

Université de Montréal

LA FIGURE SOCRATIQUE CHEZ HANNAH ARENDT

Par Chloé Patenaude

Département de Philosophie, Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en philosophie Option
enseignement au collégial

DÉCEMBRE 2017

© CHLOÉ PATENAUDE, 2017

LA FIGURE SOCRATIQUE
CHEZ HANNAH ARENDT

RÉSUMÉ

L'époque où évolue la philosophe Hannah Arendt est marquée par une crise profonde et inédite qu'elle nomme « *les sombres temps* ». Cette époque est caractérisée par la perte du politique, laquelle va de pair avec la perte de la liberté humaine et de la pluralité. Selon Arendt, la tradition philosophique aurait manqué le sens du politique en refusant de faire cohabiter l'action et la pensée, deux dimensions essentielles à l'existence humaine. Le totalitarisme serait l'ultime conséquence de la faillite de la tradition philosophique. Pour elle, l'exemple de la guerre d'extermination est une forme d'autodestruction de la politique, ce phénomène vise à éliminer le monde commun.

C'est par la figure socratique que l'on saisit davantage la position d'Hannah Arendt. En effet, elle utilise Socrate comme modèle d'une pensée soucieuse d'un monde commun et de pluralité. Ce dernier concept réfère à la pluralité humaine qui représente la condition fondamentale de l'action et de la parole pour fonder une politique authentique. Nous examinerons comment la figure socratique comme « idéal-type » peut aider à comprendre l'importance d'allier la pensée à l'action pour fonder une nouvelle philosophie post-totalitaire. Alors que Platon se détourne des apparences et du monde sensible pour saisir une réalité transcendante, Socrate s'y attaque. À cet effet, nous verrons notamment en quoi consiste la tradition philosophique ainsi que les concepts importants qu'Hannah Arendt utilise pour fonder sa philosophie politique. En ce sens, nous traiterons de l'héritage laissé par la tradition politique et pour aborder ensuite ce qui a provoqué sa rupture, le procès de Socrate et la nouvelle philosophie politique à partir de Platon. Subséquemment, nous aborderons trois portraits de la figure socratique : le premier étant celui du penseur de la pluralité, le second celui du penseur moral et le dernier celui du penseur critique.

MOTS CLÉS

Philosophie, Hannah Arendt, Socrate, Platon, Pluralité humaine, Monde commun, Politique

SUMMARY

The time period of Hannah Arendt's philosophy is marked by a profound crisis that she identifies as *the dark times*. The era is usually characterized by what is known as the lost Politics, which is linked to the loss of human liberties and plurality. Arendt states that traditional philosophy missed the sense of Politics by refusing the cohabitation of action and thought, two essential dimensions of human existence. Totalitarianism would represent the ultimate consequence of the failure of traditional philosophy. She believes the extermination war was a form of political self-destruction because it eliminated the concept of a common world. It is through the Socratic figure that we can better understand Hannah Arendt's position. In fact, she uses Socrates as a model of thought concerned with a common world and plurality. This last concept refers to the human plurality that represents the fundamental conditions of action and speech as the basis of genuine politics.

We will examine how the Socratic figure used as an ideal type can help understand the importance of combining thought and action to found a new post-totalitarian philosophy. As Plato turns away from appearances and the sensible world to capture a transcendent reality, Socrates attacks it. To this end, we will explain philosophical tradition as well as the important concepts that Hannah Arendt uses as the foundation of her political philosophy. We will therefore review the legacy of traditional philosophy as well as the principals that provoked its rupture, Socrates trial and Plato's new political philosophy. Subsequently, we will approach three portraits of the Socratic figure: the first being that of the thinker of plurality, the second that of the moral thinker and the last that of the critical thinker.

KEYWORD

Hannah Arendt, Socrates, Plato, Human plurality, Common world, Politics

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	4
SUMMARY	5
TABLE DES MATIÈRES.....	6
TABLE DES SIGLES.....	7
REMERCIEMENTS	9
INTRODUCTION.....	10
CHAPITRE I LE GLISSEMENT DE LA TRADITION POLITIQUE À LA NOUVELLE TRADITION PHILOSOPHIQUE DE PLATON	17
1.1 L'apport des Anciens	17
1.2 Pensée et politique : un malentendu philosophique.....	23
1.3 Nouvelle tradition philosophique : théorie des Formes Intelligibles.....	25
1.4 La rupture entre la vie active et la vie contemplative	29
1.5 Conclusion	33
CHAPITRE II LES TROIS PORTRAITS DE LA FIGURE SOCRATIQUE	36
2.1 Socrate penseur de la pluralité.....	36
2.2 Socrate : le penseur moral et le « deux-en-un ».....	45
2.3 Socrate et le rôle de la pensée.....	53
2.3.1 Les comparaisons	56
CONCLUSION	60
BIBLIOGRAPHIE.....	62

TABLE DES SIGLES

CHM : *La condition de l'homme moderne*, Agora, 1961 et 1963.

CM : *Les considérations morales*, Payot et Rivages, 1996.

CMC : *Correspondance entre Hannah Arendt et Mary McCarthy*, 1949-1975, Stock, 1996.

EJ : *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 2002.

IT : *Idéologie et terreur*, Hermann, 2008.

J : *Juger*, 1970 ; Seuil, 1991.

NT : *La nature du totalitarisme*, Payot 1990.

OTEJ : *Les origines du totalitarisme Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 2002.

PP : « *Philosophie et politique* », conférence de 1954, traduction de F. Colin.

QQP : *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 2014.

RJ : *Responsabilité et jugement*, Payot et Rivages, 2009.

ST : *Le système totalitaire*, Seuil, 1972.

VE : *La vie de l'esprit*, Presses Universitaires de France, 1981.

VP : *Vies politiques*, Gallimard, 1974.

« Rares sont ceux qui ont les ressources
intérieures pour y résister... »
Stanley Milgram, (1974)

REMERCIEMENTS

Ce mémoire est l'aboutissement d'un projet personnel. Il met en commun mes acquis des dernières années et mes rencontres avec des philosophes qui me passionnent, ces derniers ayant tous influencé ma vie à leur manière. Je tiens d'abord à remercier mes deux professeurs de philosophie au Cégep du Vieux Montréal, Pierre Charbonneau et Richard Gariépy, sans qui ma passion pour la philosophie n'aurait pas été aussi importante qu'elle l'est aujourd'hui. Je remercie également Sara Magrin qui a contribué à développer mon amour pour la philosophie ancienne. Finalement, je remercie mon directeur de mémoire, Louis-André Dorion, d'avoir accepté la supervision de mes travaux.

À ma famille qui m'a encouragée à persévérer et qui m'a appuyée durant toutes mes études.

INTRODUCTION

Née en 1906 en Allemagne dans une famille juive, Hannah Arendt est une philosophe atypique aux idées complexes. Fortement influencée par sa rencontre avec Martin Heidegger et les enseignements qu'il dispense dans son cours sur *Le Sophiste* [1924-1925], puis par Karl Jaspers, avec qui elle a fait sa thèse sur « *Le concept d'amour chez Saint Augustin* », Arendt sort des conventions. Cette dernière a longtemps refusé le titre de philosophe, se qualifiant davantage de penseur politique, historienne, journaliste et professeure. Dans un entretien avec G. Gaus, elle soutient : « Je n'appartiens pas au cercle des philosophes. Mon métier —pour m'exprimer de façon générale, c'est la théorie politique [...] »¹.

Toutefois, on peut dire qu'Arendt se situe dans un entre-deux, c'est-à-dire entre le penseur et le philosophe. Sur le plan intellectuel, elle est avant tout le fruit des « *sombres temps* » qu'elle définit comme étant une époque « où le domaine public s'obscurcit, où le monde devient si incertain que les gens cessent de demander autre chose à la politique que de les décharger du soin de leurs intérêts vitaux et de leur liberté privée ».² Ayant elle-même vécu le déracinement et la perte du monde commun, son itinéraire de pensée coïncide avec l'effondrement de l'Europe, à l'époque du nazisme, de l'exil, de la persécution et du génocide des juifs.

La question du totalitarisme est centrale dans les écrits d'Hannah Arendt, tout comme la figure de Socrate. Ces deux éléments symbolisent un apport considérable au développement de sa pensée philosophique. Bien que le lien entre les deux ne soit pas d'emblée évident, il n'en demeure pas moins que la figure de Socrate a été valorisée par Arendt comme un modèle pour comprendre

¹ Entretien télévisé avec Günter Gaus, diffusé sur la seconde chaîne de télévision allemande le 28 octobre 1964 dans le cadre de la série « Zur Person ». Texte de l'entretien publié dans la tradition cachée : « seule demeure la langue maternelle », traduction S. Courtine-Denamy, Édition Christian Bourgeois collection « 10/18 », 1987, p.221 *sq.* Poizat, p. 14.

² Arendt, VP, p. 20.

l'importance d'allier la pensée à l'action dans le but de fonder une nouvelle philosophie politique³. Dans les *Considérations morales*, Arendt explique qu'après le procès d'Adolph Eichmann à Jérusalem, c'est l'absence complète de pensée du criminel qui a attiré son attention. La question qui s'est alors imposé était la suivante : « [l']activité de penser en elle-même, l'habitude de tout examiner et de réfléchir à tout ce qui arrive [...] cette activité peut-elle être de nature telle qu'elle « conditionne » les hommes à ne pas faire le mal ? »⁴ Selon elle, la philosophie, c'est-à-dire l'exercice de la raison en tant que faculté de la pensée, serait nécessaire pour prévenir le mal⁵. En effet, pour elle, le mal extrême s'introduit dans le monde quand les citoyens désertent l'espace public-politique et qu'ils acceptent d'accomplir des ordres qu'ils désapprouvent en se déresponsabilisant, ou encore quand ceux-ci renoncent à penser par eux-mêmes pour suivre le courant populaire. Selon Arendt, la pensée doit toujours être liée à l'action et doit toujours provenir de l'expérience vécue, et c'est précisément ce que Socrate a préconisé. C'est vers ce penseur qui vivait toujours au milieu des hommes, qui n'avait pas honte de fréquenter la place publique et qui était un citoyen parmi les citoyens⁶, qu'elle s'est tournée.

Les articles, les cours, les extraits de livre et les conférences où Hannah Arendt fait intervenir Socrate et auxquels nous nous réfèrerons tout au long du mémoire sont les suivants :

- a) D'abord, Arendt aborde la figure socratique dans *La vie de l'esprit*, au chapitre III qui s'intitule *Qu'est-ce qui nous fait penser ?*, aux sections 17 : « La réponse de Socrate » et 18 : « Le deux-en-un »⁷. La structure de *La vie de l'esprit* révèle l'importance qu'Arendt accorde à Socrate puisque c'est l'analyse de la position socratique qui termine le tome

³ Arendt, CM p. 46.

⁴ Arendt, CM p. 30.

⁵ Arendt, CM p. 38.

⁶ Arendt, QQP p. 165.

⁷ Arendt, VE p. 218-252.

premier consacré à la pensée. L'importance du personnage de Socrate s'explique par le fait que c'est grâce à lui que le lecteur sera en mesure de comprendre ce qui est au fondement de la pensée chez Arendt.

- b) Ensuite, elle parle de Socrate en 1970 dans une conférence intitulée *Pensée et les considérations morales*⁸ prononcée à la New School for Research. Ce texte constitue le premier écrit du projet de *La vie de l'esprit*.
- c) Finalement, nous utiliserons la section « Socrate » dans le chapitre « Philosophie et politique » de son livre *Qu'est-ce que la politique ?*.⁹ Ce texte provient d'une conférence inédite de 1954 paru dans un manuscrit par la suite (*Library of Congress Washington*). Il porte sur le problème de l'action et de la pensée.

De plus, de nombreux commentateurs d'Arendt tels qu'Étienne Tassin, Jean-Claude Poizat, Katia Genel et Catherine Vallée accordent eux aussi une importance particulière à la figure de Socrate. Étienne Tassin présente Socrate au chapitre I de son livre *Le Trésor perdu*. De son côté, dans son livre *Hannah Arendt, une introduction*, Jean-Claude Poizat parle du rapport qu'entretient Arendt avec la figure socratique dans la section : « Le rôle politique du penseur et la figure exemplaire de Socrate ».¹⁰ Pour sa part, Katia Genel y consacre une section dans son livre *Arendt l'expérience de la liberté* au chapitre II dans la section : « Le conflit du philosophique et du politique : retour sur la figure de Socrate ».¹¹ Finalement, Catherine Vallée traite de la figure socratique chez Hannah Arendt, et ce en lien avec le totalitarisme, dans l'ensemble de son essai *Hannah Arendt Socrate et la question du totalitarisme*. Vallée s'intéresse à la manière dont la figure de Socrate pourrait permettre de comprendre le XX^e siècle.

⁸ Arendt, RJ p. 214.

⁹ Arendt, QQP p. 49-90.

¹⁰ Poizat, p. 234-249.

¹¹ Genel, p. 136-143.

