il n'a pu subir l'influence de Heidegger, mais pourtant, il prétend révéler certaines expériences essentielles de l'histoire, qui sont ont été réprimées par les interprétations traditionnelles des textes classiques. Il est donc indispensable d'explorer d'autres pistes.

Les États-Unis, pays d'accueil d'Arendt, Strauss et Voegelin, ne montrent pas un attrait particulier pour l'héritage classique, européen. Si l'institution du *Gymnasium* a pu s'y infiltrer au XIX<sup>e</sup> siècle, cette jeune nation délaisse ce modèle d'éducation après la Première guerre mondiale<sup>4</sup>. Arendt, peu après son arrivée, n'a-t-elle pas déploré le «manque de culture» de la société américaine ? Des recherches récentes ont mis en évidence des parentés intellectuelles soutenues entre certains penseurs émigrés sous le régime nazi : ceux-ci incarnent la «pensée de Weimar», laquelle a contribué à renouveler la pensée américaine, notamment dans le domaine politique. Pour des penseurs tels qu'Arendt, Strauss et Voegelin, cet esprit nouveau réside, précisément dans la démarche de réfléchir sur le présent en trouvant des appuis dans les classiques grecs<sup>5</sup>. Pourquoi cela ? Il faut assurément soupçonner une influence provenant de leur milieu d'origine, de «l'air du temps» d'alors. Tous ont été éduqués dans des *Gymnasien*, qui n'était plus alors la voie de passage obligée pour accéder à l'université : la littérature classique dans laquelle ils ont baigné durant leur jeunesse allait leur procurer un riche répertoire de références «spontanées», naturelles, les apprentissages précoces étant particulièrement tenaces. Durant leurs années de formation universitaire, et les premiers moments de leur carrière, passés en Allemagne, la présence des Grecs anciens est assez sensible dans les discours académique, intellectuel, littéraire, et même populaire, et dans l'art classique «recomposé» de l'ère nazi, qui s'affirme un peu plus tard. Le discours du rectorat de Heidegger marque un point culminant de l'appropriation des classiques grecs, en l'occurrence, de Platon, à des fins de légitimation du projet nazi, et d'ailleurs, plusieurs

---

<sup>4</sup> Voir Winterer, C., 2002. *Ancient Greece and Rome in american intellectual life, 1780-1910*, Baltimore - Londres.

<sup>5</sup> Cf. Chapitre 1.

classicistes, afin d'assurer la survie de leur domaine, se sont empressés de vanter les avantages que pourrait tirer le régime de la fréquentation des classiques grecs<sup>6</sup>. S'ajoutent à ce tableau les débats d'après-guerre sur le soi-disant «totalitarisme de Platon», qui ne pouvaient laisser indifférents des intellectuels formés en sciences politiques et en philosophie, disciplines qui trouvent leurs racines en Grèce antique, et dans lesquelles la lecture de Platon est importante, bien que moins essentielle que celle d'Aristote dans le premier cas. Car la dénonciation de Platon comme l'instigateur du mépris du politique dans notre tradition de pensée chez Arendt, mépris qui aurait culminé dans le totalitarisme, trouve un fondement dans ces débats. Il n'en va pas différemment des entreprises respectives de Strauss et de Voegelin de réinterpréter à neuf la pensée platonicienne afin, notamment, de démontrer que la cité idéale n'était qu'une pure fantaisie : dans les querelles d'après-guerre, ils se situent du côté des défenseurs de Platon.

Notre étude sur le rôle de Platon dans la réflexion politique de Hannah Arendt nous conduit à des constats qui dépassent la seule considération des mécanismes propres à l'acte de lecture. Mais il nous aurait fallu nous limiter à ce cadre conceptuel si nous avions renoncé à examiner la toile de fond contextuelle sur laquelle s'inscrit la lecture arendtienne. Cette démarche nous a permis de constater que l'acte de lecture est exposé à une série de facteurs ou d'influences qui ne sont pas dus au lecteur lui-même, aux opérations qu'il effectue sur le texte. Mais ces facteurs, qui tiennent au contexte, sont plus élusifs, et, de ce fait, souvent négligés. Or, notre regard d'historienne nous a gardé de ne considérer que notre objet, la lecture arendtienne de Platon, ou de n'aborder que son contexte. Nous avons estimé non moins essentiel d'analyser les idées et raisonnement d'Arendt que leur toile de fond. C'est pourquoi nous avons dérivé, par moment, du côté de la philosophie. Toute lecture, ou interprétation, résulte d'un amalgame de conditions : les unes sont attribuables au lecteur, à son orientation théorique, aux influences auxquelles il a été exposées sur le plan individuel. Les autres facteurs sont plus élusifs, donc inconscients. Ils tiennent à l'environnement du lecteur, à son «bagage» intellectuel et

---

<sup>6</sup> Cf. Chapitre 4.

culturel envisagé largement, lequel comprend sa formation, son milieu d'origine, puis les tendances culturelles, politiques et intellectuelles ambiantes, «l'esprit du temps».

Ainsi, l'approche arendtienne du corpus platonicien ne peut être considérée, et évaluée, selon les mêmes critères que l'analyse historique ou philologique : elle ne prétend pas à la neutralité. Toutefois, Arendt manipule le lecteur naïf, puisqu'elle n'annonce jamais qu'elle propose «une certaine vision» de la pensée platonicienne, ou de toute autre réflexion dont elle s'inspire. Elle force la démonstration, invoque tous les arguments possibles, et n'hésite pas à dépasser le sens permis par le texte pour nous convaincre que c'est bel et bien dans la perspective de son récit de la dévalorisation du politique qu'il faut envisager la tradition, et l'œuvre platonicienne. Ce récit se présente comme une version politique du récit de l'oubli de l'être que nous raconte Heidegger. Or, si nous ne confrontons pas les textes arendtiens avec le corpus platonicien, nous nous trouvons sous l'emprise de son récit.

Ouvrir de nouveau les classiques de la pensée pour amorcer un dialogue qui permette de réfléchir sur notre propre temps n'est pas une démarche condamnable, au contraire, et ceci n'implique pas obligatoirement que l'on déforme le texte, ou qu'on le «pervertisse». Mais un tel acte de lecture, qui est foncièrement actif, et créatif, ne devrait pas conduire à lire un auteur du passé en méprisant l'esprit de l'œuvre. Lire Platon en évacuant la charge éthique des dialogues, comme le fait Arendt, apparaît bel et bien comme une distorsion du texte, un usage abusif de l'acte de lecture.

Les parallélismes entre les démarches de Hannah Arendt, Leo Strauss et Eric Voegelin nous incitent à soupçonner l'émergence, dans la pensée politique américaine d'après-guerre, d'un courant de pensée, ou du moins d'une tendance intellectuelle, qui se nourrit de la lecture des anciens. Or, la lecture arendtienne de Platon a largement dépassé les cadres que nous nous étions fixés. Nous n'avons pas eu l'occasion d'aborder cette question plus vaste, qui devra faire l'objet d'une étude séparée.



## Annexe A - L'Allégorie de la caverne (*République*, VII, 514a-517d)<sup>1</sup>

(514a) Eh bien, après cela, dis-je, compare notre nature, considérée sous l'angle de l'éducation et de l'absence d'éducation, à la situation suivante. Représente-toi des hommes dans une sorte d'habitation souterraine en forme de caverne. Cette habitation possède une entrée disposée en longueur, remontant de bas en haut tout le long de la caverne vers la lumière. Les hommes sont dans cette grotte depuis l'enfance, les jambes et le cou ligotés de telle sorte qu'ils restent sur place et ne peuvent regarder que ce qui se trouve devant eux, (514b) incapables de tourner la tête à cause de leurs liens. Représente-toi la lumière d'un feu qui brûle sur une hauteur loin derrière eux et, entre le feu et les hommes enchaînés, un chemin sur la hauteur, le long duquel tu peux voir l'élévation d'un petit mur, du genre de ces cloisons qu'on trouve chez les montreurs de marionnettes et qu'ils érigent pour les séparer des gens. Par-dessus ces cloisons, ils montrent leurs merveilles.

