**Florent Bussy, *Hannah Arendt, la politique et la pensée***

**Bibliographie**

**Textes d’Hannah Arendt**

*Le système totalitaire*, Points Seuil.

*L’impérialisme*, Points Seuil.

*Condition de l’homme moderne*, Presses Pocket Agora.

*La crise de la culture*, Folio essais.

*La vie de l’esprit*, *volume 1, La pensée,* PUF collection « Philosophie d’aujourd’hui ».

*Eichmann à Jérusalem*, Folio histoire.

 « En guise de conclusion » (*Le système totalitaire*, ch. 13, in *Les origines du totalitarisme-Eichmann à Jérusalem,* éd. P. Bouretz, Gallimard Quarto)

 « De l’humanité dans de sombres temps, réflexions sur Lessing », in *Vies politiques*, Gallimard Tel.

 « Philosophie et politique », in *Les cahiers du Grif*, n° 33, 1986 (<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/grif_0770-6081_1986_num_33_1_1687>)

 « L’intérêt pour la politique dans la philosophie européenne d’aujourd’hui », in *La philosophie de l’existence et autres essais*, Payot Bibliothèque philosophique.

 « La politique a-t-elle finalement encore un sens ? » in *Politique et pensée*, Payot PBP.

**Commentaires**

Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt, une introduction*, Pocket Agora.

Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel, Arendt et Heidegger*, Payot Critique de la politique.

Catherine Vallée, *Socrate et la question du totalitarisme*, Ellipses.

**Introduction**

Nous étudierons ici la manière dont Hannah Arendt a compris la relation entre la pensée et l’action ou encore entre la philosophie et la politique. L’idée directrice de son œuvre est que la « vie contemplative » a oblitéré, tout au long de l’histoire de la philosophie, la « vie active », et que dans cette dernière, l’action n’a elle-même jamais été reconnue comme telle, mais toujours subordonnée au savoir-faire technique.

Le privilège accordé à la pensée pure lui paraît constituer un oubli, constitutif de la tradition philosophique de Platon à Heidegger, de ce qui est au cœur de l’existence humaine, la pluralité. La pensée pure est en effet censée appartenir à un être capable de n’être vraiment lui-même que dans le « dialogue silencieux de l’âme avec elle-même » (Platon), parce qu’il peut alors parvenir, par la dialectique, à la vérité universelle, qui dépasse les opinions changeantes et subjectives. Arendt procède ainsi tout au long de son œuvre à l’analyse des fondements de la tradition philosophique et à la déconstruction de l’illusion de la pensée pure.

Pour ce faire, elle propose une redéfinition complète des domaines de la vie active (travail, œuvre et action), et elle met en évidence l’importance de l’action dans une existence humaine accomplie, parce que, c’est dans l’action que les hommes intègrent leur condition de pluralité, en même temps qu’ils assument leur mortalité et exercent leur capacité à « entreprendre quelque chose de neuf » (spontanéité).

Si l’on peut faire un parallèle entre l’analyse initiée par Arendt et l’entreprise phénoménologique, dans sa volonté de retourner aux choses-mêmes, on doit pourtant remarquer que la centralité de l’action dans l’œuvre de la philosophe constitue une anti-*épochê*, le rejet « d’une mise hors circuit de l’attitude naturelle ». L’oeuvre d’Arendt récuse en effet toute forme de dualisme entre l’opinion (ou le sens commun) et la vérité, entre le paraître et l’être, entre l’ego et le monde commun.

Il convient donc de mettre en évidence ce que vise Arendt, en montrant que le privilège accordé à la pensée pure constitue une abstraction, ignorante de ce qui fonde la pensée, à savoir l’inscription de l’être humain dans une pluralité humaine indépassable, à l’intérieur de laquelle il fait l’expérience de l’identité et de la différence, de son historicité et de sa liberté.

Nous appuierons tout notre travail sur l’étude de textes (lecture en gras seulement), qui peuvent être utilisés dans le cadre de cours sur la liberté, sur la politique, sur le droit ou sur le travail.

**Le totalitarisme : la destruction de la pluralité et du monde**

Le point de départ de notre étude peut être l’analyse menée par Arendt des régimes totalitaires, au début des années 50, parce qu’elle met en évidence, d’une manière concrète, quoi que encore peu développée du point de vue philosophique, l’ensemble des aspects que nous avons évoqués auparavant.