Pour ce qui est des dialogues de Platon, nous savons qu'il existe un débat sur ce qui est réellement socratique de ce qui ne l'est pas. Dans *Les considérations morales*, Arendt nous met en garde quant à sa position sur le débat : « [...] le Socrate historique donne lieu à une polémique, on ne sait dans quelle mesure le distinguer de Platon, ni du Socrate de Xénophon, etc., et si les érudits s'en donnent à cœur joie dans leurs joutes savantes, quant à moi, je m'abstiendrai de prendre parti. »¹² Malgré cela, l'on sait qu'elle se fonde sur les écrits de l'helléniste G. Vlastos¹³. Selon ce dernier, le vrai Socrate se retrouve dans les premiers dialogues aporétiques de Platon¹⁴, se situant donc avant la rupture entre la philosophie et la politique. Arendt justifie sa méthode notamment à l'aide d'une citation d'Étienne Gilson dans *Dante et la philosophie* : « Un personnage ne conserve de sa réalité historique que ce qu'exige la fonction représentative [...] qu'on lui assigne. »¹⁵ Arendt n'a donc aucun problème à tirer du personnage historique de Socrate les éléments essentiels à la création d'un modèle. Il est intéressant de constater que, dans la mesure où Socrate n'a rien écrit, il est impossible de réellement savoir ce qu'il pensait. De cette manière, il est encore plus facile de lui assigner une « fonction représentative ». À ce sujet, nous sommes conscients que la méthodologie d'Arendt peut certainement paraître hétérodoxe pour les historiens de la philosophie ancienne. Arendt a beaucoup été critiquée sur le plan méthodologique. Entre autres, on lui a reproché son manque de systématisation, de cohérence et de rigueur. Pourtant, on saisit sa démarche dans *Le Journal de pensée* où Arendt aborde les dialogues en y sélectionnant des fragments de textes et des termes qu'elle considère importants pour ensuite les commenter en vue de formuler sa propre interprétation. Par ailleurs, on constate qu'il n'est pas rare que l'information choisie soit

¹² Arendt, CM, p. 47-48.

¹³ Arendt, VE, p. 221.

¹⁴ Vlastos, p. 70.

¹⁵ *Dante et la philosophie*, E. Gilson, Paris 1953, p.266 ou Arendt, VE p. 222.

expliquée hors du contexte du dialogue en plus de s'opposer aux interprétations traditionnelles. De plus, Arendt n'hésite pas à donner aux citations un sens qui va à l'encontre du texte. En somme, son approche varie en fonction des textes et il est fréquent qu'elle emprunte des outils conceptuels provenant de diverses sciences humaines et sociales. Parmi ces concepts, on souligne notamment la notion d'idéal-type qu'Arendt emprunte au sociologue Max Weber,¹⁶ notion à laquelle nous reviendrons. Cette méthode de travail lui vient de son maître à penser Martin Heidegger.

Plusieurs interprètes ont tenté de comprendre la méthode d'Arendt. Dans sa thèse de doctorat, Marie-Josée Lavallée¹⁷ explique que l'une des interprétations pour mieux comprendre la démarche d'Arendt est celle de Seyla Benhabib. Cette dernière est d'avis que la méthode utilisée par Arendt est intimement liée à la phénoménologie d'Husserl et d'Heidegger¹⁸. Toutefois, Arendt présenterait plutôt son œuvre comme une « historiographie fragmentée » en utilisant des « fragments de pensée et d'expériences » en les interprétant à sa manière. Il s'agirait, pour elle, de la méthode du théoricien politique : elle tente d'explorer le passé à travers des exemples historiques choisis qui agissent à titre d'idéaux-types et qui visent à stimuler la réflexion plutôt qu'à reproduire parfaitement une réalité historique¹⁹. Aux yeux d'Arendt, Socrate incarne un de ces idéaux-types étant une figure exemplaire : Socrate est une « image » qui exemplifie la propre pensée d'Arendt²⁰. En effet, il représente l'homme non professionnel qui a su allier la pensée à l'action.

¹⁶ Poizat, p. 234, ou Un court article sur l'idéal-type dans *A Dictionary of Sociology*, John Scott (ed), Oxford University Press, 2014 : <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199683581.001.0001/acref-9780199683581-e-1059>

¹⁷ LAVALLÉE, Marie-Josée, *Pensée, politique, totalitarisme : Lire Platon avec Hannah Arendt*, Thèse présentée à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade de Ph.D. en Histoire, Université de Montréal, 2001.

¹⁸ Lavallée, p. 48.

¹⁹ Lavallée, p. 49.

²⁰ Arendt, VE, p. 222 et Poizat, p. 234-235.

En sociologie, le concept d'idéal-type est étroitement lié au nom de Max Weber. Pour ce dernier, la construction d'un idéal-type est une méthode d'investigation qui permet d'en apprendre sur le monde réel. Cette méthode s'inscrit dans une vision rationaliste des sciences humaines en soutenant que nous partageons tous une faculté rationnelle et que le fait que nous puissions penser et agir rationnellement donne de l'ordre au monde. Par la construction d'un idéal-type rationnel, nous apprenons quelque chose sur le fonctionnement du monde. Nous pouvons alors en apprendre davantage en comparant l'« idéal-type » avec la réalité. Ainsi, l'on comprend mieux comment l'usage d'un « idéal-type » permet à Arendt de dresser un « tableau de pensée homogène » et qui n'a pas pour finalité de retranscrire la réalité. Il s'agit plutôt d'un guide pour la construction de ses hypothèses.

En nous référant aux divers écrits d'Hannah Arendt, le projet poursuivi par ce mémoire tente d'interpréter le rôle de la figure socratique chez Arendt. L'objectif est de comprendre de quelle manière Socrate incarne un exemple à suivre pour fonder une authentique philosophie politique. Dans le premier chapitre, il sera question d'expliquer en quoi consiste la tradition de la pensée politique, ainsi que l'élément déclencheur qui a provoqué sa fin. Nous traiterons alors de l'héritage de la tradition politique, du procès de Socrate ainsi que de la nouvelle philosophie politique à partir de Platon. Nous verrons qu'Arendt se situe en opposition avec la tradition philosophique. Dans le deuxième chapitre, nous aborderons trois portraits de la figure de Socrate. Le premier est celui du penseur de la pluralité, concept faisant ici référence à la pluralité humaine qui représente la condition fondamentale de l'action et de la parole pour fonder une politique authentique. À l'opposé de Platon et des « philosophes professionnels » qui se sont retirés de la sphère des affaires humaines et qui en sont venus à mépriser la pluralité, Socrate incarne le citoyen penseur. Il est l'exemple de la pluralité évincée par le totalitarisme, essentielle à la

condition humaine et au maintien d'un monde commun. Le deuxième portrait de Socrate est celui du penseur moral.²¹ Il invite les hommes à comprendre qu'ils n'ont pas uniquement des rapports avec autrui, mais aussi avec eux-mêmes, et c'est de cette manière qu'il leur est possible de comprendre qu'ils possèdent toujours un témoin intérieur qui guide leurs actions. Finalement, le dernier portrait de la figure socratique incarne aux yeux d'Arendt « l'activité de penser dans sa réalité ». C'est dans sa manière de faire de la philosophie dans la cité qu'il aide les hommes à développer leur jugement.

²¹ Arendt, LMC p.57 et Vallée, p.26.

CHAPITRE I

LE GLISSEMENT DE LA TRADITION POLITIQUE À LA NOUVELLE TRADITION PHILOSOPHIQUE DE PLATON

Nous souhaitons honorer les penseurs, même si notre propre résidence se trouve au sein du monde. Nous ne pouvons guère manquer de trouver frappant et peut être exaspérant que Platon et Heidegger, lorsqu'ils entrèrent dans les affaires humaines, se tournèrent vers des tyrans et des *führers*. Cela devrait être imputé non pas simplement aux circonstances des époques et encore moins à une performance de caractère, mais plutôt à ce que les Français appellent déformation professionnelle.²²

1.1 L'apport des Anciens

Quand Arendt fait référence aux Grecs, ce n'est pas parce qu'elle éprouve un sentiment de nostalgie envers eux. Au contraire, comme le mentionne Paul Demont dans son article intitulé « Hannah Arendt et la philosophie politique grecque », il est plus juste de croire que son amour pour la philosophie de l'Antiquité est lié à son éducation. En effet, Arendt a commencé à lire le grec vers l'âge de douze ans et à fréquenter les gymnasiums de Königsberg. Elle a aussi suivi les séminaires de Martin Heidegger portant sur les philosophes grecs. C'est ce qui explique que la tendance à citer ces auteurs de l'Antiquité est bien ancrée dans ses habitudes²³.

De plus, Arendt attribue aux Grecs un accomplissement politique inégalable. Cette réalisation consiste en la création d'une communauté politique qui permet l'émergence de la liberté et qui réserve une place de choix à la participation politique. L'expérience grecque est pour Arendt nécessairement politique. Son admiration pour la *polis* athénienne démocratique mérite que l'on y porte une attention particulière. Arendt est d'avis que la politique de cette époque peut nous

²² Arendt, VP p. 320.

²³ Demont, p. 23.

apprendre de grandes choses afin de fonder une nouvelle philosophie politique. Pour Jean-Claude Poizat, Arendt est d'avis que les « concepts grecs, bien qu'ils se soient considérablement modifiés, et que leur rôle ait beaucoup évolué au cours de l'histoire, demeurent aujourd'hui plus que jamais les fondements d'une authentique philosophie politique. »²⁴ Poizat affirme que, pour Arendt, la distinction conceptuelle la plus significative du modèle athénien de cette époque serait la démarcation entre le domaine privé et le domaine public.²⁵ C'est cette démarcation qui structure l'organisation politique de la *polis*. Dans ce chapitre, nous examinerons les concepts et les idées essentiels de l'expérience de la *polis* grecque classique auxquels Arendt se réfère pour fonder sa propre réflexion politique.

Dans son livre *Qu'est-ce que la politique?*, Arendt explique que de manière générale, la définition que l'on se fait de la politique repose sur un malentendu très ancien : lorsque les hommes parlent de politique, ils se réfèrent généralement à Aristote et sa définition de l'homme comme animal politique par nature. Pourtant chez Aristote, l'adjectif *politikon* s'appliquait uniquement à l'organisation de la *polis* et n'était pas un terme quelconque pour désigner la vie en commun. Cela ne voulait pas dire pour autant que les hommes étaient des êtres politiques ou qu'il y avait une *polis* partout où vivaient des hommes. Ce qu'il cherchait à démontrer, c'est qu'il est propre aux hommes de pouvoir vivre dans une *polis* et que cette dernière constitue la plus haute forme humaine de la vie en commun. Bien entendu, Aristote excluait de sa définition les femmes, les enfants, les esclaves et les Barbares. Malgré cela, la politique ne serait pas une expérience universelle. Cette expérience semblerait plutôt marquer une époque et un milieu particulier. Cette vision de la politique ne serait pas propre à Aristote, mais serait plutôt une opinion partagée par

²⁴ Poizat, p. 87.

²⁵ Poizat, p. 88.

les Grecs de l'Antiquité. Selon Arendt, la pensée d'Aristote offre une représentation réelle de la conception qu'avaient les Grecs de la politique.

Pour Arendt, les véritables expériences politiques n'ont que très peu existé dans l'histoire. Ces rares moments ont eu lieu entre autres dans la *polis* grecque du V^e av. J.-C., ce qui n'a rien à voir avec la *polis* après Platon²⁶. Chez Arendt, le rôle de la *polis* démocratique puise son inspiration dans les racines homériques :

Ainsi, nous avons pu sans problème faire remonter à l'époque d'Homère le concept central de la polis libre, c'est-à-dire non gouverné par un tyran, à savoir le concept d'« *isonomia* » et « *d'isêgoria* », parce que la formidable expérience des possibilités d'une vie entre égaux était déjà présente de façon exemplaire dans les épopées d'Homère ; et (ce qui était peut-être encore plus important) on a même pu comprendre l'origine de la polis comme une réponse à ces expériences.²⁷

L'« *isonomia* », par définition, désigne principalement l'égalité de droits dans un état démocratique, c'est-à-dire l'égale participation de tous les citoyens à l'exercice du pouvoir²⁸. En l'espèce, elle devient synonyme d'« *isêgoria* », c'est-à-dire la liberté de parler pour tous.²⁹ L'une des principales caractéristiques de cette époque repose sur l'unité entre la pensée et l'action, la parole étant conçue comme une sorte d'action. Ainsi, on comprend mieux pourquoi Homère qualifie Achille de « faiseur de grandes actions et le diseur de grandes paroles »³⁰. C'est parce que les paroles d'Achille étaient grandes en raison du fait qu'elles étaient dites au moment opportun. Dans le chant I de l'*Illiade*, on observe qu'à chaque fois qu'Achille prend la parole, les actions de ses confrères progressent de façon significative. À titre d'exemple, c'est la parole d'Achille qui convainc Chalcas de consulter l'oracle pour connaître la cause de la peste (v. 59-

²⁶ Amiel, p. 54.

²⁷ Arendt, QQP p. 202.

²⁸ Vernant, p. 68.

²⁹ Arendt, QQP p.196.

³⁰ Arendt, QQP p. 100.

67). Cette conception de la parole liée à l'action du temps d'Homère s'est modifiée par la suite dans la *polis* puisque le langage y est moins défini comme une capacité de répondre à certaines situations, que comme un outil de persuasion.

Arendt explique qu'à l'origine de la *polis* grecque, entre le VIII^e et le VII^e siècle av. J.-C., les aristocrates se partageaient la souveraineté. Néanmoins, l'exercice du pouvoir impliquait tout de même une rivalité entre les citoyens. Le régime de la *polis* a atteint son apogée lorsque la parole comme force de persuasion est devenu le moyen par lequel pouvait s'exprimer cette rivalité³¹. La parole s'est transformée pour devenir la principale force d'autorité de l'État et le statut d'activité par excellence. Ce nouveau mode de vie caractérisé par la parole aurait eu comme objectif de faire participer les citoyens aux affaires de l'État en leur permettant d'exprimer leurs opinions sur la place publique à l'aide du *peithein*.

La persuasion ou *peithein* était la forme spécifiquement politique de la parole, et les Athéniens étaient fiers de conduire leurs affaires politiques dans le registre de la parole et sans contrainte, à la différence des barbares. L'art de la persuasion qui était la rhétorique était le plus haut et véritable art politique.³²

Arendt définit le mot « public » dans *La condition de l'homme moderne*. Ce terme désigne deux phénomènes liés l'un à l'autre. D'abord, « public » signifie que tout ce qui paraît publiquement peut être vu et entendu de tous en plus de jouir de la plus grande diffusion possible. L'apparence, c'est-à-dire ce qui est vu et entendu par autrui comme par nous-mêmes, constitue la réalité³³. Ensuite, le mot « public » désigne le monde lui-même en ce qu'il est commun à tous et se distingue du domaine privé que nous possédons tous individuellement.