- Je vois, dit-il.

- Imagine aussi, le long de ce muret, des hommes qui portent (514c) toutes sortes d'objets fabriqués qui dépassent le muret, des statues d'hommes (515a) et d'autres animaux, façonnés en pierre, en bois et en toute espèce de matériau. Parmi ces porteurs, c'est bien normal, certains parlent, d'autres se taisent.

- Tu décris là, dit-il, une image étrange et de bien étranges prisonniers.

- Ils sont semblables à nous, dis-je. Pour commencer, crois-tu en effet que de tels hommes auraient pu voir quoi que ce soit d'autre, d'eux-mêmes et les uns les autres, si ce ne sont les ombres qui se projettent, sous l'effet du feu, sur la paroi de la grotte en face d'eux ?

- Comment auraient-ils pu, dit-il, puisqu'ils ont été forcés leur vie durant de garder la tête immobile ? (515b)

- Qu'en est-il des objets transportés ? N'est-ce pas la même chose ?

- Bien sûr que si.

- Alors, s'ils avaient la possibilité de discuter les uns avec les autres, n'es-tu pas d'avis qu'ils considéreraient comme des êtres réels les choses qu'ils voient ?

- Si, nécessairement.

---

<sup>1</sup> Édition utilisée : Platon. *La République*, Leroux, G. trad, Paris, 2<sup>e</sup> éd. 2004 (2002).

- Et que se passerait-il si la prise recevait aussi un écho provenant de la paroi d'en face ? Chaque fois que l'un de ceux qui passent se mettrait à parler, crois-tu qu'ils penseraient que celui qui parle est quelque chose d'autre que l'ombre qui passe ?

- Par Zeus, non, dit-il, je ne le crois pas.

- Mais alors, dis-je, (515c) de tels hommes considéreraient que le vrai n'est absolument rien d'autre que les ombres des objets fabriqués.

- De toute nécessité, dit-il.

- Examine dès lors, dis-je, la situation qui résulterait de la libération de leurs liens et de la guérison de leur égarement, dans l'éventualité où, dans le cours des choses, il leur arriverait ce qui suit. Chaque fois que l'un d'entre eux serait détaché et contraint de se lever subitement, de retourner la tête, de marcher et de regarder vers la lumière, à chacun de ces mouvements il souffrirait, et l'éblouissement le rendrait incapable de distinguer ces choses (515d) dont il voyait auparavant les ombres. Que crois-tu qu'il répondrait si quelqu'un lui disait que tout à l'heure il ne voyait que des lubies, alors que maintenant, dans une plus grande proximité de ce qui est réellement, et tourné davantage vers ce qui est réellement, il voit plus correctement ?

Surtout si, en lui montrant chacune des choses qui passent, on le contraint à répondre à la question : qu'est-ce que c'est ? Ne crois-tu pas qu'il serait incapable de répondre et qu'il penserait que les choses qu'il voyait auparavant étaient plus vraies que celles qu'on lui montre à présent ?

- Bien plus vraies, dit-il. (515e)

- Et de plus, si on le forçait à regarder la lumière elle-même, n'aurait-il pas mal aux yeux et ne la fuirait-il pas en se retournant vers ces choses qu'il est en mesure de distinguer ? Et ne considérerait-il pas que ces choses-là sont réellement plus claires que celles qu'on lui montre ?

- C'est le cas, dit-il.

- Si par ailleurs, dis-je, on le tirait de là par la force, en le faisant remonter la pente raide et si on ne le lâchait pas avant de l'avoir sorti dehors à la lumière du soleil, n'en souffrirait-il pas (516a) et ne s'indignerait-il pas d'être tiré de la sorte ? Et lorsqu'il arriverait à la lumière, les yeux éblouis par l'éclat du jour, serait-il capable de voir ne fût-ce qu'une seule des choses qu'à présent on lui dirait être vraies ?

- Non, il ne le serait pas, dit-il, en tout cas pas sur le coup.

- Je crois bien qu'il aurait besoin de s'habituer, s'il doit en venir à voir les choses d'en-haut. Il distinguerait d'abord plus aisément les ombres, et après cela, sur les eaux, les

images des hommes et des autres êtres qui s'y reflètent, et plus tard encore ces êtres eux-mêmes. À la suite de quoi, il pourrait contempler plus facilement, de nuit, ce qui se trouve dans le ciel, et le ciel lui-même, en dirigeant son regard vers la lumière (516b) des astres et de la lune, qu'il ne contemplerait de jour le soleil et sa lumière.

- Comment en serait-il autrement ?

- Alors, je pense que c'est seulement au terme de cela qu'il serait enfin capable de discerner le soleil, non pas dans ses manifestations sur les eaux ou dans un lieu qui lui est étranger, mais lui-même en lui-même, dans son espace propre, et de le contempler tel qu'il est.

- Nécessairement, dit-il.

- Et après cela, dès lors, il en inférerait au sujet du soleil que c'est lui qui produit les saisons et les années, et qui régit tout ce qui se trouve (516c) dans le lieu visible, et qui est cause d'une certaine manière de tout ce qu'ils voyaient là-bas.

- Il est clair, dit-il, qu'il en arriverait là ensuite.

- Mais alors quoi ? Ne crois-tu pas que, se remémorant sa première habitation, et la sagesse de là-bas, et ceux qui étaient alors ses compagnons de prison, il se réjouirait du changement, tandis qu'eux, il les plaindrait ?

- Si, certainement.

- Les honneurs et les louanges qu'ils étaient susceptibles de recevoir alors les uns des autres, et les privilèges conférés à celui qui distinguait avec le plus d'acuité les choses qui passaient et se rappelait le mieux celles qui défilaient habituellement avant les autres, lesquelles après et lesquelles ensemble, (516d) celui qui était le plus capable de deviner, à partir de cela, ce qui allait venir, celui-là, es-tu d'avis qu'il désirerait posséder ces privilèges et qu'il envierait ceux qui, chez ces hommes-là, reçoivent les honneurs et auxquels on confie le pouvoir ? Ou bien crois-tu qu'il éprouverait ce dont parle Homère, et qu'il préférerait de beaucoup,

*étant aide-laboureur, être aux gages d'un autre homme, un sans terre,*

et subir tout au monde plutôt que de s'en remettre à l'opinion et de vivre de cette manière? (516e)

- C'est vrai, dit-il, je crois pour ma part qu'il accepterait de tout subir plutôt que de vivre de cette manière-là.

- Alors, réfléchis bien à ceci, dis-je. Si, à nouveau, un tel homme descendait pour prendre place au même endroit, n'aurait-il pas les yeux emplis d'obscurité, ayant quitté tout d'un coup le soleil ?

- Si, certainement, dit-il.

- Alors, s'il lui fallait de nouveau concourir avec ceux qui se trouvent toujours prisonniers là-bas, en formulant des jugements pour discriminer les ombres de là-bas, dans cet instant où il se trouve alors aveuglé, avant que (517a) ses yeux ne se soient remis et le temps requis pour qu'il s'habitue étant loin d'être négligeable, ne serait-il pas l'objet de moqueries et ne dirait-on pas de lui : «comme il a gravi le chemin qui mène là-haut, il revient les yeux ruinés», et encore : «cela ne vaut même pas la peine d'essayer d'aller là-haut» ? Quant à celui qui entreprendrait de les détacher et de les conduire en haut, s'ils avaient le pouvoir de s'emparer de lui de quelque façon et de le tuer, ne le tueraient-ils pas ?

