

HANNAH ARENDT OU LA BÉNÉDICTION DE LA PLURALITÉ DES HOMMES

**CRISPIN
MPULULU
NZOLAMBI, S.J.**

Professeur à
la Faculté de
Philosophie,
Université Loyola
du Congo (ULC).
mncrispin@
gmail.com

À l'occasion du cinquantenaire de la mort de Hannah Arendt (14 octobre 1906-04 décembre 1975), nous tentons, dans ces quelques pages, de reconstruire simplement – mais sans tomber dans une simplification abusive, nous l'espérons – les grandes lignes de sa réflexion politique en les subsumant sous le titre général de « La bénédiction de la pluralité des hommes ». Nous le ferons en trois points. La méditation sur le mal totalitaire qu'a entreprise Arendt l'a amenée à s'interroger sur les conditions de possibilité du politique. La raison en est simple : le totalitarisme s'est révélé comme « une politique de la négation de la politique » puisqu'il détruit la pluralité des hommes sur laquelle repose la politique. La réflexion à son propos devait, dès lors, conduire Arendt à s'interroger, à nouveaux frais, sur les conditions de possibilité du politique (I). Le déploiement de cette interrogation a exigé d'Arendt de passer par une critique de la tradition de la philosophie politique occidentale et, par là même, de prendre ses distances par rapport à elle. Pour Arendt, en effet, « (la) 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 la pluralité effective »¹. (II). Voilà pourquoi, pour élaborer positivement sa réflexion politique, Arendt fera de la pluralité effective des hommes l'objet de son *thaumazein* ; ce qui implique de militer en faveur de la participation des citoyens qui le veulent à la discussion concernant les affaires publico-politiques et, du fait même, de réhabiliter la *doxa* (III)².

1. H. ARENDT-K. JASPERS, *Correspondance (1926-1969)*, Paris, Payot, 1995, p. 244.

2. On l'aura remarqué : la reconstruction de la démarche d'Arendt que nous proposons ici est davantage logique que simplement chronolo-

1. De l'expérience du totalitarisme à la question des conditions de possibilité du politique

Arendt s'inscrit résolument dans la lignée des penseurs qui, refusant toute pensée de surplomb, s'efforcent toujours de lier étroitement la pensée et l'expérience vécue. Dans *La crise de la culture*, elle s'exprime en ces termes : « Ma conviction est que la pensée elle-même naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter »³. On le voit, pour Arendt, non seulement la pensée prend son point de départ « d'événements de l'expérience vécue », mais, plus encore, il lui est interdit de s'en détacher dans la mesure où ce sont ces événements qui doivent constituer la boussole qui lui indique la bonne direction à prendre pour ne pas s'égarer et devenir un pur jeu de concepts sans lien avec la réalité qui l'a mise en mouvement.

En ce qui la concerne, Arendt situe avec précision l'événement qui l'a réveillée, pourrait-on dire, de son « sommeil apolitique » et qui constitue, d'une certaine manière, le lieu d'engendrement et la boussole de sa pensée politique : la victoire du nazisme en Allemagne en 1933. C'est le 27 février 1933, jour de l'incendie du *Reichstag* (le Parlement allemand), que s'opéra un tournant décisif dans son itinéraire intellectuel. Ce jour-là, Arendt se décida à franchir le pas qui devait la conduire de la « philosophie » à la politique, de la raison « pure » qui ne se mêle pas des affaires humaines et opère loin d'elles à la raison qui s'exerce sur elles et exige la *praxis*. À G. Gauss qui lui demandait si elle pouvait dater son engagement politique à partir d'un événement déterminé, Arendt répondit :

Je pourrais parler du 27 février 1933, jour de l'incendie du *Reichstag*, et des arrestations illégales qui s'ensuivirent au cours de la même nuit [...]. Ce fut pour moi un choc immédiat et c'est à partir de ce moment-là que je me suis sentie responsable. Cela signifie que j'ai pris conscience du fait que l'on ne pouvait plus se contenter d'être spectateur. J'ai cherché à agir dans plusieurs domaines⁴.