³¹ Poizat, p. 89.

³² Arendt, PP p. 85-86 ou Vallée, p. 46.

³³ Arendt, CHM p. 89.

Commençons par définir le « privé » puisque cela nous permettra de mieux comprendre le « public ». Le domaine privé est conçu comme une privation de liberté, d'apparition et d'espace. Le domaine privé est caractérisé par l'*oikia*, c'est-à-dire la maisonnée où ont lieu les affaires domestiques et l'économie. Dans ce domaine, il n'y avait pas d'égalité entre les membres de la famille puisqu'une forte autorité y régnait, un pouvoir détenu par l'homme, le chef de famille. Bien que méprisée, cette sphère de la vie était indispensable. C'est elle qui assurait la survie de l'espèce et demeurait un lieu où l'homme pouvait se retirer. Cette distinction est restée essentielle pour la nouvelle philosophie politique d'Hannah Arendt afin de distinguer deux types d'existence : ce qui nous appartient individuellement (*idion*) et ce qui est commun à tous (*koinon*)³⁴.

Le domaine public, de son côté, est lié au concept de monde. Ce dernier désigne d'une part, l'apparence, c'est-à-dire ce qui est perceptible par une pluralité d'individus. D'autre part, le monde apparent est ce qui précède et ce qui suit chaque homme, en plus d'être construit par ce dernier. Pour Arendt, le concept de monde est synonyme d'espace public³⁵.

C'est précisément sur cet espace que se construit le politique. Arendt explique que « [l']espace politique institué par les citoyens est donc un espace de participation où chacun peut s'attribuer une certaine gloire, laquelle est liée à la grandeur de l'action et tributaire du jugement de ses concitoyens. »³⁶ Il s'agit donc d'un espace public où l'intérêt commun et la visibilité sont mis à l'avant-scène. C'est dans cette sphère précise que l'homme est en mesure de développer sa liberté. Arendt explique que la liberté est le fait d'être affranchi des nécessités de la vie et des

³⁴ Arendt, CDM p. 61.

³⁵ Cochereau, p. 86.

³⁶ Arendt, PP p. 90.

ordres d'autrui, et c'est aussi le fait d'être soi-même exempt de directives³⁷. En ce sens, pour les citoyens mâles adultes, la liberté n'est possible que par une domination violente infligée aux autres classes de la société tels que les esclaves, les femmes et les étrangers. Ils ne doivent pas être soumis à des travaux nécessaires à l'existence.

Cette liberté n'est pas de nature individuelle, mais réfère plutôt à la possibilité de participer à cette *polis*. La politique est donc centrée sur la liberté négative, c'est-à-dire le fait de pouvoir participer à la vie publique ou à la vie en commun. Sans les autres qui sont ses égaux, il n'y a aucune liberté pour l'homme. L'« *isonomia* », qui correspond à la constitution libre de cette époque, ne signifie pas que tous soient égaux devant la loi, mais que tous aient le même droit d'exercer leur activité politique. Celle-ci prend généralement la forme de la délibération. Il s'agit de la liberté de parole. La politique, c'est donc un petit nombre où les affranchis interagissent d'égaux à égaux. Il n'y a donc pas de liberté politique possible pour les femmes, les enfants, les métèques et pour tous ceux qui ne sont pas citoyens.

En somme, Arendt puise du modèle grec les catégories fondamentales à sa propre philosophie, telles que la liberté, l'importance de l'action, de la parole et de la pluralité³⁸. Ces catégories représentent pour elle l'expérience la plus vivante et la plus intense du politique avant qu'elles ne soient abandonnées par la philosophie³⁹. La tradition de la philosophie politique, pour sa part, n'aurait vu le jour que dans le déclin de la *polis* grecque. Nous verrons dans la prochaine section comment la tradition philosophique a délaissé le champ du politique pour laisser place à la tradition philosophique de Platon.

³⁷ Arendt, CHM p. 70.

³⁸ Amiel, p. 54.

³⁹ Villa D. R, 2005, p. 9.

1.2 Pensée et politique : un malentendu philosophique

À partir de Platon, le rôle de la politique aurait pris un autre sens. Platon a été le premier à vouloir affranchir les philosophes des affaires politiques. Il a mis de l'avant un système ayant pour objectif de distinguer deux différents types de vie hiérarchisés : celui de la *theoria*, c'est-à-dire la vie du philosophe s'adonnant à la contemplation des Idées, et celui de la *praxis*, c'est-à-dire la vie pratique de l'homme du commun.

L'évènement déclencheur qui a creusé le fossé entre la philosophie et la politique a été, selon Arendt⁴⁰, le procès de Socrate en -399, lequel s'est soldé par sa condamnation à mort. Rappelons les trois chefs d'accusation : Socrate a été accusé de ne pas reconnaître les dieux de la cité, d'introduire de nouvelles divinités et de corrompre la jeunesse⁴¹. Ce dernier se serait défendu en s'adressant à ses juges à l'aide de la dialectique, comme il avait l'habitude de faire avec les hommes de la cité. Comme le dit Arendt, par cette méthode, il espérait parvenir à une certaine vérité et la démontrer aux autres⁴².

Pour la cité, il n'y a que la persuasion ou la rhétorique pour convaincre lors d'un procès et non la dialectique. Dans le *Gorgias* de Platon, Socrate reproche à Polos de défendre son opinion à la manière des rhéteurs :

En fait, très cher ami, tu te mets à me réfuter comme les rhéteurs au tribunal, quand ils veulent convaincre la partie adverse de fausseté. Au tribunal, en effet, on estime qu'on réfute son adversaire si on présente, en faveur de la cause qu'on défend, un bon nombre de témoins, très bien vus de tout le monde, tandis que la cause adverse, elle, n'a qu'un seul témoin, sinon aucun. Mais ce genre de

⁴⁰ Arendt, QQP p. 51.

⁴¹ Brisson, Introduction à l'*Apologie de Socrate*, p. 38-40.

⁴² Arendt, PP p. 87.

réfutation n'a aucune valeur pour la recherche de la vérité. On sait bien qu'il arrive parfois qu'un homme soit mis en cause par de faux témoignages abondants et qui semblent dignes de foi. Surtout en ce moment, presque tout le monde, Athéniens et étrangers, sera d'accord pour défendre ta cause, si tu veux que tous témoignent contre moi et affirment que je ne dis pas la vérité. (*Gorgias* 471 e)

En effet, à cette époque, la persuasion était la forme proprement politique de la parole. Comme le dit Phèdre quand il parle à Socrate :

Il est nécessaire, pour celui qui se destine à devenir orateur, d'apprendre non ce qu'il 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 semble tel. Car c'est de l'opinion que procède la persuasion, certainement pas la vérité. (*Phèdre* 260 a)

En renonçant à l'art de la persuasion, Socrate n'a pas réussi à convaincre les juges que « sa mission » était un bienfait pour la cité. C'est également ce qui peut expliquer en partie pourquoi Platon s'est mis à douter de la valeur de la persuasion :

Le spectacle de Socrate soumettant sa propre *doxa* aux opinions irresponsables des Athéniens et se retrouvant désavoué par la majorité conduisit Platon à mépriser les opinions et le fit aspirer à des critères absolus. De tels critères par lesquels les actions humaines pouvaient être jugées et la pensée humaine pouvait parvenir à un certain degré de fiabilité, donnèrent dès lors à sa philosophie politique son inspiration fondatrice et influencèrent de manière décisive jusqu'à sa théorie des idées pourtant strictement philosophique.⁴³

La volonté de Socrate de modifier le comportement de ses concitoyens en leur infligeant un examen critique en fonction des exigences de la raison serait devenue rapidement intolérable.⁴⁴

Cette perte de confiance en la *polis* aurait causé une rupture entre la philosophie et la politique, et entre la pensée et l'action, au profit d'une nouvelle tradition de pensée politique, celle de Platon.

Le *peithein* était le mode de discours qui s'adressait à la multitude tandis que le *dialogesthai* était le discours apparenté à la vérité et aux discours à deux. Pour Arendt, le sort de Socrate a révélé à Platon l'incompatibilité entre le *peithein* et le *dialogesthai*.

⁴³Arendt, QQP p. 53.

⁴⁴Tassin p. 58-61.

1.3 Nouvelle tradition philosophique : théorie des Formes Intelligibles

L'œuvre de Platon creuse le fossé entre la cité et la philosophie. Platon propose la théorie des Formes Intelligibles. Il fait prévaloir l'ordre éternel des « Idées » et la recherche de la vérité. Il prétend que les affaires humaines sont soumises à l'autorité de la raison théorétique, ce qui aurait traduit le refus de Platon d'assumer la condition politique de l'existence humaine, c'est-à-dire la pluralité des opinions. Bien que les opinions puissent être fondées sur l'ignorance, elles demeurent, pour Arendt, plus justifiables politiquement puisqu'elles ont été discutées dans un échange, à l'opposé de la vérité contemplée dans la solitude hors du contexte de la cité⁴⁵. Chez Platon, la vérité est toujours contraire à l'opinion, la *doxa*, qui est synonyme d'illusions. Platon trace ainsi, contrairement à son maître Socrate, une opposition bien nette entre la vérité et la multiplicité des opinions. C'est dans la *République* au livre V (476a-480a) que la dépréciation de l'opinion par Platon est le mieux exprimée. Dans ce passage, il décrit l'opinion comme une faculté au même titre que la connaissance, mais qui se différencie par sa fiabilité et son objet. La vérité, pour Platon, est infaillible et porte sur ce qui est, tandis que l'opinion possède un statut intermédiaire. Elle se situe entre l'être et le non-être. Son objet concerne le monde des apparences, qui est pour Platon trompeur et sujet à l'erreur. Platon compare l'opinion à un rêve ; de même que le rêveur tient le déroulement de son rêve pour la réalité, de même celui qui se contente de la *doxa* risque de la prendre pour la connaissance et son objet pour l'être véritable. Ces gens-là sont, pour Platon, des *philodoxes*⁴⁶ (amis de l'opinion) et non des *philosophes* (amis de la sagesse). (480a) Pour Arendt, cela aurait des conséquences graves : « L'opposition entre la vérité et l'opinion a certainement été la conclusion la plus anti-socratique que Platon a tiré du

⁴⁵Tassin, p. 55.

⁴⁶ Desclos, p. 8.

procès de Socrate »⁴⁷. Elle qualifie la philosophie politique de Platon de tyrannie de la vérité.⁴⁸

Catherine Vallée explique que du moment où la vérité est conçue comme une vérité universelle et absolue, l'opinion devient un point de vue subjectif et arbitraire, c'est-à-dire une forme de l'illusion⁴⁹. En ce sens, en imposant une vérité, Platon nie la pluralité.

Pour définir davantage le modèle dialectique de Platon, on peut dire qu'il érige la dialectique non seulement en science, ce que Socrate ne fait pas, mais comme on le voit dans la *République*, en couronnement des sciences (VII 534e). Cette valorisation théorique de la dialectique ainsi que la prééminence épistémologique qui lui est reconnue coïncident avec l'introduction des Formes Intelligibles dans l'œuvre de Platon. La dialectique se voit assigner l'objet de connaissance le plus élevé, c'est-à-dire les Formes. Il revient au dialecticien la tâche de saisir le principe ultime du monde intelligible : l'Idée du Bien.

Il est à noter que dans la *République*, la dialectique est réservée à un certain type d'homme, c'est-à-dire ceux qui possèdent le « naturel philosophe ». (*Rép.* VI) En effet, selon Platon, c'est à l'élite ou aux philosophes que revient la tâche de diriger la cité. L'objectif est que les philosophes ne soient pas gouvernés par plus ignorants qu'eux. Cela implique l'idée d'un spécialiste qui gouverne et d'une multitude qui obéit sans se poser de question. Pour Arendt, cette manière de concevoir la politique s'éloigne grandement du modèle démocratique en empêchant les citoyens de participer à l'action commune. De cette façon, l'homme du peuple n'a plus de responsabilité politique et l'agora n'a plus de raison d'être.

⁴⁷ Arendt, PP p. 75.

⁴⁸ Arendt, QQP p. 57.

⁴⁹ Vallée, p. 60.

Une autre différence entre la dialectique de Platon et celle de Socrate est le fait que Platon s'est départi du dialogue. La maïeutique propre à Socrate s'est transformée en un autre type de dialectique. Il s'agit davantage d'un processus de démonstration de concepts qui oblige l'interlocuteur à adhérer à une logique sans faille. L'objectif est de diriger l'individu de manière à ce qu'il soit contraint de reconnaître la vérité. Il n'a donc plus la possibilité de s'interroger ou de se persuader de manière libre et respectueuse⁵⁰. En faisant référence aux dialogues de maturité et de vieillesse, il ne serait pas faux de concevoir le dialecticien de Platon exercer son art seul sans aucune interaction. En effet, ceux-ci ressemblent davantage à de grands monologues où sont insérés ici et là des assentiments des interlocuteurs.

Une autre particularité de la dialectique platonicienne est que pour s'assurer que la vérité soit entendue par la majorité, certains des dialogues se terminent par des mythes, notamment le *Gorgias*, le *Phédon* et la *République*. Arendt explique que : « les mythes d'un Enfer avec lesquels Platon a conclu tous ses dialogues politiques, à l'exception des *Lois* [...] sont des récits qui ont la capacité de faire peur. »⁵¹ Leur objectif est de contraindre subtilement ceux qui ne sont pas soumis au pouvoir de la raison en jouant sur leur affectivité.

En somme, ce que propose Platon avec l'introduction des Formes Intelligibles, c'est un modèle de société dirigée par des philosophes professionnels exerçant une dialectique spécifique qui est bien loin de celle de son maître, et ce, tout en valorisant une conception élitiste de la vérité au détriment de l'opinion. La distinction qu'Arendt établit entre la dialectique de Socrate et celle de Platon est fort pertinente. En effet, elle nous permet de mieux comprendre la méthodologie et le

⁵⁰ Vallée, p. 61.