- Si, absolument, dit-il.

- Eh bien, c'est cette image, dis-je, mon cher Glaucon, (517b) qu'il faut rattacher tout entière à ce que nous disions auparavant : en assimilant l'espace qui se révèle grâce à la vue à l'habitation dans la prison, et le feu qui s'y trouve à la puissance du soleil, et en rapportant la remontée vers le haut et la contemplation des choses d'en-haut à l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible, tu ne risques pas de te tromper sur l'objet de mon espérance, puisque c'est sur ce sujet que tu désires m'entendre. Seul un dieu sait peut-être si cette espérance coïncide avec le vrai. Voilà donc comment m'apparaissent les choses qui se manifestent à moi : dans le connaissable, ce qui se trouve au terme, (517c) c'est la forme du bien, et on ne la voit qu'avec peine, mais une fois qu'on l'a vue, on doit en conclure que c'est elle qui constitue en fait pour toutes choses la cause de tout ce qui est droit et beau, elle qui dans le visible a engendré la lumière et le seigneur de la lumière, elle qui dans l'intelligible, étant elle-même souveraine, procure vérité et intellect ; et que c'est elle que doit voir celui qui désire agir de manière sensée, soit dans sa vie privée, soit dans la vie publique.

- Je partage moi aussi ta pensée, dit-il, en tout cas autant que j'en suis capable.

- Alors va, repris-je, partage aussi ma pensée sur ceci et en t'étonne pas que ceux qui sont allés là-bas ne consentent pas à s'adonner aux affaires des hommes, mais que leurs âmes n'éprouvent toujours d'attraction que pour ce qui est en-haut. Qu'il en soit ainsi n'est sans doute rien que de naturel, (517d), si vraiment là aussi les choses se passent conformément à l'image que nous venons d'esquisser.

## Annexe B - Extrait du Livre X de la *République*<sup>1</sup>

- (...) Nous avons, en effet, l'habitude de poser en quelque sorte une forme unique, chaque fois, pour chaque ensemble de choses multiples auxquelles nous attribuons le même nom. Ou alors ne comprends-tu pas ?

- Je comprends.

- Prenons donc encore une fois, si tu le veux bien, l'un de ces ensembles multiples. Par exemple, si tu es d'accord, il existe de nombreux lits (596b) et de nombreuses tables.

- Oui, forcément.

- Mais les formes relatives à ces meubles, il n'y en a que deux, une forme de lit et une forme de table.

- Oui.

- Or, n'avons-nous pas l'habitude de dire que chacun des artisans qui fabrique ces meubles réalise l'un les lits, l'autre les tables dont nous nous servons, le regard tourné en direction de la forme, et ainsi pour tous les autres objets ? Car pour ce qu'il en est de la forme elle-même, sûrement aucun des artisans ne la fabrique, (596c) comment le pourrait-il en effet ?

- Il ne le pourrait aucunement.

- Mais vois maintenant comment tu appelles cet artisan que voici ?

- Lequel ?

- Celui qui produit tous les objets que tous les artisans manuels font chacun pour son compte.

- Tu parles là d'un homme habile et admirable !

- Un instant, tu vas bientôt le déclarer encore plus admirable. Car ce même artisan manuel est non seulement en mesure de produire tous ces meubles, mais encore produit-il tous les végétaux qui proviennent de la terre, et il façonne tous les êtres vivants — les autres aussi bien que lui-même — et en plus de cela, il fabrique la terre et le ciel, les dieux, et tout ce qui existe dans le ciel, et tout ce qui existe sous terre dans l'Hadès.

---

<sup>1</sup> Édition utilisée : Platon. *La République*, Leroux, G. trad, Paris, 2<sup>e</sup> éd. 2004 (2002). Arendt néglige la section 595, qui ouvre le Livre X et qui fait affirmer la nécessité de rejeter la poésie, qui est imitative et, de ce fait, «déforme l'esprit de l'auditoire» (595b). La présentation du travail de l'artisan s'insère dans la définition de l'imitation, à laquelle celui-ci n'est pas apparenté. L'extrait cité couvre les passages 596a à 598c, qui suffit pour commenter la lecture d'Arendt (cf. Chapitre 8).

- Tu parles, dit-il, (596d) d'un expert tout à fait admirable !
- Tu es incrédule ? demandai-je. Mais dis-moi, considères-tu absolument impossible qu'un tel artisan puisse exister ? Ou seulement que le créateur de toutes ces choses puisse exister d'une certaine manière, mais non d'une autre ? N'as-tu pas le sentiment que toi-même, tu serais en mesure de produire toutes ces choses d'une certaine manière ?
- Et quelle serait cette manière ? dit-il.
- Il n'y a là rien de difficile, répondis-je, et on la met en œuvre souvent et rapidement, et je dirai même très rapidement, si seulement tu consens à prendre un miroir et à le retourner de tous côtés. Très vite, tu produiras le soleil (596e) et les astres du ciel, et aussi rapidement la terre, rapidement toujours toi-même et les autres animaux, et les meubles et les plantes, et tout ce dont on parlait à l'instant.
- Oui, dit-il, ce sont des apparences, mais certainement pas des êtres qui existent véritablement.
- Excellent, dis-je, et tu rejoint l'argument comme il convient. Car au nombre des artisans, il faut compter le peintre aussi, n'est-ce pas ?
- Oui, nécessairement.
- Mais tu vas me dire, je pense, que ce qu'il produit n'est pas véritable, et pourtant, le peintre d'une certaine manière produit lui aussi un lit, n'est-ce pas ?
- Oui, il produit lui aussi un lit apparent.
- Et le fabricant de lits, ne disais-tu pas tout à l'heure (597a) qu'il ne produit pas la forme — qui est, affirmons-nous, ce qu'est un lit — mais un lit particulier ?
- Je l'ai dit, en effet.
- Dès lors, s'il ne produit pas ce qui est, il ne produit pas l'être, mais quelque chose qui en tant que tel ressemble à l'être, mais qui n'est pas l'être. Si quelqu'un affirmait que l'ouvrage du fabricant de lits ou de quelque autre artisan manuel constitue un être qui est complètement ce qu'il est, il risquerait de ne pas dire la vérité.
- Oui, c'est un fait, dit-il, et ce serait l'opinion de ceux qui discutent de ce genre d'arguments.
- Ne soyons donc pas spécialement étonnés si cet objet fabriqué se présente comme quelque chose d'obscur par comparaison avec la vérité.
- (597b) Non, en effet.

- Veux-tu maintenant, repris-je, qu'en nous référant à l'exemple de ces objets fabriqués nous poursuivions la recherche pour saisir ce que cet imitateur peut bien être ?

- Comme il te plaira, dit-il.

- Eh bien, ces lits constitueront trois lits distincts. Le premier est celui qui existe par nature, celui que, selon ma pensée, nous dirions l'œuvre d'un dieu. De qui pourrait-il s'agir d'autre ?

- Personne, je pense.

- Le deuxième lit est celui que le menuisier a fabriqué.

- Oui, dit-il.

- Le troisième lit est celui que le peintre a fabriqué, n'est-ce pas ?

- Oui.

- Ainsi donc, peintre, fabricant de lit, dieu, voilà les trois qui veillent aux trois espèces de lit.

- Oui, ce sont ces trois-là.

- Pour ce qui est du dieu, soit (597c) qu'il ne l'ait pas souhaité, soit qu'une certaine nécessité l'ait contraint à ne pas produire plus qu'un lit unique qui existe par nature, en tout cas, il a produit ce lit unique qui est lui-même ce qu'est le lit. Deux lits de cette nature, ou des lits plus nombreux encore, le dieu n'en a pas produit et n'en produira pas non plus.

- Pour quelle raison donc ? demanda-t-il.