Son analyse du totalitarisme permet de le distinguer clairement des régimes despotiques et d’en montrer le caractère radical. Les régimes despotiques ou tyranniques sont caractérisés par l’absence de lois, la soumission à l’arbitraire du despote (le *despotès* est chez les Grecs le maître de maison, et en particulier le maître des esclaves, qui n’est soumis à aucune limite ; le *tyran*, c’est celui qui a pris le pouvoir par la force et l’exerce en dehors de tout principe légal). Arendt montre, en s’appuyant sur Montesquieu, que le principe d’action qui régit les relations entre les particuliers comme entre les particuliers et le pouvoir, à l’intérieur de la tyrannie, c’est la peur (l’honneur dans les aristocraties, et la vertu dans les républiques).

Contrairement au despotisme, le totalitarisme est soumis à des lois, mais des lois extérieures à l’action humaine, les lois de l’idéologie (lois de la Nature pour le nazisme et de lois de l’Histoire pour le communisme), des lois qui, au lieu de donner un cadre commun aux actions humaines (incertaines), d’assurer une stabilité à l’intérieur d’une condition humaine soumise au changement, sont des lois du mouvement, indifférentes aux décisions humaines et soumettant les hommes à un ébranlement continuel de la société dans laquelle ils vivent. (Texte 1)

***Texte 1 Les lois dans le totalitarisme***

*Le système totalitaire*, p. 205-207.

« Telle est la prétention monstrueuse, et pourtant, apparemment sans réplique, du régime totalitaire que, loin d’être “sans lois”, il remonte aux sources de l’autorité, d’où les lois positives ont reçu leur plus haute légitimité ; loin d’être arbitraire, il est plus qu’aucun autre avant lui, soumis à ces forces surhumaines ; loin d’exercer le pouvoir au profit d’un seul homme, il est tout à fait prêt à sacrifier les intérêts vitaux immédiats de quiconque à l’accomplissement de ce qu’il prétend être la loi de l’Histoire ou celle de la Nature. Son défi aux lois positives est, assure-t-il, une forme plus élevée de légitimité qui, s’inspirant des sources elles-mêmes, peut se défaire d’une légalité mesquine. La légitimité totalitaire se vante d’avoir trouvé un moyen d’instaurer le règne de la justice sur la terre – à quoi la légalité du droit positif, de son propre aveu, ne pourrait jamais parvenir. L’écart entre légalité et justice ne pourrait jamais être comblé : en effet les normes du bien et du mal, en quoi le droit positif traduit sa propre source d’autorité – ­­la “ loi nouvelle” qui gouverne tout l’univers, ou bien la loi divine que révèle l’histoire humaine, ou encore les coutumes et les traditions qui expriment la loi commune aux sentiments de tous les hommes – sont nécessairement générales ; elles doivent pouvoir s’appliquer à un nombre incalculable et imprévisible de cas, de sorte que chaque cas concret et individuel, avec son concours de circonstances unique, leur échappe d’une manière ou d’une autre. »

« Dans l’interprétation totalitaire, toutes les lois sont devenues des lois de mouvement. Que les nazis parlent de la loi de la Nature ou que les bolcheviks parlent de celle de l’Histoire, ni la Nature ni l’Histoire ne sont plus la source d’autorité qui donne stabilité aux actions des mortels ; elles sont en elles-mêmes des mouvements. »

Par ailleurs, les régimes totalitaires détruisent toute protection juridique au profit de la séparation entre les « ennemis objectifs » du régime (c’est-à-dire toutes les populations que l’idéologie décrit comme responsables de la division sociale, alors qu’ils sont, le plus souvent, innocents de toute résistance) et les populations qui sont censées former seules la base de la nouvelle organisation sociale (Prolétariat, race aryenne, au Cambodge « le peuple ancien » agraire et communautaire).

Concernant l’absence de lois servant à encadrer l’action, à donner une protection juridique : les régimes totalitaires ne s’adressent pas aux hommes dans leur pluralité, mais ont pour objectif de parvenir à la formation d’un Homme unique (« Dans un régime totalitaire parfait, où tous les hommes sont devenus Un Homme… », *ST*, p. 214), qui agisse sans se rapporter à lui-même et obéisse de manière mécanique. Ils font ainsi disparaître l’action, au sens de l’activité par laquelle les hommes manifestent leur individualité, au sein d’un espace commun de paroles et de décisions. Pour Arendt, ces régimes ne laissent de ce fait place à aucun principe d’action, qu’ils récusent au contraire au profit de l’idéologie.