⁵¹ Arendt, PP p. 87, Traduction de Françoise Collin.

modèle qu'Arendt cherche à créer avec la figure de Socrate. La critique de Platon sert de pilier essentiel au projet d'Arendt afin de valoriser la politique de l'action telle qu'elle la perçoit. La distinction entre la dialectique de Socrate et celle de Platon est illustrée dans la division chronologique du corpus platonicien. Comme mentionné plus haut, les dialogues de jeunesse, lesquels sont rédigés par Platon, font transparaître la pensée socratique telle qu'Arendt la conçoit. Le personnage de Socrate y est présenté comme possédant une conception populiste de la philosophie qui, en réfutant constamment, cherche la connaissance tout en rappelant sans cesse à ses interlocuteurs qu'il n'y en a pas.⁵² De plus, ces dialogues sont généralement caractérisés par leur fin aporétique. Avec le temps, les dialogues du corpus platonicien sont devenus plus théoriques et le personnage de Socrate s'est fait plus discret. Ce dernier finit alors par adopter une position plus élitiste de la philosophie et devient convaincu que par le biais de la démonstration, il parviendra à la connaissance. Cette évolution dans les dialogues de Socrate, tel qu'ils sont illustrés par Platon, laisse croire que graduellement le personnage de Socrate est davantage utilisé par Platon pour exprimer sa propre pensée. D'après G. Vlastos,

Dans les différentes parties du corpus platonicien, on rencontre deux philosophes qui portent le nom de Socrate. L'individu reste le même, mais dans des groupes de dialogues différents on le voit pratiquer des philosophies si différentes qu'il est impossible qu'on les ait décrites en cohabitation constante dans le même cerveau, à moins que ce ne fût le cerveau d'un schizophrène.⁵³

Ainsi, tout comme Arendt, Platon transforme lui aussi Socrate pour créer un modèle à la manière d'un « idéal-type. » La dialectique que propose le Socrate d'Arendt se rapproche donc davantage du Socrate des écrits de jeunesse de Platon. Il incarne l'image du penseur qui a su allier la pensée à l'action. D'un autre côté, la dialectique que propose le Socrate de Platon dans les dialogues de maturité incarne pour Arendt le « penseur professionnel », soit, ce qu'elle cherche à récuser.

⁵² Vlastos, p. 73.

⁵³ Vlastos, p. 70.

1.4 La rupture entre la vie active et la vie contemplative

Finalement, une autre conséquence de la tradition philosophique issue de Platon a été de rendre la vie contemplative supérieure à la vie active. Pour Arendt, l'essentiel de la philosophie tire son origine de l'étonnement. Il s'agit en grec du *thaumazein*. C'est dans le *Théétète* de Platon que Socrate le qualifie. Il dit à Théétète : « Car c'est tout à fait de quelqu'un qui aime à savoir, ce sentiment, s'étonner : il n'y a pas d'autre point de départ de la quête du savoir que celui-là, et celui qui a dit qu'Iris est née de Thaumás n'a pas mal dressé sa généalogie. » (*Théétète*, 155d) Catherine Vallée, dans son essai intitulé *Hannah Arendt, Socrate et la question du totalitarisme*, le traduit de la manière suivante : « le *thaumazein* est le pathos suprême du philosophe et la seule origine de la philosophie. »⁵⁴. Pour Arendt, le *thaumazein* est cet étonnement devant l'être même de ce qui est en tant qu'il est. Il n'a pas la même origine que le *doxazein* qui consiste à se former une opinion sur une chose. Le *thaumazein* ne peut pas être rapporté en mots puisque qu'il est trop général pour les mots.⁵⁵

Platon rapporte plusieurs expériences de ce type chez Socrate. Ce dernier serait souvent tombé dans un état traumatique où saisi de ravissement, il restait paralysé et immobile. Par exemple, dans le *Banquet* de Platon, Socrate et Aristodème se rendent au banquet d'Agathon. Socrate ne suit pas immédiatement Aristodème à l'intérieur. Il se retire plutôt sous le porche de la maison des voisins, où il se tient debout. Un esclave a beau l'appeler, il ne veut pas entrer au banquet. C'est à ce moment qu'Aristodème explique à Agathon de ne pas s'inquiéter puisque c'est une habitude qu'il a. Parfois, Socrate se met à l'écart, peu importe l'endroit, et il reste là, debout. (*Banquet* 175a-c) Ce comportement est aussi présent dans un autre passage du *Banquet* :

⁵⁴ Vallée, p. 63.

⁵⁵ Arendt, QQP p. 83.

Concentré en effet sur ses pensées, il était, à l'endroit même où il se trouvait au point du jour, resté debout à examiner un problème. Et comme cela n'avancait pas, il n'abandonnait pas, il restait là debout à chercher. [...] Socrate depuis le petit matin, se tenait là debout en train de réfléchir. (220c-d)

En effet, quand le philosophe vit l'expérience réelle du *thaumazein*, il se pose des questions auxquelles on ne peut pas trouver de réponse exacte. Ce sont des questions auxquelles la science ne peut pas répondre, telles que : qu'est-ce que l'être ?, qu'est-ce que l'homme ?, etc. C'est grâce à cette expérience que l'homme est en mesure de comprendre ce que c'est que de ne pas savoir. En effet, quand l'homme sort de son moment de solitude de réflexion, son expérience ne lui a pas permis d'obtenir un positionnement fixe sur une question donnée. Au contraire, il ne pourra que donner une variante d'opinions infinies sur le sujet. C'est entre autres ce qui pousse Socrate à affirmer qu'il ne connaît rien. Malgré tout, ce résultat n'est pas pour le moins négatif. C'est grâce à cette expérience concrète que l'homme est en mesure de reconnaître qu'il est un être qui se pose des questions. S'il n'était pas en mesure de se questionner, il ne pourrait tout simplement pas répondre à des questions auxquelles il est en mesure de répondre, c'est-à-dire les questions de type scientifique. Cela aurait eu comme conséquence la fin de la philosophie et de la science. En ce sens, l'expérience du *thaumazein* ne donne aucun résultat concret. Il s'agit d'une expérience circulaire où le commencement et la fin sont identiques. La différence pour Platon entre les philosophes et la majorité des gens est que le philosophe est en mesure d'accepter cette situation. La multitude, de son côté, a elle aussi la possibilité de vivre cet étonnement, mais elle refuse d'accepter que celui-ci n'aboutisse à aucune vérité ou résultat. Elle n'est pas en mesure de vivre sans obtenir des réponses concrètes. C'est pourquoi la majorité des gens vont essayer à tout prix de rechercher des réponses à ces questions fondamentales et ces réponses vont prendre la forme de l'opinion. Malheureusement, en de pareilles circonstances, l'opinion ne convient pas. Par définition, la *doxazein* s'oppose à la notion de *thaumazein*. Le philosophe en acceptant le

thaumazein, n'obtient pas de réponse concrète à ces questions fondamentales puisque cette expérience ne se transmet pas par l'intermédiaire de la parole traduite en mots.

Cela a comme conséquence de mettre le philosophe en double conflit avec la cité puisque d'une part, comme il est incapable de parler, celui-ci se place hors de la sphère politique, là où la parole joue un rôle fondamental pour le *zoon politikon*. D'autre part, Arendt explique que « le choc philosophique, qui plus est, frappe l'homme dans sa singularité, c'est-à-dire ni dans son égalité avec tous les autres ni dans son absolue distinction d'avec eux⁵⁶ ». Le philosophe se retrouve donc seul exclu de la cité et en conflit avec cette dernière. En effet, il s'oppose aux opinions du grand nombre puisqu'elles ne sont pas garantes de vérité. Quand vient son tour de prendre la parole sur la place publique, il ne possède pas d'opinion et est donc désavantagé face à la multitude. Sa manière de s'exprimer sera toujours en opposition avec les termes du sens commun.

Pour Arendt, l'expérience concrète et réelle du *thaumazein* vécue par Socrate se distingue de toutes les philosophies qui l'ont précédée. Socrate n'a jamais abandonné ni la cité ni la pensée. Il a vécu jusqu'au bout ce que J. Taminaux a appelé le paradoxe de l'appartenance et du retrait.⁵⁷ Socrate croyait en la possibilité de s'exprimer face à une multitude d'individus à l'aide d'arguments philosophiques. Il s'est permis d'insérer l'étonnement philosophique à travers les affaires humaines, mais malheureusement, cela n'a pas été admis par la cité et c'est ce qui aurait causé sa perte. Bien qu'il soit curieux de présenter le *thaumazein* comme l'une des causes du procès de Socrate l'on peut penser que ce que cherche à montrer Arendt est la fragilité du monde

⁵⁶ Arendt, QQP p. 86,

⁵⁷ J. Taminaux, *Politique et Pensée, op. cit.*, p. 94 sq.

de l'action. Pour rivaliser avec le *doxazein*, Platon aurait cherché à faire de la contemplation, un mode de vie permanent : « Il essaya de développer en mode de vie (le *bios theôrêtikos*) ce qui ne peut être qu'un instant fugace ou, pour reprendre la métaphore même de Platon, l'étincelle jaillissante du frottement de deux silex. »⁵⁸ Bien que l'objectif de Platon a été de protéger le philosophe de l'hostilité des citoyens, cela a eu comme conséquence d'enfermer le philosophe dans ses pensées et de créer une indifférence envers le monde de la cité. Pour Arendt, le danger que pose cette philosophie repose sur le fait que la vie contemplative caractérisée par l'isolement permanent hors du monde mène à la désolation et à la destruction de la pluralité entre les hommes et soi-même. Or, la pluralité inhérente à l'individu repose sur son dialogue intérieur. Ce qui est particulier ici, c'est que ce soit le penseur qui soit en danger.

Pour mieux comprendre ce qui vient d'être exprimé, on peut se référer à la section Socrate dans *Qu'est-ce que la politique ?*. C'est à cet endroit précis qu'elle définit la nature de la solitude. Selon elle, la solitude est une expérience unique à la condition humaine. Arendt explique dans *Idéologie et terreur* que « [t]oute pensée à proprement parler [qui] s'élabore dans la solitude, est un dialogue entre moi et moi-même, mais ce dialogue ne perd pas le contact avec le monde de mes semblables : ceux-ci sont représentés avec le moi avec lequel je mène le dialogue de la pensée. »⁵⁹ Selon Arendt, lorsque l'homme entre dans la solitude, il n'est pas entièrement seul. Au contraire, il est en sa propre compagnie. Il a donc un dialogue avec lui-même, même s'il peut encore entrer en contact avec la communauté. Malgré cela, cette solitude peut malheureusement se transformer en désolation. Il s'agit d'une expérience où disparaît à la fois le dialogue avec les autres, mais aussi celui que l'homme entretient avec lui-même. Arendt entend par là un sentiment

⁵⁸ Arendt, QQP p. 88.

⁵⁹ Arendt, IT p. 835.

de déracinement, d'inutilité, de superfluité, « d'absolue non-appartenance au monde » qui caractérise les hommes du XX^e siècle. Elle traduit ce terme par délaissement, abandon ou par pensée déconnectée ou abandonnée d'elle-même.

Pour Arendt, il y a donc un risque de tomber dans la désolation en exerçant la philosophie. En effet, si le philosophe ne cherche pas à revenir dans le monde commun après réflexion, il perdra contact avec ce dernier et ne pourra plus réfléchir adéquatement dans « les affaires du monde » : « La désolation, péril consubstantiel à la solitude, s'est révélée la maladie professionnelle des philosophes ; c'est là d'ailleurs une des raisons qui font qu'on ne peut se fier à eux en matière de philosophie politique. »⁶⁰

Un exemple pour illustrer cet isolement est celui de la servante de Thrace dans le *Théétète*. (174d) L'histoire raconte qu'alors que Thalès contemple les étoiles, celui-ci tombe dans un puits, ce qui fait rire la servante qui passait par là. Cette dernière avait raconté de Thalès qu'il était empressé de connaître ce qui est au ciel alors qu'il perdait de vue ce qui se trouvait devant lui sous ses pieds. Thalès est connu comme étant le premier philosophe et même à cette époque, il avait déjà la réputation du philosophe distrait et « hors du monde ».⁶¹

1.5 Conclusion

En somme, selon Arendt, c'est lorsque l'esprit socratique s'est rompu avec Platon que la philosophie a commencé à se distancer du politique et qu'une nouvelle tradition philosophique

⁶⁰ Arendt, NT p. 128.

⁶¹ Arendt, QQP p. 54.

politique a vu le jour ; celle de Platon et de sa théorie des Formes Intelligibles. À cet effet, le diagnostic que pose Arendt est le suivant : la philosophie a traditionnellement créé une rupture entre la dialectique et la persuasion, entre l'opinion et la vérité et entre la vie contemplative et la vie active. Ainsi, pour Arendt, bien qu'il soit faux de prétendre que la tradition platonicienne aboutit inévitablement au totalitarisme, il demeure qu'elle reste en partie responsable. Dans une lettre adressée à Karl Jasper (4 mars 1951), Arendt écrit :

Or je soupçonne la philosophie de ne pas être tout à fait innocente quant à ce qui nous est donné là. Pas dans le sens naturellement où Hitler pourrait être rapproché de Platon. 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.⁶²

L'erreur de la tradition philosophique aurait été de se refuser à la pluralité humaine⁶³. Rappelons que le totalitarisme est défini « par la destruction de la pluralité des hommes et du politique. »⁶⁴ En effet, à la différence de la figure socratique, le totalitarisme nie à la fois l'appartenance des hommes à une même humanité et la personne comme telle. Plus spécifiquement, c'est grâce à l'idéologie et à la terreur que le régime impose une manière spécifique de penser le monde qui ne laisse aucune place à l'interprétation et à la diversité des opinions. Ainsi, les régimes totalitaires comme le nazisme seraient apparentés aux idéaux platoniciens d'une manière plutôt lointaine.