- Parce que, répondis-je, s'il en produisait ne fût-ce que deux, aussitôt il en apparaîtrait un autre unique, dont ces deux-là posséderaient la forme, et celui-ci serait ce qu'est le lit véritable, et non les deux autres.

- C'est exact, dit-il.

- Le dieu savait cela, je pense, et parce qu'il voulait (597d) être l'auteur véritable du lit qui existe réellement, et non le fabricant particulier de tel ou tel lit, il a produit ce lit qui est par nature unique.

- C'est ce qu'il me semble.

- Veux-tu dès lors que nous lui donnions le nom de créateur naturel de cet être, ou quelque autre nom du même genre ?

- Ce serait juste, en effet, dit-il, puisqu'il a produit par nature cet être et tous les autres.
- Et qu'en est-il du menuisier ? Ne l'appellerons-nous pas artisan du lit ?
- Si.
- Et le peintre, artisan et producteur de cet objet ?
- En aucune manière.
- Mais alors, que diras-tu de son rapport particulier au lit ?
- Ceci, dit-il, (597e) me semble, à mon sens en tout cas, l'appellation qui lui convient le mieux : il est l'imitateur de cet objet, dont eux sont les artisans.
- Bien, dis-je. Tu appelles donc imitateur l'auteur d'un produit qui se tient au troisième rang par rapport à ce qui existe par nature ?
- Oui, exactement, dit-il.
- C'est donc ce que sera aussi l'auteur de tragédies, si vraiment il est imitateur : il sera naturellement troisième après le roi et la vérité, et tous les autres imitateurs pareillement ?
- Cela risque d'être le cas.
- Nous voici tombés d'accord sur l'imitateur. Mais réponds à la question suivante (598a) concernant le peintre : à ton avis, ce qu'il entreprend d'imiter, est-ce cet être unique qui existe pour chaque chose par nature, ou s'agit-il des ouvrages des artisans ?
- Ce sont les ouvrages des artisans, dit-il.
- Tels qu'ils existent ou tels qu'ils apparaissent ? Cette distinction doit aussi être faite.
- Que veux-tu dire ? demanda-t-il.
- Ceci : un lit, si tu le regardes sous un certain angle, ou si tu le regardes de face, ou de quelque autre façon, est-il différent en quoi que ce soit de ce qu'il est lui-même, ou bien paraît-il différent tout en ne l'étant aucunement ? N'est-ce pas le cas pour tout autre objet ?
- Ce que tu viens de dire, dit-il, il semble différent, mais il ne l'est en rien.
- À présent, considère le point suivant. (598b) Dans quel but l'art de la peinture a-t-il été créé pour chaque objet ? Est-ce en vue de représenter imitativement, pour chaque être, ce qu'il est, ou pour chaque apparence, de représenter comme elle apparaît ? La peinture est-elle une imitation de l'apparence ou de la vérité ?



- De l'apparence, dit-il.

- L'art de l'imitation est donc bien éloigné du vrai, et c'est apparemment pour cette raison qu'il peut façonner toutes choses : pour chacune, en effet, il n'atteint qu'une petite partie, et cette partie n'est elle-même qu'un simulacre. C'est ainsi, par exemple, que nous dirons que le peintre peut nous peindre un cordonnier, un menuisier, et tous les autres artisans (598c), sans rien maîtriser de leur art. Et s'il est bon peintre, il trompera les enfants et les gens qui n'ont pas toutes leurs facultés en leur montrant de loin le dessin qu'il a réalisé d'un menuisier, parce que ce dessin leur semblera le menuisier réel.

## Bibliographie

### Articles généraux

De Lara, P., 1996. Art. «Communauté et communautarisme», in Raynaud, P. et Rials, S., dirs. *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, pp.112-116.

Marin C., 2012. Art. «Idéalisme», in *Grand dictionnaire de la philosophie*, Blay, M. dir., Paris, 2<sup>e</sup> éd. (2003), pp.504-505.

Rogue, C., 2012. «Platonisme», in *Grand dictionnaire de la philosophie*, Blay, M. dir., Paris, 2<sup>e</sup> édition (2003), pp.823-824.

### Méthodologie

Martindale, C. et Thomas, R.F., eds., *Classics and the uses of reception*, Oxford.

Martindale, C., 2006. «Introduction. Thinking through reception», pp.1-13.

Batstone, W.W., 2006. «The point of reception theory», pp.14-20.

Kennedy, D.F., 2006. «Afterword. The uses of 'reception'», pp.288-293.

Piercey, R., 2009. *The uses of the past from Heidegger to Rorty. Doing philosophy historically*, New York - Cambridge.

### Contexte

Albiseti, J. C., 1988. *Schooling German girls and women : secondary and higher education in the nineteenth century*, Princeton.

Aschheim, S.E., 2007. *Beyond the border. The German-Jewish legacy abroad*, Princeton - Oxford.

Aschheim, S.E., 1996. *Culture and catastrophe. German and Jewish confrontations with National Socialism and other crises*, New York.

Bruford, H., 1975. *The German Tradition of Self-Cultivation. Bildung from Humboldt to Thomas Mann*, Londres.

Chapoutot, J., 2008. *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris.

Gildenhard, I. et Ruehl, M. dirs., 2003. *Out of Arcadia : Classics and politics in Germany in the age of Buckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*, s.l.

Gildenhard, I. et Ruelh, M., «Introduction», pp.1-6.

- Ruehl, M., «*Politeia* 1871 : Nietzsche contra Wagner on the Greek state», pp.61-86.
- Flaig, E., «Jacob Burckhardt, Greek culture, and modernity», pp.7-40.
- Marchand, S., «From Liberalism to Neoromanticism : Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein, and the religious turn in fin-de-siècle German classical studies», pp.129-160.
- Leonard, M., 2005. *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford - New York.
- Marchand, S.L., 1996. *Down from Olympus. Archaeology and philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton.
- Mazon, P., 2003. *Gender and the modern research university. The admission of women to German higher education, 1865-1914*, Stanford.
- McCarthy, G.E., 1997. *Romancing Antiquity. German critique of the Enlightenment from Weber to Habermas*, Lanham.
- McCarthy, G.E., 1994. *Dialectics and decadence : echoes of Antiquity in Marx and Nietzsche*, Lanham.
- McCarthy, G.E. éd., 1992. *Marx and Aristotle. Nineteenth-century German social theory and classical Antiquity*, Savage (Maryland).
- Mosse, G.L. 1999a. *The crisis of German ideology. The intellectual origins of the Third Reich*, New York (1964), pp.67 ; 69.
- Mosse, G.L., 1999b. *La révolution fasciste. Vers une théorie générale du fascisme*, Séné, J.-F., trad., Paris.
- Ringer, F.K., 1990. *The decline of the German mandarins : the German academic community, 1890-1933*, Hanover.
- Söllner, A.,1996. «From public law to political science ? The emigration of German scholars after 1933 and their influence on the transformation of a discipline», in Ash, G.M. et Söllner, A. éd. *Forced migration and scientific change. Émigré German-speaking scientists and scholars after 1933*, Cambridge, pp.246-272.
- Stern, F., 1990, *Politique et désespoir : les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne préhitlérienne*, Malamoud, C. trad., Paris.

## Philosophie

### *Textes de Platon et d'Aristote*

Éditions récentes dans *Platon. Oeuvres complètes*, Brisson, L., dir., Paris (2008) :

*Charmide*, trad. Dorion, L.A.

*Cratyle*, trad. Dalimier, C.

*Criton*, trads. Brisson, L. et Pradeau, J.-F.

*Euthyphron*, trad. Dorion, L.A.

*Gorgias*, trad. Canto-Sperber, M.

*Hippias majeur*, trads. Fronterrota, F. et Pradeau, J.-F.