« Ce dont a besoin le règne totalitaire pour guider la conduite de ses sujets, c’est d’une préparation qui rende chacun d’eux apte à jouer aussi bien le rôle de bourreau que celui de victime. Cette préparation à deux visages, substitut d’un principe d’action, est l’idéologie. » (*ST,* p. 215)

En mettant l’action de côté, le totalitarisme détruit le monde, c’est-à-dire l’espace commun qui sépare et relie tout à la fois les hommes, qui les unit et les individualise en même temps, au profit de masses anonymes dans lesquelles ils ne peuvent que se laisser entraîner par le mouvement ou se condamner à un sentiment d’impuissance. Quand les hommes ne peuvent discuter, par la parole, le sens de leurs actions, ils ne sont plus en mesure de manifester leur individualité, de s’en saisir, de la faire exister au milieu des autres et donc de la faire reconnaître, ils connaissent la « désolation », dans laquelle ils ne réussissent pas à entretenir de relation avec eux-mêmes, faute d’en entretenir avec les autres.

La pluralité, le monde comme espace commun étant ainsi empêchés, c’est non seulement l’action qui disparaît au profit d’un comportement prédéterminé par l’organisation totale de la société, mais la pensée autonome, se modelant sur les expériences de la réalité, parce que l’idéologie impose un « sur-sens » au réel, une fiction qui récuse tout ce qui ne serait pas en accord avec elle. Arendt dit que l’idéologie est la « logique d’une idée » (*ST*, p. 216), c’est-à-dire un enchaînement d’idées qui doit permettre de dire de manière exhaustive le sens du réel.

« Les idéologies admettent toujours le postulat qu’une seule idée suffit à tout expliquer dans le développement à partir de la prémisse, et qu’aucune expérience ne peut enseigner quoi que ce soit, parce que tout est compris dans cette progression cohérente de la déduction logique. » (p. 218)

Cette étude du totalitarisme n’a pas de soubassement philosophique véritable. C’est à cette lacune que répond *La condition humaine* (1958), puisque ce livre met en évidence les caractéristiques permanentes de la condition humaine qui seules permettent de comprendre ce qu’est l’humanité de l’homme ­‑ qu’on ignore le plus souvent, parce qu’on en a une image mutilée, une image solipsiste ‑ c’est-à-dire la condition de pluralité qui l’inscrit dans un monde commun, lequel préexiste à chacun mais que l’action contribue à transformer.

**Pluralité, vie active et pensée**

Arendt fait apparaître les principales caractéristiques de la pensée et de la vie active, leur unité fondée dans la condition humaine de pluralité, ce qui lui permet d’éclairer la signification de l’illusion philosophique de la domination de la première sur la seconde et de tous les dualismes prédominants dans les représentations philosophiques. Pour Arendt, à la suite d’Aristote, l’homme est un animal politique, sa pensée et son action s’inscrivent dans une « paradoxale pluralité d’être uniques ». (*CHM*, p. 232)

Pour Arendt, la condition humaine se caractérise par la natalité, la spontanéité et la pluralité. Les hommes et les femmes donnent naissance (natalité) à des enfants qui ont une faculté d’entreprendre quelque chose de neuf (spontanéité), qui se distinguent les uns des autres non pas naturellement, mais parce qu’ils manifestent leur singularité par l’action et par la parole. Ils sont pluriels de manière irréductible.

Mais cette pluralité ne s’exprime pas dans tous les aspects de leur existence (vie active et pensée).

Arendt distingue, comme on le sait, trois dimensions de ce qu’elle nomme la « *vita activa* ».

Le travail est la condition de la vie humaine, il permet la production de biens consommables qui assurent la conservation de la vie. Pour les Grecs, il se rapproche de ce fait de la nature, parce qu’il est commun à toutes les espèces vivantes.

L’œuvre se distingue du travail, parce qu’elle produit des biens durables et introduit une artificialité qui distingue le monde humain de la nature. Les œuvres ont connu des évolutions importantes et traduisent directement l’intelligence acquise au cours de l’histoire. Pourtant, elles n’expriment qu’imparfaitement la condition humaine, parce que, sans être indifférentes à la pluralité des hommes (division sociale des tâches, coopération), la singularité y est réduite car personne n’y est irremplaçable et une tâche technique est d’abord une relation avec des savoirs et revient à une situation de solitude (la solitude de l’artisan dans son atelier).