Bien qu'Arendt utilise judicieusement Platon pour montrer son point de vue, nous constatons qu'elle ne semble pas admirer les intentions de ce dernier. Selon certains commentateurs, tels que Jacques Taminaux et Margaret Canovan, si l'interprétation qu'Arendt fait de Platon est un peu cavalière et imprécise, c'est parce que sa critique ne le vise pas exclusivement. Cette critique

⁶² Correspondances entre Hannah Arendt Karl Jasper, rassemblée et annoté par Lotte Köhler et Hans Saner, « *La philosophie n'est pas tout à fait innocente* », Éditions Payot, 1995.

⁶³ Vallée, p. 45.

⁶⁴ Arendt, ST p. 212 ou Vallée, p. 70.

contient, selon eux, un débat caché entre Heidegger et Arendt. Cette dernière critique Platon tout comme elle critique Heidegger. Selon Jacques Taminiaux dans *La servante de Thrace et le penseur professionnel*, la critique que fait Arendt «de Platon s'avère une mise en cause de Heidegger»⁶⁵. De plus, l'on note que le questionnement d'Arendt face au conflit entre la politique et la philosophie proviendrait du choc de 1933 et de la conversion d'Heidegger au nazisme. Bien qu'elle utilise de nombreux concepts tirés de sa propre philosophie, il s'agirait d'une critique visant Heidegger. Pour elle, l'erreur politique aurait été d'évincer l'essentiel qui renvoie à l'idée selon laquelle chaque homme est cofondateur d'un monde commun⁶⁶. À la lumière de l'interprétation que se fait Arendt de la tradition philosophique et de Platon, nous verrons dans le prochain chapitre les raisons pour lesquelles Socrate incarne pour elle l'exemple à suivre.

⁶⁵ Taminiaux, p. 227.

⁶⁶ Vallée, p. 67.

CHAPITRE II

LES TROIS PORTRAITS DE LA FIGURE SOCRATIQUE

En faisant appel à la figure de Socrate, Arendt suit la piste d'une philosophie socratique, au sens d'une conception de la vérité liée à une conception positive de la *doxa* qui avait un enjeu politique, et qui a été recouvert par la tradition⁶⁷.

À travers nos différentes lectures des écrits d'Hannah Arendt, ainsi que par la lecture de certains de ses commentateurs, nous pouvons faire ressortir trois différents portraits de la figure de Socrate. Bien que ce dernier ait accompagné un bon nombre de ses ouvrages, ces différents portraits n'ont pas été clairement identifiés par Arendt. Notre interprétation tire principalement ses sources du chapitre III de *La vie de l'esprit*, de l'ensemble des *Considérations morales* et de la conception que se fait Catherine Vallée de Socrate dans *Hannah Arendt : Socrate et la question du totalitarisme*. Les trois portraits de la figure socratique que nous analyserons dans le présent chapitre sont les suivants : le penseur de la pluralité, le penseur moral ainsi que le penseur critique.

2.1 Socrate penseur de la pluralité

Comme nous l'avons mentionné précédemment, Platon a fait une distinction bien nette entre la vie contemplative et la vie active, dévaluant cette dernière et la plaçant au service de la première. Pour sa part, Arendt cherche à réévaluer l'importance de la vie active à l'aide de la figure socratique. En effet, selon elle, Socrate aurait une conception juste de ce qu'est la politique. Arendt voit dans la méthode de la maïeutique socratique la réalisation d'une activité

⁶⁷ Genel, p. 137.

politique réconciliant la philosophie et la politique essentielle au maintien de la pluralité et du monde commun. Pour Arendt, Socrate incarne le penseur dans le monde à l'opposé des philosophes traditionnels. À priori, cette position peut sembler étrange puisque comme nous le savons, Socrate n'entretenait pas de bonnes relations avec le pouvoir et il était reconnu pour se distancer des affaires publiques. À cet effet, dans l'*Apologie* (31c-32d), Socrate affirme qu'il n'est pas un homme qui s'occupe des affaires de la cité :

Une chose toutefois pourra sembler étrange : alors que, bien sûr, je prodigue à tout vent mes conseils en privé et que je me mêle des affaires de tout le monde, je n'ai pas l'audace de m'occuper des affaires publiques et de monter à la tribune de l'Assemblée du peuple, dont vous êtes les membres, pour donner des conseils à la cité. (31c)

Subséquent, Socrate nous fait part de l'attitude qu'il adopte envers le pouvoir. Par exemple, sous le régime démocratique, Socrate n'a pas hésité à désobéir aux lois de la cité lors du procès des stratèges de la bataille des Arignuses. Puis, sous le régime oligarchique, Socrate a refusé de ramener Léon de Salamine pour qu'il soit exécuté. (*Apologie* 32c-e) L'on observe que peu importe le régime en place, son attitude envers le pouvoir pourrait exprimer le rôle de la voix démonique qui ne cessait de l'accompagner dans son quotidien. Même si Socrate ne s'est jamais laissé convaincre d'agir contre la justice par personne (33a), ce qui semblait important pour lui ce n'était pas de se soumettre aux lois, mais de s'assurer de ne jamais commettre des actions injustes ou impies. Malgré cela, dans le *Gorgias*, il semble que Socrate présente une différente position lorsque ce dernier affirme la chose suivante : « Je pense que je suis l'un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui s'intéresse à ce qu'est vraiment l'art politique et que, de mes contemporains, je suis seul à faire de la politique. » (521b-e) Si cet énoncé semble contredire ce que Socrate avait déclaré plus haut et que l'on retrouve dans un autre ouvrage, cette contradiction n'est que formelle. La préoccupation essentielle de Socrate vise l'amélioration de la vie des

citoyens. À ce titre, elle est fondamentalement politique. C'est précisément cette manière de concevoir la politique qui intéresse Arendt puisque cela se rapproche davantage de sa propre conception de la politique.

Selon elle, il existerait une distinction particulière entre ce que l'on considère, de manière générale, comme étant la politique et qui se différencie de sa propre définition. Pour elle, l'essence de la politique est la pluralité et son sens est la liberté : « [...] il y a ainsi politique quand nous partageons le monde avec d'autres qui sont différents, quand nous débattons et agissons avec eux. Faire de la politique, c'est faire l'expérience de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents ». ⁶⁸ La politique existe dans un contexte où il y a un espace pour le dialogue et où chacun peut participer avec ses pairs à la discussion.

Arendt reste consciente que cette vision de la politique est très ancienne et nous paraît étrange aujourd'hui puisque comme nous le verrons, la question que plusieurs se posent n'est plus de savoir ce qu'est le sens de la politique, mais plutôt s'il en possède toujours un. L'expérience contemporaine de la politique telle que nous la connaissons a provoqué de grands malheurs. Pour Arendt ⁶⁹, cette distinction quant à la notion de politique serait liée à deux événements marquants de notre époque. D'abord, il y a eu la naissance des régimes totalitaires qui prétendent politiser l'intégralité de l'existence humaine en éliminant toute forme de liberté et qui auraient amené les individus à se questionner sur la possibilité d'une cohabitation réelle entre la politique et la liberté. Ensuite, il y a eu le développement des méthodes modernes d'anéantissement de

⁶⁸ Arendt, QQP p. 31, ou Vallée, p. 21.

⁶⁹ Arendt, QQP p. 183.

l'humanité. Il va sans dire que ces deux événements majeurs auraient amené le commun des mortels vers une nouvelle réalité : celle voulant que la politique ne possède plus de sens.

Pour Arendt, la seule manière de redonner un sens à la politique serait de faire appel aux miracles⁷⁰ qui permettent aux individus d'entamer un processus vers la liberté. Toutefois, lorsqu'elle discute du miracle, Arendt ne fait aucunement référence à la religion. Selon elle, le miracle est plutôt tout ce qui provient de l'existence réelle et réfère à la naissance de chaque chose qui permet à leur tour un nouveau commencement. Ce phénomène du commencement résulte du miracle puisqu'il fait partie des « improbabilités infinies ». Dans les affaires humaines, l'homme en tant que commencement de quelque chose a aussi la possibilité de faire lui-même des miracles et c'est par l'action qu'il y arrive en entamant quelque chose ou en prenant une initiative. Ainsi, selon Arendt, redonner un sens à la politique par la liberté reste possible grâce au pouvoir que possèdent les individus de commencer quelque chose. La liberté est donc synonyme de commencement. L'« *arkhein* » en grec signifie commencer et commander, et donc, être libre. L'« *agare* » en latin signifie mettre en marche quelque chose, et donc, déclencher un processus⁷¹. Ainsi, si la signification de la politique est la liberté, les miracles ne se trouvent donc jamais hors du politique.

C'est précisément l'incarnation de ce type de politique que Socrate préconise et c'est par la pratique de la dialectique qu'il le fait. En effet, en interrogeant les hommes, en leur permettant d'exprimer leurs points de vue qui sont tous différents et d'en débattre, Socrate n'impose aucune doctrine ni vérité. Il laisse place à « la pluralité humaine ». La notion de pluralité deviendra un concept clé de la philosophie d'Arendt. Selon elle, c'est la pluralité qui permet aux hommes de

⁷⁰ Arendt, QQP p. 187.

⁷¹ Arendt, QQP p. 190.

manifester qui ils sont par la parole et l'action, et c'est ce qui leur donne la capacité d'initier quelque chose parce qu'ils sont eux-mêmes des commencements.⁷²

Ce n'est pas le contact entre plusieurs hommes au singulier qui constitue la pluralité humaine, mais plutôt le « nous », c'est-à-dire le fait que nous sommes plusieurs à pouvoir dialoguer tous ensemble et non singulièrement. De cette manière, notre réalité subjective est nécessairement liée et influencée par les autres. C'est par la reconnaissance d'autrui que l'on développe et que l'on confirme notre connaissance du monde. Sans le dialogue avec les autres, nous perdons tous nos repères. Ce n'est pas l'homme au singulier, mais plutôt un ensemble d'individus qui peuplent notre monde. Elle explique que la pluralité est la loi de la terre puisqu'elle possède un double caractère ; elle correspond à la fois à l'égalité des hommes et à leur distinction singulière⁷³. Bien que cela puisse sembler paradoxal, il s'agit de la pluralité d'êtres uniques plutôt que d'une multiplicité d'exemples semblables de l'homme⁷⁴. Dans son livre *Qu'est-ce que la politique ?*, Arendt écrit « [q]u'il ne peut y avoir d'homme au sens propre que là où il y a du monde, et il ne peut y avoir du monde au sens propre que là où la pluralité du genre humain ne se réduit pas à la simple multiplication d'exemplaires d'une espèce »⁷⁵. En ce sens, la pluralité est essentielle et constitue une condition fondamentale de l'homme. Elle est la condition de l'action humaine parce que tous les hommes sont humains, mais jamais identiques l'un à l'autre⁷⁶.

En valorisant la pluralité humaine, Socrate donne un sens à la communauté. Pour Arendt, c'est ce qui correspond au monde commun et c'est dans *La condition de l'homme moderne* qu'elle développe son concept de monde commun. Selon elle, le monde est constitué d'individus à part

⁷² Arendt, QQP p. 205.

⁷³ Arendt, VE1 p. 34 ou Amiel, p. 51.

⁷⁴ Arendt, CHM p. 232.

⁷⁵ Arendt, QQP p. 113.

⁷⁶ Arendt, CDM p. 43.

entière qui possèdent tous des opinions, une parole et des gestes qu'ils divulgueront sur la place publique. Le monde est partagé entre tous ces êtres uniques et ne tend pas à disparaître, contrairement aux hommes qui naissent et finissent par mourir. Arendt explique que le monde est :

Ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant. Il transcende notre vie aussi bien dans le passé que dans l'avenir ; il était là avant nous, il survivra au bref séjour que nous y faisons. Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous.⁷⁷

Le concept de monde, selon Arendt, est donc intimement lié au concept de naissance. Quand l'homme naît, il entre dans le monde. Il entre dans un monde qui est formé d'artéfacts, d'objets et d'autres hommes. C'est par la naissance perpétuelle des hommes que l'immortalité peut se réaliser. Toutefois, ce monde des apparences est continuellement fragilisé. En effet, dans un contexte comme celui du totalitarisme, ce dernier vise la mise à mort de ce monde commun en mutilant la réalité. En ce sens, une société non totalitaire n'est possible que si l'on préserve l'espace public où les hommes peuvent prendre leur place en tant qu'individu et en tant que groupe.

Avant d'expliquer en quoi Socrate incarne le citoyen-penseur dans la cité, il est essentiel de définir sa dialectique pour déterminer sa dimension politique. Comme nous l'avons vu dans le précédent chapitre, la particularité de la *polis* d'avant Platon est la distinction entre le domaine public et le domaine privé ainsi que l'importance de la parole et de l'action dans la sphère publique. La parole a pris la forme du *peithein*, c'est-à-dire de la persuasion que l'on peut comparer à l'art oratoire ou à la rhétorique. Bien que la dialectique et la rhétorique aient en

⁷⁷ Arendt, CHM p. 95.

commun la mise en scène de deux positions opposées, leurs techniques diffèrent sur plusieurs points. Comme son nom l'indique, la dialectique est intimement liée au dialogue. Malgré cela, ce ne sont pas tous les types de dialogue qui procèdent de la dialectique. La dialectique obéit à des règles bien précises. En effet, contrairement à la rhétorique qui fait alterner de longs discours, la dialectique implique un échange par succession de questions-réponses brèves. De plus, elle se distingue de la rhétorique par le fait qu'au lieu de s'adresser à des tiers (les citoyens réunis à l'assemblée, le jury lors d'un procès) qu'elle cherche à convaincre par tous les moyens, elle ne s'intéresse qu'aux deux interlocuteurs en présence. L'objectif de la dialectique est l'interaction entre deux ou plusieurs individus dans le but d'atteindre un accord commun sur la question posée.