*Lettre VII*, trad., Brisson, L.

*Lois*, trads. Brisson, L. et Pradeau, J.-F.

*Politique*, trads. Brisson, L. et Pradeau, J.-F.

*Phédon*, trad. Dixsaut, M.

*Protagoras*, trad. Idefonse, F.

*Sophiste*, trad. Cordero, N.L.

*Théétète*, trad. Narcy, M.

*Timée*, trad. Brisson, L.

Platon. *La République*, Leroux, G. trad, Paris, 2<sup>e</sup> éd. 2004 (2002). (Édition commentée)

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Bodéüs, R., Paris (2004).

### Éditions bilingues

*Platon. Oeuvres complètes. Tome VIII, 2<sup>e</sup> partie. Théétète*, Diès, A., éd. et trad., Paris (1955).

*Platon. Œuvres complètes. Tome VIII, 3<sup>e</sup> partie. Le Sophiste*, Diès, A., trad., Paris (1950).

Annas, J., 1981. *An introduction to Plato's Republic*, Oxford - Toronto.

Bambach, C., 2003. *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca.

Bambrough, R., 1967. «Plato's modern friends and enemies», in Bambrough, R. éd., *Plato, Popper and politics. Some modern contributions to a modern controversy*, Cambridge, pp.3-19.

Bishop, P., éd., 2004. *Nietzsche and Antiquity. His reaction and response to the Classical tradition*, New York.

Brobjer, T., 2004. «Nietzsche's wrestling with Plato and Platonism», pp.241-259.

Emden, C. J., 2004. «The invention of Antiquity : Nietzsche on classicism, classicality, and the classical tradition», pp.372-390.

Held, D.T.D., 2004. «Conflict and repose : dialectics of the Greek ideal in Nietzsche and Winckelmann», pp.411-424.

Lampert, L., 2004. «Nietzsche and Plato», pp.205-219.

Moore, J.S., 2004. «God unpicked», pp.228-240.

Bobonich, C., 2002. *Plato's utopia recast. His later ethics and politics*, Oxford - New York.

Brisson, L. et Fronterotta, F. dirs., 2006. *Lire Platon*, Paris.

Gill, C., 2006. «Le dialogue platonicien», pp.53-75.

Vegetti, M. 2006. «Royauté et philosophie chez Platon», pp.209-227.

Lisi, F. L., 2006. «La politique platonicienne : le gouvernement de la cité», pp.229-245.

Brown, L., 1998. «How totalitarian is Plato's *Republic* ?», in Ostenfeld, E.N. dir. *Essays on Plato's Republic*, Aarhus, pp.13-27.

Canto-Sperber, M., 1997. «Les Formes et la dialectique», in *Philosophie grecque*, Canto-Sperber, M., dir., Paris, pp.225-251.

Crossman, R.H., 1937. *Plato today*, Londres, 2<sup>e</sup> édition (1959).

Dixsaut, M., dir., 1993. *Contre Platon. Tome I. Le platonisme dévoilé*, Paris.

Dixsaut, M., «D'un antiplatonisme à l'autre», pp.9-25.

- Dixsaut, M. dir., 1995. *Contre Platon. Tome II. Le platonisme renversé*, Paris.
- Maurer, R., «De l'antiplatonisme politico-philosophique moderne», pp.129-154.
- d'Hondt, J., «Le destin de l'antiplatonisme», pp.200-211.
- Euben, P.J., 2005a. *Platonic noise*, Princeton - Oxford.
- France-Lanord, H., 2011. *Heidegger, Aristote et Platon. Dialogue à trois voix*, Paris.
- Giannantoni, G., 1993. «Les critiques adressées par Aristote à Platon dans l'Éthique à Nicomaque», in Dixsaut, M., dir., *Contre Platon. Tome I. Le platonisme dévoilé*, Paris, pp.67-84.
- Goldschmidt, V., 1990. *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris.
- Gonzales, F.J., 2009. *Plato and Heidegger : a question of dialogue*, University Park.
- Hall, R.W., 1963. *Plato and the individual, s.l.*
- Harte, V., 2008. «Plato's metaphysics», in Gail, F. éd. *The Oxford handbook of Plato*, Oxford, pp.191-216.
- Heidegger, M., 1925. *Platon : le Sophiste*, Courtine-Denamy, F. et alii trads., Paris (2001).
- Heidegger, M., 1931-1932. *The essence of truth. On Plato's cave allegory and Theaetetus*, Sadler, T., trad., Londres - New York (2002).
- Heidegger, M., 1933. *L'auto-affirmation de l'université allemande, 27 mai 1933*, Fribourg-en-Brisgau, Gravel, G., trad., s.l. (1982).
- Heidegger, M., 1942. «La doctrine de Platon sur la vérité», Préau, A., trad., in *Questions*, II, Paris (1947), pp.120-163.
- Heidegger, M., 1950. «The Origin of the work of art», in *Off the Beaten track*, trad. Young, J. et Haynes, K., Cambridge (2002), pp.1-56.
- Heidegger, M., 1952. *Introduction à la métaphysique*, Kahn, G. trad., Paris (1967).
- Heidegger, M., 1961a. *Nietzsche I*, Klossowski, P. trad., Paris (1971).
- Heidegger, M., 1961b. *Nietzsche II*, Klossowski, P., trad., Paris (1971).
- Heilke, T. W., 1999. *Eric Voegelin : in quest of reality*, Lanham.
- Hyland, D.A., 2004. *Questioning Platonism. Continental interpretations of Plato*, Albany.
- Kim, A., 2010. *Plato in Germany. Kant - Natorp - Heidegger*, Saint Augustin.

- Klosko, G., 1986. *The Development of Plato's political theory*, Londres - New York.
- Landon Thorson, T. dir., 1963. *Plato : totalitarian or democrat ?*, Englewood Cliffs, N.J.
- Lane, M., 2001. *Plato's progeny. How Socrates and Plato still captivate the modern mind*, Londres.
- Mattéi, J.-F., 2001. «Platon et Karl Popper : l'idée de démocratie», in Fattal, M. dir, *La philosophie de Platon. Tome 1*, Paris, pp.299-319.
- Merker, A., 2006. «Nul n'est méchant de son plein gré», in Brisson, L. et Fronterotta, F., dirs. *Lire Platon*, Paris, pp.191-200.
- Mitchell, B. et Lucas, J.R., 2003. *An engagement with Plato's Republic. A companion to the Republic*, Cornwall.
- Neschke-Hentschke, A., 2012. «Platon, penseur de la liberté effective. Les utopies modernes et le réalisme platonicien», in *Études platoniciennes*, IX, pp.83-104.
- Neschke-Hentschke, A., éd. *Images de Platon et lectures de ses oeuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain-Paris.
- Laks, A., 1997. «Avant Natorp, l'interprétation des idées platoniciennes chez H. Cohen», pp.339-361.
- Neschke-Hentschke, A., «Introduction», pp.XI-XXIII.
- Wunenburger, J.-J., 1997. «Platon, ancêtre du totalitarisme ?», pp.435-450.
- Nietzsche, F., 1880-1883, «L'état grec», in *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Haar, M. et de Launay, M.B. trads., Paris (1975), pp.180-191.
- Nietzsche, F., 1872. *La naissance de la tragédie*, Haar, M., Lecoue-Labarthe, P. et Nancy, J.-L. trads., Paris, 1977.
- Partenie, C. et Rockmore, T. éds., 2005. *Heidegger and Plato. Toward dialogue*, Evanston (Illinois).
- Partenie, C. et Rockmore, T., 2005. «Introduction», pp.xix-xxviii.
- Del Carmen Paredes, M. «*Amicus Plato magis amica veritas : reading Heidegger in Plato's cave*», pp.108-120.
- Planinc, Z., 1991. *Plato's political philosophy. Prudence in the Republic and the Laws*, Columbia - Londres.
- Politis, V., 2004. «An introduction to Paul Natorp's *Plato's theory of Ideas*», in Natorp, P., *Plato's theory of Ideas. An introduction to idealism*, Politis, V., éd., Sankt Augustin, pp.9-42.