L’action est la traduction directe de la condition de pluralité, parce qu’elle est le produit de la capacité des hommes d’initier quelque chose, en dehors de toute prévisibilité, dans la mesure où elle n’a pas de but lui préexistant et ne relève donc pas de l’instrumentalité mais de la liberté et aussi parce qu’elle n’a pas de finalité extérieure aux relations entre les hommes, comme nous l’a appris Aristote (distinction de la *praxis* et de la *poiésis*), vu que les hommes agissent toujours les uns par rapport aux autres, les uns sur les autres et même ensemble (« action de concert »). De plus, l’action s’associe naturellement à la parole, elles sont toutes les deux des facultés de manifester sa singularité devant les autres. (Texte 2)

***Texte 2 Le monde humain et la parole***

« De l’humanité dans de sombres temps, réflexions sur Lessing », in *Vies politiques,* pp. 34-35

**«**Le monde n’est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu’il est devenu objet de dialogue. Quelque intensément que les choses du monde nous affectent, quelque profondément qu’elles puissent nous émouvoir et nous stimuler, elles ne deviennent humaines pour nous qu’au moment où nous pouvons en débattre avec nos semblables. Tout ce qui ne peut devenir objet de dialogue peut bien être sublime, horrible ou mystérieux, voire trouver voix humaine à travers laquelle résonner dans le monde, mais ce n’est pas vraiment humain. Nous humanisons ce qui se passe dans le monde et en nous, en en parlant, et, dans ce parler, nous apprenons à être humains. »

Pour Arendt, l’être humain, parce qu’il possède cette faculté d’agir et de parler, ne peut pleinement réaliser son être que dans l’espace public. De ce fait, il n’existe pas de pensée, non plus que de liberté qui soit séparée de la condition de pluralité des hommes. (Texte 3)

***Texte 3 Liberté de pensée et liberté d’action***

« Qu’est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture*, pp. 192-193.

**«**En dépit de la grand influence que le concept d’une liberté intérieure  non politique a exercé sur la tradition de la pensée, il semble qu’on puisse affirmer que l’homme ne saurait rien de la liberté intérieure s’il n’avait d’abord expérimenté une liberté qui soit une réalité tangible dans le monde. Nous prenons conscience d’abord de la liberté ou de son contraire dans notre commerce avec d’autres, non dans le commerce avec nous-mêmes. Avant de devenir un attribut de la pensée ou une qualité de la volonté, la liberté a été comprise comme le statut de l’homme libre, qui lui permettait de se déplacer, de sortir de son foyer, d’aller dans le monde et de rencontrer d’autres gens en actes et en paroles. Il est clair que cette liberté était précédée par la libération ; pour être libre, l’homme doit s’être libéré des nécessités de la vie. Mais le statut d’homme libre ne découlait pas automatiquement de l’acte de libération. Être libre exigeait, outre la simple libération, la compagnie d’autres hommes, dont la situation était la même, et demandait un espace public commun où les rencontrer – un monde politiquement organisé, en d’autres termes, où chacun des hommes libres pût s’insérer par la parole et par l’action. […] La liberté comme fait démontrable et la politique coïncident et sont relatives l’une à l’autre comme les deux côtés d’une même chose ».

Si l’œuvre de l’*homo faber* réussit bien à créer un monde d’objets durables, il ne s’agit pas encore d’un monde humain, doué de signification. C’est l’action (qui exprime la liberté humaine) et la parole qui le peuvent. La pensée s’inscrit dans ce cadre, puisque les facultés mentales d’un être humain ne peuvent être séparées de la place qu’il occupe dans une société. « Nous sommes du monde et pas simplement au monde. » (Texte 4)

***Texte 4 « Nous sommes du monde »***

*La vie de l’esprit, volume 1, La pensée*, p. 37.