Malgré cela, la particularité de la méthode dialectique de Socrate est le fait qu'elle ne s'exerce pas toujours dans l'intimité de la maisonnée, mais en grande partie dans des lieux publics tels que l'agora, les gymnases et les palestres⁷⁸. C'est précisément ce qui la rend politique. En Grèce ancienne, les gymnases et les palestres étaient des lieux d'éducation et de vie intellectuelle⁷⁹, ce qui en fait un cadre désigné par excellence⁸⁰ pour des entretiens philosophiques. De plus, contrairement au dialogue ordinaire, le dialogue socratique ne vise pas que deux interlocuteurs comme c'est le cas du duel. Il s'inscrit plutôt dans la pluralité par le fait qu'il y a toujours des spectateurs présents dans les dialogues et qui ont toujours la possibilité d'intervenir dans les discussions. Par exemple, dans le *Banquet*, qui est constitué principalement d'une longue série de

⁷⁸ Cf. Xénophon, *Mém.* I 1,10 ; Platon, *Euthyd.* 271a ; *Banq.* 223d ; *Lysis* 203a et *Euthyp.* 2a.

⁷⁹ Cf. J. Delorme, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacré à l'éducation en Grèce*, Paris, 1960, en particulier chap. XI : « Le gymnase, institution intellectuelle », p. 31336. Cf. aussi *Lysis* 204a et la n. 8.

⁸⁰ Platon, *Charmide Lysis, Traduction inédite, introduction et notes* par Louis-André Dorion, Éditions Flammarion, 2004 p. 32.

discours portant sur la nature et les qualités de l'amour, chaque interlocuteur donne à son tour son opinion sur le sujet.

Ainsi, l'objectif de la dialectique socratique est de chercher la vérité sur laquelle chacun s'accorde à travers les diverses *doxai* et visions du monde. Pour appuyer cette affirmation, Arendt interprète la célèbre formule « je sais que je ne sais pas » de Socrate comme voulant dire que je sais que je n'ai pas la vérité pour chacun. Je ne peux pas connaître la vérité de l'autre si ce n'est qu'en l'interrogeant et en apprenant sa *doxa*, ce qui lui a été révélé à lui, à la différence de tous les autres. »⁸¹ La technique de Socrate ne vient donc pas détruire la *doxa* si mal vue par la tradition philosophique à partir de Platon, mais fait plutôt surgir la vérité à l'intérieur de l'opinion. Il s'agit d'une activité politique. En effet, en dialoguant, Socrate permet aux hommes d'accéder à leur propre vérité et les invite à faire l'épreuve commune, c'est-à-dire à faire passer un examen critique à leurs opinions. Pour lui, la vérité est commune et n'appartient pas à un seul cercle de philosophes, mais à la cité entière. Il s'agit d'une vérité non figée appartenant au domaine de l'opinion. Mais qu'est-ce que l'opinion pour Socrate ? La *doxa* ou opinion, est ce qui apparaît à l'homme, c'est-à-dire au monde. La *doxa* correspond à la vision que l'homme s'en fait puisque le monde s'ouvre différemment à chacun. Ce qui reste commun, toutefois, c'est qu'il s'agit du même monde⁸². C'est donc dans l'opinion que le monde commun peut apparaître. En ce sens, c'est dans le dialogue qui fait discuter les différentes *doxai* que la communauté humaine et la vérité qui nous unit peuvent apparaître.

En somme, par cette démarche, Socrate nous apprend plusieurs choses sur le dialogue comme activité politique par excellence puisqu'il favorise la pluralité et le maintien du monde commun.

⁸¹ Arendt, PP Traduction de Françoise Collin, p. 89-90.

⁸² Arendt, PP p. 87.

Dans un premier temps, la méthode de Socrate permet aux hommes de voir le monde du point de vue de l'autre. Comme le dit Arendt dans son article *Philosophie et politique*, « ce qui arrive le plus évidemment avec la maïeutique, c'est que chacun est obligé de rendre manifeste la vérité qui habite son opinion, l'autre peut ainsi comprendre comment et quelle articulation spécifique le monde commun apparaît à l'autre qui est à jamais inégal et différent. »⁸³ D'autre part, le dialogue permet la liberté politique. En effet, ce que cherche Socrate n'est pas de permettre aux hommes de donner chacun à leur tour leurs opinions qui resteront fixées dans le temps. Au contraire, il vise à initier un mouvement qui permet à la discussion d'adopter plusieurs points de vue qui varient au fur et à mesure que la discussion se poursuit. Ensuite, Socrate, en discutant avec tout le monde⁸⁴, invite à l'égalité entre les hommes. De plus, comme le débat ne se fait pas uniquement dans la sphère privée de la maisonnée, mais bien dans des lieux publics chacun a la possibilité de dire qui il est et d'apparaître en public. Finalement, Socrate semble avoir cru que la fonction politique du philosophe était d'aider à fonder cette forme de monde commun bâti sur la compréhension de l'amitié⁸⁵. C'est grâce au dialogue que l'amitié civique est possible. Il s'agit de la disposition à partager le monde avec autrui. Cette joie est supérieure à la procession de la vérité qui évince tout dialogue possible.

Il est certain que plusieurs des affirmations d'Arendt sont discutables. Par exemple, dans plusieurs des dialogues de Platon, qu'il s'agisse des dialogues de jeunesse ou de maturité, la discussion ne se déroule pas dans des lieux publics. Elle se passe plutôt dans des maisons privées, comme c'est le cas du *Gorgias* où les interlocuteurs discutent dans la demeure de Calliclès. De plus, il est aussi discutabile de penser que, comme l'affirme Vlastos et Arendt, Socrate adopte une

⁸³ Arendt, PP p. 89.

⁸⁴ Arendt, VE p. 236.

⁸⁵ Arendt, PP p. 88-89.

vision populiste de la philosophie. À de nombreuses reprises, Socrate fait preuve d'élitisme et ne discute pas avec tout le monde. Par exemple, dans le *Théétète*, dialogue de la période intermédiaire, selon Vlastos, Socrate affirme dans le même sens, que son « démon » lui interdit parfois de s'entretenir avec certains jeunes gens. Un autre exemple qui prouve que Socrate ne s'entretient pas avec tout le monde est le fait qu'il ne s'entretient que rarement avec des femmes. L'une des rares exceptions est sa rencontre avec la prêtresse Diotime dans le *Banquet*. Ainsi, nous pourrions certainement adresser de nombreuses critiques à Arendt en ce qui a trait à sa manière d'interpréter le personnage de Socrate, mais nous sommes d'avis qu'il faut plutôt garder en tête sa propre méthodologie et comprendre qu'elle ne cherche pas à recréer le personnage historique de Socrate, mais bien créer un « idéal-type ».

2.2 Socrate : le penseur moral et le « deux-en-un »

Dans cette section, il sera question de discuter de quelle manière la figure socratique incarne le portrait du penseur moral. C'est par la découverte du « deux-en-un », un concept élaboré par Arendt dans *La vie de l'esprit*⁸⁶ et dans *Les considérations morales*⁸⁷, que Socrate le fait. Par définition, le « deux-en-un » signifie être accompagné de soi-même. Il définit la pensée comme un dialogue silencieux où l'important est de trouver une harmonie avec soi⁸⁸. Le « deux-en un » socratique représente aux yeux d'Arendt, le modèle du dialogue intérieur de la pensée. Nous reviendrons sur cette notion un peu plus loin.

⁸⁶ Arendt, VE p. 235-252.

⁸⁷ Arendt, CM p. 79.

⁸⁸ Cochereau, p. 189.

Bien que Socrate ne soit pas l'inventeur d'une morale particulière, il propose des affirmations morales fondamentales qui méritent qu'on leur porte attention, car elles seraient le fondement de la morale séculière. La particularité de Socrate est d'aborder les problèmes moraux d'une manière radicalement différente de celle de la religion, de la multitude et de celle de Platon. Ce dernier avait compris qu'en matière de morale, les hommes ne s'entendent pas naturellement et leur avis sur le sujet est continuellement en changement. C'est ce qu'illustre la *République*. Pour Platon, l'homme du commun n'a pas une idée innée de ce qu'est le bien, et il n'y a que certaines âmes qui sont à même de connaître ce que c'est. C'est aux philosophes, qui ont contemplé le bien par l'intermédiaire des Formes intelligibles, que revient la tâche de l'imposer aux hommes. C'est entre autres par le mythe que cela est possible. Comme le *logos* ne permet pas aux philosophes de convaincre la multitude, il faut passer par le mythe. Il s'agit d'une alternative à une argumentation raisonnée. Par exemple, le mythe de l'Île des Bienheureux, que l'on retrouve dans le *Gorgias* (523a-527e), a comme fonction de convaincre les hommes d'adopter un certain style de vie. À cela s'ajoute le devoir d'imposer des lois et des conventions qui font la distinction entre le bien et le mal.

Dans une lettre qu'Arendt adresse à son amie Mary McCarthy, elle lui pose la question suivante : pourquoi est-ce que je ne dois pas tuer ma mère si j'en ai envie ? Arendt affirme qu'il y a trois manières de répondre à cette question. La première est de nature religieuse. Ce qui justifie de ne pas tuer sa mère relèverait de la peur de l'enfer et de la damnation éternelle. La deuxième réponse serait la réponse courante, soit celle qui suggère que tu ne dois pas tuer pour ne pas être tué à ton tour. La réponse de Socrate propose une autre manière d'aborder la morale. En effet, il pencherait du côté de la troisième alternative : je ne dois pas tuer ma mère puisque je dois vivre avec moi-même et que je suis la seule personne dont je ne pourrai jamais me séparer. Je devrai supporter

éternellement ma compagnie. Je ne veux pas devenir un assassin et je ne veux pas passer ma vie en compagnie d'un assassin⁸⁹.

La réponse de Socrate découle de deux affirmations célèbres dont Arendt ne cesse de citer les passages, notamment dans *La vie de l'esprit*⁹⁰, *Les considérations morales*⁹¹ et *Du mensonge à la violence*⁹². La première de ces affirmations est à l'effet que de « [c]ommettre l'injustice est pire que la subir, et j'aimerais mieux quant à moi la subir que la commettre. » (*Gorgias*, 469c, 489a). Quant à la seconde, il s'agit de l'affirmation suivante : « mieux vaudrait me servir d'un lyre dissonante et mal accordée, diriger un cœur mal réglé, ou me trouver en désaccord ou en opposition avec tout le monde que de l'être avec moi-même, étant un, et de me contredire. » (*Gorgias*, 482b-c)

Les deux propositions morales se trouvent dans le *Gorgias*, un dialogue qui porte principalement sur la rhétorique, où sont opposées la position de la multitude et celle du philosophe. En effet, d'un côté, il y a Socrate, qui est d'avis que de « commettre l'injustice est pire que de la subir ». (*Gorgias* 469c, 489a) De l'autre côté, il y a Calliclès, pour qui « l'homme qui se trouve dans la situation de devoir subir l'injustice n'est pas un homme, c'est un esclave, pour qui mourir est mieux que vivre [...] » (*Gorgias* 483b)

Le fondement de la proposition de Socrate provient de sa deuxième proposition morale voulant que « mieux vaudrait me servir d'une lyre dissonante et mal accordée, diriger un chœur mal réglé ou me trouver en désaccord ou en opposition avec tout le monde que de l'être avec moi-même tout seul et me contredire. » (*Gorgias*, 482 b-c) À cela répond Calliclès : « Socrate tu m'as l'air

⁸⁹ Arendt, LMC p. 57.

⁹⁰ Arendt, VE p. 236-237.

⁹¹ Arendt, CM p. 71-72.

⁹² Arendt, DV p. 64-65.

d'un jeune chien fou, tu parles comme si tu étais en train de haranguer le peuple entier. » (*Gorgias*, 482d) Que signifient ces deux affirmations ? Dans les deux cas, bien que l'on puisse croire que la première affirmation correspond à un discours moralisateur, et que la seconde est paradoxale, les réponses fournies par Socrate proviennent du fait qu'il a effectué une expérience de pensée avant de répondre.

En effet, dans la première affirmation, Socrate s'oppose au discours qui a le plus de sens pour la majorité des gens, soit le discours commun. Socrate explique que pour la plupart des gens, tels que Polos dans le *Gorgias*, si les hommes ne commettent pas le mal, c'est parce qu'ils risquent la punition. De la même manière, cette affirmation est théorisée par Glaucon dans la *République* quand il présente la thèse de l'immoraliste Thrasymaque : « [...] personne n'est juste volontairement, on est juste seulement par contrainte. » (*République* II 360 c). Ainsi, la majorité des gens s'accordent pour dire que commettre l'injustice est profitable, et même plus profitable que de la subir.

C'est précisément ce qui est illustré dans la fable de l'anneau de Gygès, telle qu'elle est rapportée par Glaucon au livre II de la *République*. Selon la fable, Gygès découvre qu'il peut devenir invisible en tournant vers l'intérieur de sa main le chaton d'une bague qu'il a trouvée par un heureux hasard durant un orage. Une fois ce pouvoir découvert, il s'arrange pour faire partie des messagers envoyés au palais royal. Grâce à cette invisibilité, il entre au palais où il séduit la reine, complotte avec elle et assassine le roi pour s'emparer du pouvoir. Puisqu'il possède cette arme redoutable, rien ne peut lui résister. Cette fable pose la question suivante : quelles sont les motivations de la moralité ? Pour la majorité des gens, il s'agirait de contraintes établies par les conventions. Pour Socrate, la morale doit être fondée sur l'expérience de la pensée. Pour bien comprendre cette affirmation, il est essentiel de faire la distinction entre le savoir et la pensée. Le

savoir peut être en partie comblé même si la soif de savoir demeure inapaisée face à l'immensité de tout ce qui est à connaître. Il demeure que le savoir concerne des questions auxquelles il est possible de trouver une vérité irréfutable, comme c'est le cas des mathématiques ou des sciences. De son côté, la pensée concerne les questions métaphysiques et la quête de signification, mais non la connaissance. La pensée n'apporte pas le savoir, comme le font les sciences, ni la sagesse pratique. La pensée ne nous donne pas directement le pouvoir d'agir. Elle ne nous permet pas non plus de résoudre les énigmes de l'univers. La pensée a plutôt comme rôle d'interroger la signification ou le sens des choses. De cette manière, affirmer que la morale soit fondée sur le savoir reviendrait à dire que le concept de moralité reprend son sens original qui renvoie aux usages et aux habitudes⁹³, à un ensemble de *mores*, d'us, de coutumes interchangeables et qui ne sont pas fondé sur la notion du bien et du mal. Pour le Socrate d'Arendt, la conduite morale repose sur l'accord que l'individu possède avec lui-même, soit, par le fait de réfléchir à la signification de ses actions.