Popper, K.R., 1945a. *The open society and its enemies. Volume 1. The spell of Plato*, Princeton, 5<sup>e</sup> éd. (1966).

Popper, K.R., 1945b. *The open society and its enemies. Volume 2. Hegel, Marx and the aftermath*, Princeton, 5<sup>e</sup> éd. (1966).

Pradeau, J.-F., 2005. *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Naples.

Pradeau, J.-F. éd. *Platon : les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*, Paris.

Pradeau, J.-F., 2001a. «Introduction», pp.7-16.

Pradeau, J.-F., 2001b. «Les formes et les réalités intelligibles. Les usages platoniciens du terme *eidos*», pp.17-54.

Ralkowski, M.A., 2009. *Heidegger's platonism*, New York.

Reeve, C.D.C., 1988. *Philosopher-kings. The argument of Plato's Republic*, Indianapolis (réimpression, 2006).

Rosen, S., 2005. *La production platonicienne. Thème et variation*, Patard, E., trad., Paris.

Rosen, S., 1989. *The Ancients and the Moderns. Rethinking modernity*, New Haven - Londres.

Russell, B., 1920. *The practice and theory of Bolshevism*, Londres.

Sallis, J., 2004. *Platonic legacies*, Albany.

Samaras, T., 2002. *Plato on democracy*, New York - Washington.

Santas, G., 2003. «The Form of the Good in Plato's *Republic*», in *Plato 1. Metaphysics and epistemology*, Fine, G. éd., Oxford, pp.247-274.

Sasaki, T., 2012. «Plato and *Politeia* in twentieth-century politics», in *Études platoniciennes*, IX, pp.147-160.

Schofield, M., 2006. *Plato*, Oxford - New York.

Sedley, D., 2007. «Philosophy, the Forms, and the art of ruling», in Ferrari, G.R. éd., *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, pp.256-283.

Silverman, A., 2002. *The dialectic of essence. A study of Plato's metaphysics*, Princeton - Oxford.

Strauss, L., 1921-1932. *The early writings (1921-1932)*, Zank, M., trad., (2002) Albany.

Strauss, L., 1964. *The City and man*, Chicago - Londres.

Strauss, L., 1953. *Natural right and history*, Chicago - Londres.



Taylor, C.C.W., 1999. «Plato's totalitarianism», in *Plato 2. Ethics, politics, religion and the soul*, Fine, G. éd., Oxford, 280-296.

Voegelin, E., 1967. *Order and History, Volume 3. Plato and Aristotle, s.l.*

Zuckert, C. H., 1996. *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago-Londres.

## **Hannah Arendt**

### *Sources*

*Journal de pensée*, Ludz, U. et Nordmann, I. édés., Courtine-Denamy, trad., Paris, 2 volumes (version originale : Arendt, H., 1950-1973. *Denktagebuch*, Ludz, U. et Nordmann, I. édés., Munich (2002), 2 volumes).

Arendt, H. et Jaspers, K., 1926-1969. *Correspondance*, Kaufholz-Messmer, E., trad., Paris (1996).

Arendt, A. et Heidegger, M., 1925-1975. *Letters. 1925-1975*, Ludz, U. éd., Shields, A. trad., Orlando (2004).

### *Écrits de Hannah Arendt*

*The Jewish writings*, Kohn, J. et Feldman, R.H. édés., New York (2007).

1930-1954. *Essay in understanding. Formation, totalitarianism, exile*, Kohn, J., éd., New York (1994).

«The Aftermath of Nazi rule. Report from Germany», pp.248-279.

«Understanding and Politics», pp.307-327.

«On the nature of totalitarianism. An essay in understanding», pp.328-360.

«Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought», pp.428-447.

1968. *The Origins of totalitarianism*, New York, 2<sup>e</sup> éd. (1951).

Karl Marx : «Karl Marx and the tradition of political thought», in *Social Research*, 69, 2 (2002), pp.273-319.

1953. «Philosophy and politics», in *Social Research*, 71, 3 (2004), pp. 427-454.

1953. «Ideology and terror : a novel form of government», in *Political Review*, 15, 1, pp.303-327.

1958. *The Human Condition*, Chicago - Londres (1998).

*The Promise of politics*, Kohn, J., éd., New York (2005).

«Socrates», pp.5-39.

«The tradition of political thought», pp.40-62.

«The End of tradition», pp.81-92.

«Introduction into politics», pp.93-200.

1954-1963. *Between past and future. Eight exercises in political thought*, New York (2006).

«Tradition and the modern Age», pp.17-40.

«The concept of history : ancient and modern», pp.41-90.

«What is authority ?», pp.91-141.

«What is freedom ?», pp.142-169.

«The crisis in education», pp.170-193.

«Truth and Politics», pp.223-259.

1963. *Eichmann in Jerusalem. Report on the banality of evil*, New York.

*Responsibility and judgment*, Kohn, J., éd., New York (2003).

«Some questions of moral philosophy», pp.49-146.

«Thinking and moral considerations», pp.159-189.

*Lectures on Kant's political philosophy*, Beiner, R., éd., Chicago (1992).

Arendt, H., 1971. «Martin Heidegger at Eighty», in Murray, M., *Heidegger and modern philosophy*, New Haven (1978), pp.293-303.

1972. *Crisis of the Republic. Reflections on the Pentagon papers*, New York.

«Lying in Politics», pp.3-47.

«On civil disobedience», pp.51-102.

«On Violence», pp.105-198.

1975. *The Life of the Mind*, New York.

## Littérature secondaire

Abensour, M., 2007. «Against the sovereignty of philosophy over politics : Arendt's reading of the cave allegory», in *Social research*, 74, 4, Breugh, M., trad., pp.955-981.

Abensour, M., 2006. *Hannah Arendt contre la politique ?*, Paris.

Albanel, V., 2010. *Amour du monde : christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Paris.

Amiel, A., 2001. *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris.

Assy, B., 2008. *Hannah Arendt. An ethics of personal responsibility*, Frankfurt am Main.

Assy, B., 2005. «Hannah Arendt's *doxa* glorifying judgment and exemplarity. A potentially public space», in *Veritas. Revista de Filosofia*, 50, 1, pp.5-21.

Baehr, P., 2012. «Debating totalitarianism : an exchange of letter between Arendt and Eric Voegelin», in *History and Theory*, 51, pp.364-380.

Baehr, P., 2010. *Hannah Arendt, totalitarianism, and the social sciences*, Stanford.

Baehr, P., 2002. «Identifying the unprecedented. Hannah Arendt, totalitarianism and the critique of sociology», in *American sociological review*, 67, 6, pp.804-831.

Beatty, J., 1994. «Thinking and moral considerations : Socrates and Arendt's Eichmann», in Hinchman, L. P. et Hinchman, S. K., *Hannah Arendt. Critique essays*, New York, pp. 57-78.

Bakan, M., 1987. «Arendt and Heidegger : the episodic intertwining of life and work», in *Philosophy and social criticism*, 12, 71, pp.71-98.

Barash, J.A. 2002. «Martin Heidegger, Hannah Arendt and the politics of remembrance», in *International Journal of philosophical studies*, 10, 2, pp.171-182.

Benhabib, S., 1996. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks.

Beiner, R. et Nedelsky, J., eds., *Judgment, imagination, and politics : themes from Kant and Arendt*, Lanham.

Dostal, R.J., 2001. «Judging human action : Arendt's appropriation of Kant», pp.139-164.