« Bien que ces activités [les activités mentales grâce auxquelles nous nous distinguons des autres espèces animales] présentent entre elles de grandes différences, toutes ont en commun d'être une dérobade au monde tel qu'il apparaît et un repli sur le soi. Ce ne serait pas bien grave si nous n'étions que simples spectateurs, démiurges lancés dans le monde pour veiller à ses besoins, pour en jouir, pour nous en distraire tout en conservant quelque autre région en guise d’habitat naturel. Mais, en fait, *nous sommes du monde et pas simplement au monde* ; nous aussi sommes des apparences avec nos arrivées et nos départs, nos apparitions et nos disparitions ; et, bien que venus de nulle part, nous nous sentons équipés de pied en cap pour faire face à tout ce qui nous apparaît et prendre part au jeu du monde. Ces attributs ne se volatilisent pas quand nous nous trouvons engagés dans des activités mentales et fermons volontairement les yeux du corps, pour reprendre la métaphore platonicienne, afin d'ouvrir ceux de l'esprit. »

Cet énoncé signifie que nous n’avons pas d’identité hors du monde commun, que le rattachement à l’humanité plurielle n’est pas une déchéance dans une quotidienneté inauthentique à la manière d’Heidegger, mais au contraire la signification de toute vie authentique, engagée, libre, assumant la condition humaine.

Pourtant, l’histoire de la philosophie accorde une place importante et durable à l’idée d’une séparation de l’âme et du corps, de l’homme et du monde, de la contemplation et de l’action, en concevant les premiers comme indépendants et supérieurs en dignité aux seconds. (Texte 5)

***Texte 5 La tradition philosophique et la supériorité de la contemplation sur l’action.***

*La vie de l’esprit*, 1, pp. 21-22.

« Ce qui ne laissait pas de me mettre mal à l’aise, c’était que le terme même qu’empruntait ma réflexion, *vita activa*, avait été forgé par des gens plongés dans la vie contemplative et qui observaient toutes les espèces de vécu selon cette perspective. […] L’idée que la contemplation représente l’état le plus avancé de l’esprit est aussi vieille que la philosophie occidentale. L’activité de penser – selon Platon le dialogue silencieux qu’on a avec soi-même – ne sert qu’à ouvrir les yeux de l’esprit et même le *nous* d’Aristote est fait pour voir et contempler la vérité. Autrement dit, la pensée vise à la contemplation et s’achève en elle, et la contemplation n’est pas activité mais passivité ; c’est le point où l’activité mentale trouve le repos. Dans la tradition chrétienne, où la philosophie s’est faite servante de la théologie, la pensée est devenue méditation et la méditation elle-même débouche sur la contemplation, sorte de situation bénie de l’âme où l’esprit ne se met plus en quatre pour connaître la vérité mais, anticipant sur un état futur, la reçoit momentanément grâce à l’intuition. (Descartes, ce n’est pas par hasard, encore sous l’influence de cette tradition appelle le traité dans lequel il se propose de démontrer l’existence de Dieu *Méditations*.) Quand s’ouvre l’ère moderne, la pensée se met en avant tout au service de la science, du savoir organisé ; et bien qu’elle se fasse extrêmement active, entraînée par la conviction essentielle des modernes qu’on ne connaît que ce qu’on fait soi-même, ce sont les mathématiques, science non empirique par excellence et dans laquelle l’esprit semble ne jouer qu’avec lui-même, qui se révèlent la science des sciences et fournissent la clé des lois de la nature et de l’univers dissimulées sous les apparences. […] Ce qui m’intéressait, dans la *Vita Activa*, c’est que la notion contraire de tranquillité absolue de la *Vita Contemplativa* exerçait un tel pouvoir que, devant semblable immobilité, toutes les différences entre les activités multiples de la *Vita Activa* disparaissaient. Face à cette quiétude, il était sans importance de peiner à la glèbe, ou de travailler à la production d’objets, ou encore de s’associer à d’autres dans certaines entreprises. »

Arendt récuse toutes les séparations par rapport au monde, au corps, à la sensibilité, à la réalité expérimentée, à ce que les hommes reçoivent donc et qui s’imposent à eux comme leur condition. « Etre en vie signifie occuper un monde qui précédait votre arrivée et survivra à votre départ. » (*VE*, p. 35) Il s’agit d’une critique de la métaphysique, laquelle métaphysique revient chaque fois qu’on récuse le réel au nom d’une réalité inaccessible aux sens et censée commander ce que l’on perçoit (la *mathesis universalis* cartésienne comme la cité de Dieu du christianisme ou le monde intelligible platonicien). Il y a aussi quelque chose de métaphysique dans le totalitarisme, non seulement dans la sur-réalité idéologique mais aussi dans la mise entre parenthèses de ce qui est spontanément transmis aux hommes, le monde, les liens sociaux, la moralité.