Ce qui devient plus évident ici, c'est que le « je » dont parle Socrate n'est pas celui de Calliclès. Ce n'est pas la mauvaise action commise qui implique le « je » comme citoyen. Il s'agit d'une affaire beaucoup plus personnelle, puisqu'il s'agit d'une expérience de pensée qui a subi l'examen critique. Lorsque Socrate affirme qu'il est préférable de subir plutôt que de commettre l'injustice, il entend par là, pour celui qui pense. Il se positionne donc du point de vue de l'expérience subjective de la pensée. Comme le mentionne Arendt, « [c]e n'est pas le citoyen qui parle ici de la bouche de Socrate, car le citoyen est censé se préoccuper davantage du monde que de lui-même ; c'est l'homme qui se consacre avant tout à la pensée. »⁹⁴

⁹³ Arendt, RJ p. 94

⁹⁴ Arendt, VE p.238.

Pour ce qui est de la deuxième affirmation, elle provient de sa découverte du « deux-en-un ». Celle-ci peut sembler paradoxale puisque Socrate se dit « un » et à la fois en harmonie avec lui-même. Il est intéressant de voir dans la deuxième affirmation de Socrate l'utilisation des termes musicaux, puisque l'harmonie implique plusieurs instruments. Le « moi » de Socrate est donc un et deux à la fois. Pour lui, il y a l'être pensant et l'homme qui apparaît aux yeux des autres, de l'extérieur. C'est dans la relation entre le moi pensant et l'extérieur que l'unité de Socrate se révèle. En effet, pour Arendt, le transfert qui s'effectue ici est celui de l'expérience du moi pensant aux choses elles-mêmes.

Dans le *Théétète*, Platon appelle Socrate à expliquer le « deux-en-un » de la manière suivante :

Une discussion que l'âme elle-même poursuit tout au long avec elle-même à propos des choses qu'il lui arrive d'examiner. C'est en homme qui ne sait pas, il est vrai, que je te donne cette explication. Car voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que de 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. De sorte que moi, avoir des opinions, j'appelle cela parler, et que l'opinion, je l'appelle un langage, prononcé, non pas bien sûr à l'intention d'autrui ni par la voix, mais en silence à soi-même. (189 e)

Pour Arendt, l'expérience de la solitude commence avec le fait d'être avec soi-même en expérience de pensée. Il s'agit d'entretenir une amitié entre les deux interlocuteurs. Arendt explique dans *La vie de l'esprit* :

Rien ne montre plus clairement que l'homme existe essentiellement dans la dimension plurielle que le fait que sa solitude actualise, au cours de la pensée, la simple conscience qu'il a de lui-même [...] en une dualité. C'est cette dualité de moi face à moi-même qui fait de la pensée une activité véritable, dans laquelle je

suis à la fois celui qui pose la question et celui qui y répond.⁹⁵

À l'opposé, pour Arendt, la désolation est l'absence de dialogue avec soi-même. Il est le résultat d'un individu incapable du « deux-en-un », c'est-à-dire de pluralité ou de rapport avec soi-même. L'homme est ainsi incapable de se tenir en sa propre compagnie. Dans *La vie de l'esprit*⁹⁶ et dans *Les considérations morales*⁹⁷, Arendt donne l'exemple d'Hippias dans l'*Hippias majeur* de Platon⁹⁸. À l'aide de ce dialogue platonicien, Arendt tente d'apporter un témoignage authentique sur Socrate en éclaircissant la nature de l'obligation qui est ici faite au penseur. Vers la fin de l'entretien, les interlocuteurs doivent retourner chez eux. C'est alors que Socrate dit à Hippias :

Ah, mon cher Hippias, heureux que tu es ! Car tu sais quelles sont les conduites à adopter et tu les as toi-même adoptées, dis-tu. Mais moi, il semble qu'un sort démoniaque me retienne [...] ayant été persuadé par vous, je dis comme vous [...] je n'entends alors que des insultes, venant aussi bien de la part des autres qui sont ici et de cet homme qui ne cesse de me réfuter. Car cet homme, qui se trouve être mon proche parent vit dans la même maison que moi, et dès lors que je rentre chez moi et qu'il m'entend parler de la sorte, il me demande si je n'ai pas honte d'avoir l'audace de discuter de ces belles conduites alors que j'ai été si manifestement réfuté [...] et que je ne sais même pas de quoi je parle. (*Hippias Majeur*, 304 c-e)

Cette métaphore de l'âme explique que quand Socrate rentre chez lui, c'est-à-dire quand il pénètre dans son âme, il n'est pas seul. Il est avec lui-même, et il dialogue. En revenant sur les opinions d'Hippias, Socrate se demande s'il n'a pas honte de dissenter sur la beauté des différentes manières de vivre, quand manifestement il est ignorant concernant la nature de cette beauté dont il disserte. Contrairement à Socrate, qui vit avec lui-même et qui réfléchit avant de parler, quand Hippias rentre chez lui, il demeure un. En effet, bien qu'il vive seul, il ne cherche pas à passer sa vie en sa propre compagnie. Il n'a jamais eu l'habitude d'actualiser son « deux-en-un ».

⁹⁵ Arendt, VE p. 242.

⁹⁶ Arendt, VE p. 246.

⁹⁷ Arendt, CM p. 80-81.

⁹⁸ Arendt, VE p. 246, Arendt, CM p. 81.

Un autre exemple qu'Arendt donne est celui du personnage de Richard III de Shakespeare. Dans l'œuvre de Shakespeare, on raconte qu'après avoir commis de nombreux crimes, Richard III se dit à lui-même :

Comment ! Est-ce que j'ai peur de moi-même ? Il n'y a que moi ici ! Richard aime Richard, et je suis bien moi. Est-ce qu'il y a un assassin ici ? Non... Si moi ! Alors fuyons... quoi ! Me fuir moi-même ?... Bonne raison ! Pourquoi ? De peur que je ne me châtie moi-même ? Oh non hélas ! Je m'exécerais bien plutôt moi-même pour les exécrales actions commises par moi-même. Je suis un scélérat...⁹⁹

Richard III à l'opposé d'Hippias prend conscience de ses actes et dialogue avec lui-même sur la nature de ses gestes. Il n'est donc pas si éloigné de l'homme bon puisqu'il exerce une expérience de pensée¹⁰⁰. Pour Katia Genel, il faut entendre cette référence au dialogue intérieur en un sens littéral :

La pensée comme activité peut apparaître en toute circonstance; elle est présente quand, ayant aperçu un incident survenu dans la rue ayant été impliqué dans une situation, je commence à considérer ce qui est arrivé, me le racontant comme une sorte d'histoire, la préparant ainsi pour la communiquer ensuite à d'autres, et ainsi de suite.¹⁰¹

La pensée est donc ce qui nous permet d'éviter le mal dans le sens qu'elle évoque le souvenir qui permet le repentir, c'est-à-dire le retour sur les événements passés. Cette pensée repose sur le fait que l'individu possède une personnalité. C'est à l'intérieur de cette dernière que s'ancre le dialogue qui garantit contre le mal. C'est cet ancrage qui permet le jugement. Malheureusement, une des caractéristiques du système totalitaire est de rendre les hommes superflus, dépourvus de personnalité et de rapport avec le monde. Étienne Tassin soutient, dans son livre *Le trésor perdu*,

⁹⁹ Arendt, CM p. 80 ou VE, *Richard III*, Tradition de François-Victor Hugo, Gf, Paris 1964.

¹⁰⁰ Arendt, QMP p. 763.

¹⁰¹ Genel, p. 197.

qu'il s'agit d'une destruction de la personne humaine et d'une désolation du monde humain¹⁰². Ainsi, pour Socrate, l'homme qui n'a jamais eu la chance de développer son « deux-en-un », c'est-à-dire son discours intérieur, ne fera que suivre les ordres par habitude qui lui sont commandés. Arendt soutient : « La triste vérité est que le mal est pour la plupart du temps, le fait de gens qui n'ont jamais pu se décider à être bons ou méchants, à accomplir ou non le mal. »¹⁰³

2.3 Socrate et le rôle de la pensée

Dans le chapitre III de *La vie de l'esprit*, Arendt tente de répondre à la question « Qu'est-ce qui nous fait penser ? » Elle explique que la seule manière qu'elle peut concevoir d'envisager la question est de se mettre en quête d'un modèle qui suit l'exemple d'un penseur non professionnel en qui se fondent deux passions apparemment contradictoires, c'est-à-dire la pensée et l'action¹⁰⁴. C'est donc encore une fois de plus du côté de Socrate que nous nous tournons. Socrate représente un « type-idéal » de la pensée qui prépare l'esprit pour le jugement, à savoir une pensée critique.

Le concept de jugement est essentiel dans la pensée d'Arendt. Pour elle, juger c'est se prononcer au nom de tous et pourtant en son propre nom en se mettant à la place de l'autre. C'est une particularité dont on accepte de faire l'épreuve à ses risques et périls¹⁰⁵. Juger c'est être en mesure de faire la distinction entre le bien et le mal, le laid et le beau le fictif et la réalité pour soi et le penser pour le monde. Pour Arendt, c'est par l'exercice que l'homme apprend à juger. Il s'agit d'appliquer la maxime de la « pensée élargie » qu'elle reprend chez Kant au paragraphe 40 de la *Critique de la faculté de juger*. Par définition, le concept de « pensée élargie » consiste à

¹⁰² Tassin, p. 168.

¹⁰³ Arendt, RJ p. 236.

¹⁰⁴ Arendt, VE p. 222.

¹⁰⁵ Amiel, p. 26.

entrer à l'aide de son imagination et « penser à la place de tout être humain. »¹⁰⁶ Il ne s'agit pas de faire appel au point de vue des autres réels d'une communauté déterminée et donc soumise aux intérêts empiriques, mais comme l'affirme Kant, de penser notre jugement à l'aide de la raison humaine tout entière.

Arendt écrit dans *Juger* :

Le penser critique qui est une affaire solitaire ne se coupe pas de tous les autres. Il poursuit assurément son chemin dans l'isolement, mais par la force de l'imagination, il rend les autres présents et se meut ainsi dans un espace public potentiel ouvert à tous les points de vue. [...] Penser avec une mentalité élargie, veut dire que l'on exerce son imagination à aller en visite.¹⁰⁷

Pour Arendt, l'exercice du jugement individuel a donc une portée publique et politique. En effet, en apprenant à juger par soi-même, l'homme juge aussi en se référant aux autres et il propose son jugement à la communauté entière.

La particularité de Socrate est d'avoir inventé le concept¹⁰⁸. Ce qui intéresse précisément Arendt, c'est moins cette découverte que la manière dont il l'a fait. Dans les premiers dialogues de Platon qui mettent en scène Socrate, ce dernier traite de concepts tels que la piété, la justice et le bonheur, concepts employés dans la vie courante. Malgré tout, ces concepts inséparables du discours quotidien sont très difficiles à définir, voire impossibles. En effet, quand les hommes tentent de définir ces concepts ou de leur attribuer un sens, rien ne reste en place et tout se met à bouger¹⁰⁹. (*Ménon*, 98a) C'est ce qui explique que la majorité des entretiens se terminent en situation d'aporie.

¹⁰⁶ Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., 40 : le goût est une sorte de *sensus communis* » p. 245.

¹⁰⁷ Arendt, J p. 71.

¹⁰⁸ Arendt, VE p. 224.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

Arendt tente de comprendre ce que Socrate a fait en inventant le concept. Elle donne comme exemple le concept de « maison ». Le terme « maison » est une catégorie générale pour désigner un grand nombre de choses par exemple la hutte, la maison de campagne, le palace d'un roi, etc. Le concept en soi ne renvoie à rien de tangible. Il ne peut pas être perçu par les yeux ni être entendu. Le mot « maison » est une espèce de pensée congelée que l'esprit doit dégeler à chaque fois qu'elle veut retrouver le sens original.¹¹⁰ En ce sens, si l'on reprend l'exemple du concept de « maison », celui-ci ne permet pas d'obtenir une définition précise de l'objet. Il permet cependant de se questionner sur son sens. Comme Socrate n'enseigne rien et ne prétend pas savoir, il se distingue des penseurs professionnels par sa modestie. Il ne prétend pas trouver une définition universelle des concepts comme Platon le souhaitait avec l'introduction des Formes intelligibles, mais bien d'en discuter avec ses pairs sur la place publique. Il ne propose aucun résultat à ses interlocuteurs, mais le mieux qu'il puisse faire, c'est de leur faire partager ses questionnements : « Il semble qu'à la différence des philosophes de profession, il ait ressenti le besoin de s'assurer auprès des autres qu'ils partageaient ses incertitudes — ce qui est bien autre chose que le désir de défricher les énigmes pour en faire démonstration aux autres. »¹¹¹ Le simple fait de parler de piété, de justice, de courage et d'y penser est souvent suffisant pour rendre les gens plus pieux, justes et courageux¹¹². (*Ménon*, 86c)

¹¹⁰ Arendt, VE p. 225.

¹¹¹ Arendt, VE p. 226.