Kateb, G., 2001. «The judgment of Arendt», pp.121-136.

Beiner, R., 1992. «Hannah Arendt on judging», in Arendt, H., *Lectures on Kant's political philosophy*, Beiner, R., éd., Chicago pp.89-156.

Beiner, R., 1990. «Hannah Arendt and Leo Strauss. The uncommenced dialogue», in *Political Theory*, 18, 2, pp.238-254.

Benhabib, S., éd., 2010. *Politics in dark times. Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge (format Kindle).

Markell, P., 2010. «The Rule of the people : Arendt, *archê* and democracy», Chapitre 3.

Benhabib, S., 1996. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Lanham.

Benhabib, S., 1990. «Hannah Arendt and the redemptive power of narrative», in *Social Research*, 57, 1, pp.167-197 (pagination du volume de Williams, G., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments*, vol.1, pp.326-347).

Berkowitz, R., Katz, J., Keenan, T., édés. 2010. *Thinking in dark times : Hannah Arendt on ethics and politics*, New York.

Antaki, M., 2010. «What does it mean to think about politics ?», pp.63-69.

Baehr, P., 2010. «Banality and cleverness. *Eichmann in Jerusalem* revisited», pp.139-142.

Benhabib, S., 2010. «Hannah Arendt's political engagements», pp.55-61.

Bernstein, J.M., 2010. «Promising and civil disobedience. Arendt's political modernism», pp.115-130.

Bernstein, R.J., 2010. «Is evil banal ? A misleading question», pp.130-142.

Kateb, G., 2010. «Fiction as poison», pp.29-41.

Markell, P., 2010. «The Experience of action», pp.95-104.

Bernstein, R., 2002. *Radical evil : a philosophical interrogation*, Buenos Aires.

Bernstein, R., 1997. «Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger», in *Constellations*, 4, 2, pp.153-171.

Breen, K., 2007. «Violence and power : A critique of Hannah Arendt on the «political»» in *Philosophy and social criticism*, 33, 3, pp.343-372.

Brudny, M.-I., 2011. «Anatomie de la banalité du mal», in *Destins de la «banalité du mal»*, Brudny, M.I. et Winckler, J.M., dirs., Paris, pp.135-145.

Brunkhorst, H., 2008. «Reluctant Democratic Egalitarianism: Hannah Arendt's Idea of a Revolutionary Foundation of the Modern Nation State and International Law», in *Ethical perspectives*, 15, 2, pp.149-167.

Buckler S., 2011a. *Hannah Arendt and political theory : challenging the tradition*, Edinburgh.

Buckler, S., 2007. «Political theory and political ethics in the work of Hannah Arendt», in *Contemporary political theory*, 6, 4, pp.461-483.

Calhoun, C. et McGowan J., éd.s., *Hannah Arendt and the meaning of politics*, Minneapolis - Londres.

Curtis, K.F., 1997. «Aesthetic foundations of democratic politics in the work of Hannah Arendt», pp.27-52.

McClure, K.M., 1997. «The odor of judgment : exemplarity, property, and politics in the company of Hannah Arendt», pp.53-84.

McGowan, J., 1997. «Must politics be violent ? Arendt's utopian vision», pp.263-296.

Villa, D.R., 1997. «Hannah Arendt : modernity, alienation and critique», pp.179-206.

Zaretsky, E., 1997. «Hannah Arendt and the meaning of public/private distinction», pp.207-231.

Caloz-Tschopp, M.-C., 2008. *Résister en politique, résister en philosophie : avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*, Paris.

Campbell, B., 1989. «Paradigms lost. Classical Athenian politics in modern myth», in *History of Political thought*, 10, 2, pp.189-213.

Canovan, M., 1994. *Hannah Arendt : a reinterpretation of her political thought*, Cambridge.

Canovan, M., 1990. «Socrate or Heidegger ? Hannah Arendt's reflections on Philosophy and politics», in *Social Research*, 57, 1, pp.135-165.

Cassin, B., 1996. «Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger», in Abensour, M. et alii, éd.s. *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, 14-16 avril 1988, Paris, 2<sup>e</sup> édition, pp.17-41.

Cassin, B., 1992. «De l'organisme au pique-nique. Quel consensus pour la cité ?», in *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, pp.114-148.

Demont, P., 2001. «Hannah Arendt et la philosophie politique grecque», in Leclant, J. éd., *Tradition classique et modernité*, Actes du 12<sup>e</sup> colloque de la Villa Kérylos, Beaulieu-sur-Mer, 19-20 octobre 2001, pp.21-41.

Deutscher, M., 2008. *Judgment after Arendt*, Aldershot -, Hants (Angleterre) - Burlington (VT).

Dossa, S., 1989. *The public realm and the public self. The political theory of Hannah Arendt*, Waterloo (Ontario).

Fine, R., 2008. «Judgment and the Reification of the Faculties: A Reconstructive Reading of Arendt's *Life of the Mind*», in *Philosophy and social criticism*, 34, 1-2, pp.157-176.

Forti, S., 1994. «The Guilt of tradition. Arendt's critique of Hegel and Marx», Hausheer, R., trad., in Williams, G., éd., *Hannah Arendt : critical assessments*, vol. 4 (2006), pp.100-119 (tiré de l'ouvrage *Vita della Mente e Tempo Della polis*, Milan (1994).

Grunenberg, A., 2009. *Hannah Arendt et Martin Heidegger : histoire d'un amour*, Cohen-Skalli, C. trad., Paris.

Hammer, D., 2004. «Hannah Arendt and Roman political thought», in *Political Theory*, 30, 1, pp.124-149.

Hinchman, L.P. et Hinchman, S.K., 1991. «Existentialism politicized : Arendt's debt to Jaspers», in *The Review of Politics*, 53, 3, pp.435-468.

Hinchman, L.P. et Hinchman, S., 1984. «In Heidegger's shadow : Hannah Arendt's phenomenological humanism», in *The Review of Politics*, 46, pp.184-211.

Holman, C., 2013. *Politics as radical creation : Herbert Marcuse and Hannah Arendt on political performativity*, Toronto.

Hubeny, A., 1993. *L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt. Du politique à l'éthique*, Paris.

Isaac, J. C., 1993. «Situating Arendt on action and politics», in *Political Theory*, 23, 3, pp.534-540.

Isaac, J.C., 1998. «Oases in the desert. Hannah Arendt on democratic politics», in *Democracy in dark times*, Ithaca (les pp.100-122 sont reproduites dans Williams, G., éd., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments of leading political philosophers* vol. 2).

Jay, M., 1985. *Permanent exiles*, New York (les pp.237-256 sont reproduites dans Williams, G., éd., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments of leading political philosophers* vol.3).

Kateb, G., 1984. *Hannah Arendt : politics, conscience, evil*, Totowa (N.J.).

Kateb, G., 1983. «Arendt and representative democracy», in *Salmagundi*, 60, pp.20-59 (pagination du volume de Williams, G., éd., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments of leading political philosophers*, New York, pp.95-129).

King, R.H. et Stone, D., éd., 2007. *Hannah Arendt and the uses of history. Imperialism, nation, race and genocide*, New York - Oxford.

Bernasconi, R., 2007. «When the real crime began. Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* and the dignity of the Western philosophical tradition», pp.54-67.

King, R.H., 2007. «Arendt between past and future», pp.250-259.

Knight, K., 2008. «Hannah Arendt's Heideggerian aristotelianism», in *Topos. Journal for philosophical and cultural studies*, 19, 2, pp.5-30.

Kohn, J., 1990. «Thinking – Acting», in *Social Research*, 57, 1, pp.105-134.

Lloyd, M., 1995. «In Tocqueville's shadow : Hannah Arendt's liberal republicanism», in *Review of Politics*, 57, 1, pp. 31 sq.