Cette critique croise la réduction phénoménologique, mais contrairement à la perspective husserlienne qui conduit à la saisie de mon existence comme un moi pur, il s’agit pour Arendt de mettre entre parenthèses tout ce qui se substitue à l’expérience première que les hommes font de leur condition (de pluralité).

La fuite à l’égard du monde procède de la dévalorisation de la condition humaine, considérée comme sans noblesse, aveugle, trop diverse pour être saisissable et comprise. La pluralité a ainsi largement été considérée comme un défaut à dépasser. Ce qui dérange en elle, c’est son insaisissabilité. Les hommes, parce qu’ils sont pluriels et libres, sont immaîtrisables. De même l’action est imprévisible et irréversible, ce qui impose de sérieuses limites à la volonté de maîtrise.

La philosophie est de ce fait depuis ses origines en rupture avec l’action (Texte 6).

***Texte 6 : La philosophie contre la politique***

« Philosophie et politique » (1954)

« L’abîme entre la philosophie et la politique s’est ouvert historiquement par le procès et la condamnation de Socrate qui, dans l’histoire de la pensée politique, joue le même rôle de point critique que le procès et la condamnation de Jésus dans l’histoire de la religion. Notre tradition de pensée politique commença avec la mort de Socrate qui fit désespérer Platon de la vie de la *polis* et douter en même temps de certains des enseignements fondamentaux de Socrate. […] En tentant de réfléchir jusqu’au bout les implications du procès de Socrate, Platon arrive à la fois à son concept de la vérité comme le véritable opposé de l’opinion, et à sa notion de la forme spécifique du discours philosophique, *dialegesthai*, comme l’opposé de la persuasion et de la rhétorique. […] La principale distinction entre persuasion et dialectique est que la première s’adresse toujours à une multitude alors que la dialectique n’est possible que comme dialogue à deux. […] Le règne platonicien des idées, pour autant que ce règne soit incarné dans la personne du roi-philosophe comme dans *La République*, ou exercé par un législateur absent à travers les lois, comme dans *Les Lois*, est ultimement inspiré par l’élévation de l’homme dans sa singularité à une absolue souveraineté. Le corps politique de Platon est, comme il le dit lui-même un jour, un corps, un organisme dans le sens le plus littéral. La pluralité des hommes est abolie parce qu’ils vivent ensemble comme s’ils étaient un seul Homme. De la même manière, la solitude du philosophe, le dialogue pensant du deux-en-un, est transformée en règne de l’âme sur le corps, la souveraineté tyrannique est avant tout établie dans l’homme lui-même, pour le rendre cohérent avec lui-même, non par des accords avec lui-même dans le dialogue vivant de la pensée, mais par le commandement et l’obéissance. En d’autres mots, le règne tyrannique du roi-philosophe qui est jugé nécessaire pour protéger le philosophe de la multitude, commence ou finit avec le retrait du philosophe en lui-même et l’établissement d’un règne tyrannique sur lui-même. […] Il détruit la pluralité de la condition humaine en lui. »

Et la politique elle-même a souvent tenté d’écarter la pluralité au profit de l’unité et de rendre l’humanité intelligible, notamment en se réduisant à l’action de légiférer, qui a un résultat clairement identifiable, parce qu’elle fixe des cadres qui introduisent de la stabilité dans les affaires humaines. Elle s’apparente alors au travail de l’artisan (fabrication, œuvre). (texte 7)

***Texte 7 : la substitution du faire à l'agir***

*CHM*, pp. 294-295

« La substitution du faire à l'agir qu’accompagne la dégradation de la politique devenue un moyen en vue d’une fin prétendue “plus haute” – dans l’antiquité la protection des bons contre le règne des mauvais en général, et la sécurité du philosophe en particulier, au moyen âge le salut des âmes, à l’époque moderne la productivité et le progrès social – cette substitution est aussi ancienne que la tradition de la philosophie politique. C’est seulement l’époque moderne, il est vrai, qui a défini l’homme comme *homo faber* surtout, comme fabricant d’outils et producteur d’objets et qui en conséquence a pu surmonter le mépris et la défiance que la tradition avait toujours eue pour le domaine de la fabrication dans son ensemble. Mais cette tradition, dans la mesure où elle s’était tournée contre l’action – moins ouvertement certes mais tout aussi effectivement –, avait été forcée d’interpréter l’agir en termes de faire et ainsi, malgré sa défiance et son mépris, avait introduit dans la philosophie politique des tendances, des schèmes de pensée sur lesquels l’âge moderne allait pouvoir s’appuyer. A cet égard, l’âge moderne n’a pas renversé la tradition, il l’a plutôt libérée des “préjugés” qui l’avaient empêchée d’affirmer ouvertement la supériorité de l’œuvre et des métiers sur les opinions et les agissements “oiseux” qui constituent le domaine des affaires humaines. Le fait est que Platon et à un degré moindre Aristote, tout en jugeant les artisans indignes d’être des citoyens de plein droit, furent les premiers à proposer de manier la politique et de gouverner l’État d’après la technique des métiers. Cette contradiction apparente indique bien la profondeur des problèmes authentiques de la faculté d’agir et la force de la tentation que l’on a d’en éliminer les risques et les dangers en introduisant dans le réseau des relations humaines les catégories plus sûres, plus solides que comportent les activités par lesquelles nous affrontons la nature et bâtissons le monde artificiel des hommes. »