Mais, laissant de côté les engagements qui ont été les siens, la question qui nous intéresse ici et que nous voulons poser est la suivante : « Comment l'expérience du totalitarisme a-t-elle fourni à Arendt la 'matière' pour l'élaboration de sa théorie politique ? »

La victoire du nazisme, on le sait, avait condamné Arendt à mener une vie d'apatride de 1933 à 1951, année où la citoyenneté américaine lui fut accordée. Fuyant l'Allemagne nazie, elle parcourut l'Europe et connut des difficultés matérielles et l'insécurité liées à la vie instable d'apatride, vie sans travail assuré ni droit garanti. Cette expérience lui apprit à se méfier des « déclarations des droits de l'homme en tant qu'homme ».

gique.

3. H. ARENDT, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 26.

4. H. ARENDT, *La tradition cachée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1987, p. 227.

Bien sûr, il n'est pas question pour elle, de nier la grandeur de l'idéal que véhiculent ces déclarations ; il s'agit plutôt de prendre conscience du fait que ces « droits inhérents à la nature de l'homme », qui ne dépendent donc d'aucun corps politique, ont été, paradoxalement, difficilement applicables, voire impossibles à appliquer lorsque l'on avait affaire à des individus qui n'appartenaient plus à aucune communauté politique et qui tombaient, par conséquent, dans la condition de « l'homme en tant qu'homme ». La situation des apatrides a ainsi permis à Arendt de réaliser que ces « droits de l'homme en tant qu'homme » se réfèrent en réalité à des êtres humains « abstraits ». En effet, « l'homme en tant qu'homme (...) comme réalité tangible et terrestre, naturellement, n'existe nulle part »⁵.

Aussi Arendt est-elle fondée à se demander s'il ne faudrait pas d'abord reconnaître aux hommes le droit inaliénable d'appartenir à une communauté politique qui leur garantirait tous les autres droits. Cela signifie que, s'il existe vraiment un « droit de l'homme en tant qu'homme », pour reprendre cette expression consacrée, ce sera, selon elle, celui d'appartenir à une communauté politique organisée, de « vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions » et non pas en fonction de sa naissance, et qui garantit les droits de tous et de chacun. C'est ce droit qu'Arendt nomme « le droit à avoir des droits »⁶.

En outre, le nazisme avait fabriqué des camps de concentration, lesquels constituaient, bien que cachés, la « véritable institution du pouvoir totalitaire en matière d'organisation ». Ces camps de concentration étaient « destinés à l'extermination des gens et à la dégradation des êtres humains. Ils servaient aussi à l'horrible expérience qui consistait à éliminer, dans des conditions scientifiquement contrôlées, la spontanéité elle-même en tant qu'expression du comportement humain et à transformer la personnalité humaine en une simple chose, en quelque chose que même les animaux ne sont pas ; car le chien de Pavlov, qui, comme on sait, était dressé à manger, non quand il avait faim, mais quand une sonnette retentissait, était un animal dénaturé »⁷. La perte de la spontanéité, c'est-à-dire la perte de la capacité humaine à prendre des initiatives, à commencer quelque chose de sa propre initiative, en particulier à agir et à penser par soi-même, transforme la personne humaine en un mode d'être infrahumain et « dénature », par conséquent, les rapports interhumains.

Arendt nous montre comment le nazisme s'y était pris pour parvenir à l'éradication de cette spontanéité qui est identiquement la destruction de la personne humaine. On commence par tuer en l'homme la personnalité juridico-politique en soustrayant certaines catégories de personnes à la protection de la loi pour en faire des hors-la-loi, et en plaçant les camps de concentration en dehors du système pénal normal. E. Tassin commente :