Marshall, D.L., 2010. «The origin and character of Hannah Arendt's theory of judgment», in *Political theory : An international journal of political philosophy*, 38, 3, pp.367-393.

May, L. et Kohn, J., éd., *Hannah Arendt. Twenty years later*, Cambridge.

Barash, J.A., 1996. «The political dimension of the public world : on Hannah Arendt's interpretation of Martin Heidegger», pp.251-268.

Bernstein, R.J., 1996. «Did Hannah Arendt change her mind ? From radical evil to the banality of evil», pp.127-146.

Canovan, M., 1996. «Hannah Arendt as a conservative», pp.11-32.

Villa, D.R., 1996. «The banality of philosophy : Heidegger on Eichmann», pp.179-196.

Wellmer, A., 1996. «Hannah Arendt on judgment : the unwritten doctrine of reason», pp.33-52.

McCarthy, M.H., 2012. *The political humanism of Hannah Arendt*, Lanham.

Melaney, W.D., 2006. «Arendt's revision of *praxis* : on plurality and narrative experience», in *Analecta Husserliana*, 90, pp.465-479.

Mewes, H., 2009. *Hannah Arendt's political humanism*, Frankfurt am Main.

Moreault, F., 2002. *Hannah Arendt. L'amour de la liberté. Essai de pensée politique*, Sainte-Foy.

O'Sullivan, N., 1976. «Hannah Arendt : Hellenic nostalgia and industrial society», in *Contemporary political thinkers*, Crespigny, A. et Minogue, K., éd., Londres, pp.228-251.

Passerin-d'Entrèves, M., 2006. «To Think «Representatively»: Arendt on Judgment and the Imagination», in *Philosophical papers*, 35, 3, pp.367-385.

Passerin d'Entrèves, M., 1994. *The political philosophy of Hannah Arendt*, Londres - New York.

Pettigrove, G., 2006. «Hannah Arendt and collective forgiving», in *Journal of social philosophy*, 37, 4, pp.483-500.

Phillips, J., 2004. «From Radical to Banal Evil: Hannah Arendt against the Justification of the Unjustifiable», in *International journal of philosophical studies*, 12, 2, pp.129-158.

Reinhardt, M., 1997. *The Art of Being Free: Taking Liberties With Tocqueville, Marx, and Arendt, s.l.*

Rensmann, L. et Gandesha, S. 2012, éd. *Arendt and Adorno : political and philosophical investigations*, Stanford (Californie).

Sanchez Munos, C., 2002. «Hannah Arendt : Jerusalem of America ? The foundation of political community», in *Daimon. Revista de Filosofia*, 26, pp.-1-25. (pagination du volume de Williams, G., éd., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments of leading political philosophers*, vol. 2, pp.7-29).

Söllner, A., 2004. «Hannah Arendt's *The Origins of totalitarianism* in its original context», in *European Journal of political theory*, 3, 2, pp.219-238 (pagination du volume de Williams, G., 2006. 2006. *Hannah Arendt : critical assessments*, vol. 1, pp.265-285).

Spanos, W. V., 2012. *Exiles in the city : Hannah Arendt and Edward W. Said in counterpoint*, Columbus.

Taminiaux, J., 1996. «*Bios politikos* and *bios theoretikos* in the phenomenology of Hannah Arendt», in *International journal of philosophical studies*, 4, 2, Moran, D., trad., pp.215-232.

Taminiaux, J., 1992. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris.

Taminiaux, J., 1985. «Arendt, disciple de Heidegger ?», in *Études phénoménologiques*, 5, pp.111-136.

Tassin, É., 1999. *Le trésor perdu. Hannah Arendt. L'intelligence de l'action politique*, Paris.

Tsao, R.T., 2002. «Arendt against Athens. Rereading *The Human Condition*», in *Political Theory*, 30, 1, pp.97-123.

Vallée, C., 1999. *Hannah Arendt, Socrate, et la question du totalitarisme*, Paris.

Villa, D.R., 2008a. *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, David, C. et Munnich, D., trads., Paris (1996).

Villa, D.R., 2008b. «Arendt and Heidegger, again», in Fleischacker, S., 2008. *Heidegger's Jewish followers : essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Pittsburg, pp.43-82.

Villa, D.R., 2007. «Arendt, Heidegger, and the tradition», in *Social Research*, 74, 4, pp.983-1002.



Villa, D.R., éd., 2005. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York (2000).

Benhabib, S., 2005. «Arendt's *Eichmann in Jerusalem*», pp.65-85.

Bernstein, R.J., 2005. «Arendt on thinking», pp.277-292.

Brunkhorst, H., 2005. «Equality and elitism in Arendt», pp.178-198.

Dietz, M.G., 2005. «Arendt and the Holocaust», pp.86-109.

Dolan, F.M., 2005. «Arendt on philosophy and politics», pp. pp.261-276.

Euben, J.P., 2005b. «Arendt's hellenism», pp.151-165.

Kateb, G., 2005. «Political action : its nature and advantages», pp.130-148.

Kohn, J., 2005. «Freedom : the priority of the political», pp.113-129.

Villa, D.R., 2005. «Introduction : the development of Arendt's political thought», pp.1-21.

Waldron, J., 2005. «Arendt's constitutional politics», pp.201-219.

Villa, D.R., 2001. *Socratic Citizenship*, Princeton - Oxford.

Villa, D.R., 1999a. «The philosopher versus the citizen. Arendt, Strauss and Socrates», in *Politics, philosophy, terror, Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, pp.155-179.

Villa, D.R., 1999b. «Arendt and Socrates», in *Revue internationale de philosophie*, 2, 208, pp.241-257.

Villa, D.R., 1998. «The philosopher versus the citizen. Arendt, Strauss and Socrates», in *Political theory*, 26, 2, pp.147-172.

Weisman, T., 2013. *Hannah Arendt and Karl Marx : On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*, Lanham (format Kindle).

Williams, G., 1998. «Love and responsibility. A political ethic for Hannah Arendt», in *Political studies*, 46, 5, pp.937-950 (reproduit dans Williams, G., éd., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments of leading political philosophers*, vol. 3, pp.313-329).

Wolin, S., 1983. «Hannah Arendt. Democracy and the political», in *Salmagundi*, 60, pp.3-19 (pagination du volume de Williams, G., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments*, vol. 2, pp.155-169.)

Yeatman, A., Hansen, P. et alii, dirs., *Action and appearance : ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, New York.

Barbour, C. et Zolkos, M., 2011. «Action and appearance : an introduction», pp.1-9.

- Brennan, A. et Malpas, J., 2011. «The space of appearance and the space of truth», pp.39-52.
- Buckler, S., 2011b. «Ethics and the vocation of politics», pp.117-133.
- Burch, R., 2011. «Recalling Arendt on thinking», pp.10-24.
- Hansen, P., 2011. «Individual responsibility and political authority : Hannah Arendt and at the intersection of moral and political philosophy», pp.134-149.
- Janover, M., 2011. «Politics and worldliness in the thought of Hannah Arendt», pp.25-38.
- La Caze, M., 2011. «The miraculous power of forgiveness and the promise», pp.150-165.
- Tchir, T., 2011. «*Daimon* appearances and the heideggerian influence in Arendt's account of political action», pp.53-68.
- Young-Bruehl, E., 2004. *Hannah Arendt. For love of the world*, New Haven - Londres, 2<sup>e</sup> édition (1980).
- Young-ah Gottlieb, S., 2003. *Regions of sorrow : anxiety and messianism in Hannah Arendt and W.H. Auden*, Stanford (Calif.) (reproduit partiellement dans Williams, G., éd., 2006. *Hannah Arendt : critical assessments of leading political philosophers*, vol. 3).