¹¹² Arendt, VE p. 225.

2.3.1 Les comparaisons

Cette manière socratique d'aborder les concepts s'illustre dans les comparaisons qu'Arendt emprunte à Platon dans *La vie de l'esprit*¹¹³. En effet, le travail de Socrate dans la cité en tant que penseur critique et représentant de la pluralité est comparé à la fois à celui d'un taon, d'une raie torpille et d'une sage-femme.

Tout comme le taon, Socrate aiguillonne, c'est-à-dire qu'il stimule les citoyens en les incitant à la réflexion et à l'examen critique. À titre d'exemple, dans *L'apologie de Socrate*, Socrate répond à la question de « comment doit-on vivre ? » Pour lui, l'important n'est pas de vivre, mais de bien vivre (*Criton*, 48b). Pour lui, une vie qui n'a pas été soumise à l'examen est une vie qui ne mérite pas d'être vécue (*Apologie*, 38 a). C'est en ce sens qu'il dit qu'il aime mieux la mort que de ne plus pouvoir exercer son examen critique.

[...] j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous ; jusqu'à mon dernier souffle tant que j'en serai capable, je continuerai de philosopher, c'est-à-dire de vous adresser des recommandations et de faire la leçon à celui d'entre vous qu'en toute occasion je rencontrerais [...] je vais lui poser des questions, je vais le soumettre à examen et je vais chercher à montrer qu'il a tort [...] ma seule affaire est d'aller et de venir pour vous persuader [...] Au regard de cela, si je puis me permettre, Athénien, suivez ou non l'avis d'Anytos, acquittez-moi ou non, mais tenez pour certain que je ne me comporterai pas autrement, dussé-je subir mille morts. (29d-30c)

Le travail ou « la mission » que la divinité a confié à Socrate dans la cité est de réveiller les esprits en posant des questions en sortant les hommes du quotidien.

Ensuite, Socrate est comparé à une torpille. Comme ce poisson, il se paralyse et paralyse à son tour ses interlocuteurs. Dans le *Ménon* de Platon, Ménon compare Socrate à un poisson, la torpille :

¹¹³ Arendt, VE p. 226-227.

Socrate, j'ai entendu dire, avant même de te rencontrer, que tu ne fais rien d'autre que de t'embarrasser toi-même et de mettre les autres dans l'embarras. Et voilà que maintenant, du moins j'ai l'impression que tu me donnes, tu m'ensorcelles, tu me drogues, je suis, c'est bien simple, la proie de tes enchantements, et me voilà en plein d'embarras ! D'ailleurs tu me fais totalement l'effet [...] de ressembler tant par ton aspect extérieur que par le reste, à une raie torpille, ce poisson de mer tout aplati. (80 a)

Pour Arendt, au premier abord, la raie torpille semble être le contraire du taon; « elle paralyse tandis que le taon aiguillonne. »¹¹⁴ Malgré cela, il semble que la comparaison du taon et celle de la torpille ont beaucoup de choses en commun. En effet, ce sont des animaux qui piquent ou qui mordent, ce qui nous renvoie à l'activité de réfutation qu'entreprend Socrate.

Finalement, le travail de Socrate consiste également à faire accoucher les esprits en purgeant les gens de leurs opinions et en leur permettant ainsi de se débarrasser de ce qu'il y a de mauvais en eux. Le rôle de Socrate en tant que sage-femme est de faire enfanter et non d'enfanter puisqu'il n'a rien à enseigner et qu'il se dit ignorant. Il doit donc interroger les hommes et faire émerger d'eux des réponses qui ont subi un examen critique. Dans le *Théétète* de Platon, ce dernier compare Socrate à une sage-femme. Entre autres, Socrate propose un aperçu général de sa méthode et des rapports qu'il entretient avec les sages-femmes :

Or, à mon métier de faire les accouchements, appartiennent toutes les autres choses qui appartiennent aux accoucheuses, mais il en diffère par le fait d'accoucher des hommes, mais non des femmes, et par le fait de veiller sur leurs âmes en train d'enfanter, mais non sur leur corps. (150 c)

L'image de la sage-femme de son côté, est très différente puisqu'on a affaire à un être humain (et non pas à un animal) qui ne mord pas ni ne pique, mais qui permet à l'interlocuteur d'être délivré. L'image de la sage-femme ne renvoie pas à la réfutation, mais plutôt à la maïeutique.

¹¹⁴ Arendt, CM p. 59.

Ce qui intéresse précisément Arendt, c'est que Socrate n'a jamais eu la prétention de connaître. Il n'enseigne rien et il n'a rien écrit. (*Apologie*, 32e-34b) Il se préoccupe davantage de l'utilité de la pensée sans en donner des réponses tranchées. En effet, il n'arrive jamais à une définition, mais à des variantes d'opinions qui ont subi l'examen critique. C'est en poursuivant une discussion sur la définition que la pensée reste active comme dans le vent. On peut certainement établir un lien entre l'image que nous propose Arendt de Socrate et sa propre perception de la philosophie.

Effectivement, Arendt a longtemps refusé le titre de philosophe. Pour elle, le problème des philosophes professionnels réside dans le fait qu'ils se sont détournés des affaires humaines pour se tourner vers l'univers protecteur des Idées. Elle affirme que « [j]amais plus aucune histoire d'intellectuels ne me touchera; je ne veux plus avoir à faire avec cette société. »¹¹⁵ Pour sa part, elle a préféré faire comme Socrate et entrer dans le monde de l'action. Elle explique que « [t]andis que d'autres philosophes s'exercent à scruter l'essence des choses, excellents à décrire les phénomènes, ou s'attachent à fonder les principes de la connaissance, c'est dans la Cité que [la philosophie] sera souveraine. »¹¹⁶ Elle est donc d'avis que l'humanité ne s'acquiert jamais dans la solitude et elle ne résulte jamais non plus d'une œuvre livrée au public. Seul peut y atteindre celui qui expose sa vie et sa personne « aux risques de la vie publique »¹¹⁷. Elle reproche ainsi à de nombreux contemporains d'avoir préféré construire des théories sur Hitler plutôt que de le combattre.

C'est chez Xénophon qu'Arendt a trouvé la métaphore du vent qui explique comment Socrate conçoit l'activité de pensée. Dans les *Mémoires*, Xénophon dit que « [l]es vents eux-mêmes sont invisibles, et pourtant ce qu'ils font est manifeste pour nous et nous ressentons leur

¹¹⁵ Arendt, OTEJ p. 15.

¹¹⁶ Arendt, OTEJ p. 12.

¹¹⁷ *Philosophie Magazine*/Hors série, N 28, p. 24.

approche.»¹¹⁸ La métaphore du vent de la pensée exprime le fait que bien que les pensées soient invisibles, on en ressent les effets. La pensée est comme le vent. À chaque fois que les hommes s'identifient à des signes, des repères, des dogmes, des lois morales, elle les détruit parce qu'elle est éternellement en mouvement. Arendt mentionne dans un passage de *La vie de l'esprit* que « [l]a seule difficulté c'est que ce vent-là, chaque fois qu'il se lève, a pour habitude particulière de réduire à rien ses manifestations antérieures : c'est pourquoi un homme peut aussi bien se comprendre comme un taon que comme une torpille.»¹¹⁹ Ainsi, par ces actions de penseur critique, Socrate a donné une place de choix à la notion de jugement.

En somme, le lien entre la pensée critique et le jugement se comprend de deux manières. Premièrement, l'objectif de la pensée n'est pas le savoir lié à la vérité, mais l'apprentissage du jugement à faire la distinction entre le bien et le mal. Comprendre la figure de Socrate à la manière d'Arendt, c'est rompre avec la manière traditionnelle de comprendre la philosophie comme quête de la vérité. Deuxièmement, la pensée demeure essentielle dans la mesure où elle prépare à juger en particulier. C'est grâce à elle que l'homme est en mesure d'éviter de se conformer et de réfléchir par lui-même. En ce sens, le but de la pensée, pour Arendt, n'est pas la vérité, mais se questionner sur le sens des choses.

¹¹⁸ Xénophon, *Mémoires*, 4.3.14

¹¹⁹ Arendt, VE p. 229.

CONCLUSION

Nous avons vu dans le chapitre I que la tradition politique d'avant Platon se caractérise par une distinction bien nette entre le domaine privé et public. À cette époque, la vie quotidienne est définie par la participation du citoyen aux affaires humaines. La parole ainsi que l'action politique étaient valorisées et mises à l'avant-scène. Avec le procès de Socrate, cette tradition s'est rompue et a laissé place à la nouvelle philosophie politique de Platon. Comme nous l'avons vu, ce dernier a fait valoir la prééminence de la vérité sur l'opinion et de la vie contemplative sur la vie active, créant ainsi une rupture avec le passé. Pour Arendt, « la philosophie traditionnelle à partir de Platon rend hostile à la politique, c'est-à-dire à l'expérience de la mise en commun des paroles et des actes : le philosophe se méfie toujours plus ou moins des initiatives d'un peuple qu'il a tendance à mépriser. »¹²⁰ En ce sens, bien que la philosophie ne soit pas précurseur du totalitarisme, elle aurait tout de même favorisé, à un certain moment, la dévalorisation de la pluralité et du sens commun. C'est probablement pour cette raison qu'Arendt a longtemps refusé de s'attribuer le titre de philosophe.

Dans le chapitre II, nous avons abordé un portrait de la figure de Socrate en le présentant comme un penseur qui préconise la pluralité. En dialoguant, Socrate permet à chacun d'exprimer son opinion et de dévoiler sa vérité.

Par la suite, nous nous sommes tournés du côté de Socrate comme penseur moral. En effet, nous avons vu que par les deux propositions morales de Socrate qui reviennent à plusieurs reprises dans l'œuvre d'Arendt, il redonne un fondement à la notion de moralité. Le « deux-en-un »

¹²⁰ Arendt, J, p. 50.

développé par Socrate permet à l'homme de comprendre qu'il possède un rapport avec lui-même et avec autrui. Toute sa vie, il possédera un témoin intérieur qui guidera ses actions.

Enfin, nous avons abordé la figure socratique comme l'incarnation de « l'activité de penser dans sa réalité ». Par sa manière de faire de la philosophie dans la cité, Socrate aide les hommes à développer leur jugement. Dans *La vie de l'esprit*, lorsque Arendt cherche à savoir si la pensée peut nous aider à éviter le mal, elle pense instantanément à la figure de Socrate et à son utilisation judicieuse de la pensée. Contrairement aux intellectuels et aux penseurs professionnels, son rôle en tant que philosophe a été de permettre aux hommes de développer leur capacité à critiquer, à penser par eux même et à n'imposer aucune vérité particulière. Socrate se situe donc à l'opposé de la tradition philosophique qui se tient en retrait du monde commun et de l'action. Sa pensée est préalable au jugement. Pour toutes ces raisons, la figure socratique reste la voie à suivre pour permettre aux êtres humains de faire la distinction entre le bien et le mal et pour leur permettre de réfléchir à ce qu'ils font.

BIBLIOGRAPHIE

1. Oeuvres de Hannah Arendt

ARENDR, Hannah, *Considérations morales*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 1996.

ARENDR, Hannah, *Eichmann à Jérusalem Rapport sur la banalité du mal*, Éditions Gallimard, 2002.

ARENDR, Hannah, *Idéologie et terreur*, Paris, Éditions Hermann, 2008.

ARENDR, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Éditions Calmann-Lévy, 1983.

ARENDR, Hannah, *La vie de l'esprit, La pensée, Le vouloir*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, 1981.

ARENDR, Hannah, *Les origines du totalitarisme Eichmann à Jérusalem*, Éditions Gallimard, 2012.

ARENDR, Hannah, *Le système totalitaire, Les origines du totalitarisme*, Éditions du Seuil, 1972.

ARENDR, Hannah, Collin Françoise, *Philosophie et politique*. In : Les cahiers du GRIF, n°33, 1986, Hannah Arendt, pp.84-94.

ARENDR, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.

ARENDR, Hannah, *Responsabilité et jugement*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2009.

ARENDR, Hannah, *Vies politiques*, Paris, Éditions Gallimard, 1974.

2. Dialogues de Platon

PLATON, *Gorgias*, Paris, Éditions Flammarion, 1987.

PLATON, *Ménon*, Paris, Éditions Flammarion, 1993.

PLATON, *Apologie de Socrate, Criton*, Paris, Éditions Flammarion, 2005.

PLATON, *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Éditions Flammarion, Paris 2008.

3. Études sur Hannah Arendt et sur Platon

AMIEL, Anne, *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, Éditions Ellipses, 2007.

COCHEREAU, Mathieu, *Connaître en citations Arendt*, Éditions Ellipses, 2016.

DESCLOS, Marie-Laurence, *Structures des dialogues de Platon*, Éditions Ellipses, 2000.

DEMONT, Paul, *Hannah Arendt et la philosophie politique grecque* [article] Actes du 12^{ème} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 19 & 20 octobre 2001, Cahiers de la Villa Kérylos Année 2002 Volume 13 Numéro 1 pp. 21-41.

GENEL, Katia, *Arendt L'expérience de la liberté*, Éditions Berlin, 2016.

HOBBS, Thomas, *Le Léviathan*, Paris, Éditions Sirey, p.128

LAVALLÉE, Marie-Josée, *Pensée, politique, totalitarisme : Lire Platon avec Hannah Arendt*, 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, Université de Montréal

POISAT, Jean-Claude, *Hannah Arendt une introduction*, Éditions Pocket, 2013.

TAMINIAUX, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Arendt et Heidegger, Éditions Payot, 1992.

TASSIN, Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Éditions Payot et Rivages, 1999.

VALLÉE, Catherine, *Hannah Arendt, Socrate et la question du totalitarisme*, Éditions Ellipses 1999.

VERNANT, Jean-Pierre, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962.

VLASTOS, Gregory, *Socrate : ironie et philosophie morales*, Paris, Éditions Aubier philosophie, 1994.