**Une éthique de l’amour du monde : l’exemple des droits de l’homme**

Pour Arendt, la politique, qui ne se réduit pas à l’exercice du gouvernement (distinction commandement-obéissance), est ce qui donne pleinement sens à la condition de pluralité, puisque dans la politique, on s’expose, on décide, on justifie ses décisions par la parole. C’est le moment par excellence où les hommes se rencontrent, réalisent ce qu’ils sont, réfléchissent et pensent de la manière la plus lucide et la plus alerte, deviennent donc des êtres complets.

Arendt met en évidence les tendances déjà fortes dans les années 50 et 60 vers un économisme et un technicisme dépolitisés, traduisant une indifférence à l’égard du monde commun. Contre ces tendances, Arendt fonde une éthique de la préservation du monde, comme espace qui relie et sépare les hommes, condition de leur humanisation, de leur intégration à une communauté et de leur individualisation.

Notre auteur traque toutes les formes de prétendue autonomie individuelle, d’essence aristocratique dans le cas de la philosophie grecque ou d’essence démocratique dans le monde moderne de l’État de droit et de la société économique. Cela est dangereux, le désintérêt pour l’action et la politique tend à rendre les hommes superflus, parce que l’existence humaine n’a pas de consistance propre, quand elle se réduit à la seule dimension naturelle du vivre. Pour Arendt, il n’existe pas de droits inhérents à une nature humaine immuable, dont les hommes pourraient jouir, tout en ne faisant partie d’aucune communauté humaine donnée. Les apatrides, réfugiés et victimes des régimes totalitaires sont privés de tout droit, en étant expulsés de leur communauté d’origine ou déchus de leurs droits nationaux (lois de Nuremberg, 1935). Il n’y a pas de droits qui transcendent notre appartenance au monde, entendu comme domaine d’expression de la pluralité humaine agissante. (Textes 8)

***Textes 8****:* ***Contre le droit naturel***

« En guise de conclusion » (*Le système totalitaire*, ch. 13, in *Les origines du totalitarisme-Eichmann à Jérusalem,* éd. P. Bouretz, Gallimard Quarto, p. 871)

« La seule condition donnée pour l’établissement des droits est la pluralité des hommes ; des droits existent parce que nous habitons la terre avec d’autres hommes. Aucun commandement divin, provenant de la création de l’homme à l’image de Dieu, et aucune loi naturelle, provenant de la “nature” de l’homme, ne suffisent pour établir une nouvelle loi sur la terre, car les droits jaillissent de la pluralité humaine alors que le commandement divin ou la loi naturelle seraient vrais même s’il n’existait qu’un être humain. »

*L’impérialisme*, pp. 283-284

« Seule la perte d’un système politique l’exclut du reste de l’humanité. Le droit qui correspond à cette perte, et qui n’a jamais été même mentionné au nombre des Droits de l’Homme, ne saurait s’exprimer dans les catégories du XVIIIe siècle. Celles-ci partent en effet du principe que les droits découlent immédiatement de la “nature” de l’homme : il importe dès lors relativement peu que cette nature soit exprimée dans les termes de la loi naturelle ou par un être créé à l’image de Dieu, qu’il s’agisse de droits “naturels” ou de commandements divins. L’élément décisif est que ces droits et la dignité humaine qui en découle doivent rester valides et réels même s’il ne devait exister sur terre qu’un seul et unique être humain ; ils sont indépendants de la pluralité humaine et doivent demeurer valides même si un être humain est expulsé de la communauté des hommes. »

Ainsi les droits de l’homme doivent-ils être compris non comme un droit naturel mais comme le « droit d’avoir des droits », c’est-à-dire le droit d’appartenir à une communauté qui protège la spontanéité des hommes, leur capacité d’agir, et qui ne les considère donc pas comme des atomes sociaux, dont on pourrait éventuellement décider l’éradication ou la marginalisation, si le besoin s’en faisait sentir pour la société prise comme un tout. (Textes 9)

***Textes 9 : « Le droit d’avoir des droits » ou le droit de la pluralité***

*L’impérialisme*, pp. 281-282

« Être privé des Droits de l’Homme, c’est d’abord et avant tout être privé d’une place dans le monde qui rende les opinions signifiantes et les actions efficaces. Quelque chose de bien plus fondamental que la liberté et la justice, qui sont des droits du citoyen, est en jeu lorsque appartenir à la communauté dans laquelle on est né ne va plus de soi, et que ne pas y appartenir n’est plus une question de choix, ou lorsqu’un individu se trouve dans une situation telle qu’à moins de commettre un crime, la manière dont il est traité par autrui ne dépend plus de ce qu’il fait ou ne fait pas. Cette situation extrême, ni plus ni moins, est la situation des gens que l’on prive des droits de l’homme. Ce qu’ils perdent, ce n’est pas le droit à la liberté, mais le droit d’agir ; ce n’est pas le droit de penser à leur guise, mais le droit d’avoir une opinion. Dans certains cas les privilèges, et dans la plupart les injustices, les anathèmes ou les condamnations leur sont infligés au gré du hasard et sans aucune relation avec quoi que ce soit qu’ils fassent, qu’ils aient fait ou pourraient faire. Nous n’avons pris conscience de l’existence d’un droit d’avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans une structure où l’on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et du droit d’appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale. »

« En guise de conclusion », p. 870

« L’homme en tant qu’homme n’a qu’un droit qui transcende la diversité de ses droits de citoyen : le droit de ne jamais être exclu des droits que lui garantit sa communauté, exclusion qui ne se produit pas quand il est mis en prison mais quand il est envoyé en camp de concentration. Alors seulement il est exclu du domaine entier de la légalité, où les droits jaillissent des garanties mutuelles, seules susceptibles de les garantir. »

Le droit est en effet garanti exclusivement par l’appartenance à une communauté, parce qu’il n’y a qu’en elle que des garanties peuvent être accordées à chacun par tous. « Il semble qu’un homme qui n’est rien d’autre qu’un homme a précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable. » (*L’impérialisme,* p. 288) Les hommes ne peuvent pas compter sur leur seule existence individuelle pour leur garantir des droits.

**Fin : retour au totalitarisme**

Le totalitarisme a réalisé une potentialité tragique de « l’acosmisme » (indifférence à l’existence du monde), de la prétendue indépendance de la pensée, de la nature humaine à l’égard du monde commun, d’une intelligence technique séparée de la responsabilité politique et du sens commun (Eichmann).

La philosophie d’Arendt s’efforce donc de constituer une éthique du monde commun, de l’action politique, c’est-à-dire de mettre le souci pour le monde au cœur d’une critique des crises qui secouent la modernité.

**Texte annexe :Le monde comme espace public du paraître**

*La vie de l’esprit*, volume 1, *La pensée*, p. 34

« Les êtres vivants sont tellement “faits de monde” qu'il n'est pas de sujet qui ne soit également objet et n'apparaisse ainsi à l'autre qui en garantit la réalité “objective”. Ce qu'on appelle d'habitude “conscience”, le fait que j'aie aussi le sentiment de moi-même et puisse donc, dans un certain sens, m'apparaître à moi-même, ne suffirait jamais à garantir ma réalité. (Le *Cogito me cogitare ergo sum* de Descartes n'est pas une proposition logique pour la bonne raison que la *res cogitans* n'apparaît jamais sans que ses *cogitationes* ne se concrétisent en langage parlé ou écrit prévu pour un auditeur ou un lecteur.) Dans la perspective du monde, tout être qui se trouve sur terre est arrivé là tout prêt à faire face à un univers dans lequel Être et Paraître coïncident ; il est équipé pour l'existence ici-bas. Les êtres vivants, hommes et animaux ne sont pas seulement dans le monde, ils sont *du monde* et cela précisément parce qu'ils sont à la fois sujets et objets, perçus et percevants. »