5. Cf. H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 73-74.

6. H. ARENDT, *L'impérialisme*, Paris, Fayard, 1982, p. 281.

7. H. ARENDT, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, pp. 173-174.

Dans l'ordre politique, la reconnaissance des droits constitue le critère distinctif qui confère à un individu une existence politique réelle, la garantie de son appartenance à une communauté et lui assure une place parmi les hommes au sein d'un monde commun. La privation des droits n'a pas seulement pour effet de rabattre tout individu au rang de criminel de droit commun, de le mettre sur le même pied que ceux qui ont enfreint la loi et contredit l'ordre du droit, bref de le priver de toute présomption d'innocence en effaçant la frontière qui le sépare des coupables. En mettant tous les individus hors la loi, la destruction de la personne juridique les prive du 'droit à avoir des droits' par lequel ils peuvent appartenir à une communauté humaine et partager un monde commun. La destruction de la personne juridique est une exclusion du monde par laquelle les hommes sont précipités dans ces *holes of oblivion* que constituent les camps⁸.

Le meurtre de la personnalité juridico-politique est suivi de celui de la personnalité morale en créant des conditions où la conscience morale n'est plus d'aucun secours, où bien faire devient radicalement impossible :

[...] déplaçant l'alternative morale qui ne balance plus « entre le bien et le mal, mais entre le meurtre et le meurtre », la condamnation au mal ne détruit pas seulement l'intégrité morale de l'individu en le privant des repères de jugement et des critères sur lesquels régler sa conduite : en lui ôtant toute possibilité de se prononcer en conscience face au dilemme moral, elle fait de lui non seulement un hors-la-loi ou une victime mais un meurtrier en puissance sinon en acte. Une fois estompée la ligne de démarcation entre persécuteur et persécuté, entre le meurtrier et sa victime, l'homme devenu instrument du mal ne peut plus respecter en autrui la personne ni le traiter comme une fin. La destruction de la conscience morale passe par l'instrumentalisation de l'individu, l'objectivation de toute altérité et la perversion du rapport éthique qui me fait juge du bien en raison du respect d'autrui. La destruction de la personne morale est la production d'êtres pour qui la distinction entre conduite sensée et insensée ne peut plus avoir de sens parce qu'ils ne peuvent plus reconnaître en autrui une fin respectable par elle-même⁹.

Arendt illustre cette destruction de la conscience morale par le cas de cette femme grecque que les nazis sommaient d'opérer un choix difficile : dire lequel de ces trois enfants devait être tué.

Finalement, on tue en l'homme l'individualité en détruisant son pouvoir de commencer quelque chose de neuf à partir de ses propres ressources. Cette destruction de la spontanéité transforme les hommes en « d'affreuses marionnettes à faces humaines qui, toutes se comportent comme le chien dans les expériences de Pavlov, qui toutes réagissent d'une manière parfaitement prévisible même quand elles vont à leur propre mort, et qui ne font que réagir »¹⁰.

8. E. TASSIN, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot et Rivages, 1999, pp. 169-170.

9. E. TASSIN, *Le trésor perdu*, p. 170.

10. H. ARENDT, *Le système totalitaire*, p. 195.

Ce serait commettre une grave erreur que de croire que, dans ces « usines de fabrication industrielle de cadavres » qu'étaient les camps, seule la victime était dépossédée de sa spontanéité et, par conséquent, n'était plus humaine, mais « de trop », « superflue » et pour ses bourreaux et à ses propres yeux. En effet, « l'horrible normalité » des bourreaux qui tuaient « non par véritable conviction politique, ni par passion, mais par devoir professionnel »¹¹ ne peut s'expliquer autrement que par l'extinction en eux de la capacité à penser par eux-mêmes, à juger de ce qui arrive et à prendre des initiatives. Autrement dit, les bourreaux étaient, eux aussi, réduits, par l'endoctrinement idéologique auquel ils étaient soumis, « à des ensembles de réactions qu'on peut, à n'importe quel moment, remplacer par d'autres qui se comporteront exactement de la même manière, c'est-à-dire de façon tout à fait prévisible »¹².

Dès lors, comment ne pas accueillir la provocation à (re)penser la politique lorsque le totalitarisme, qui détruit la pluralité des hommes, condition de possibilité de la politique, a été réalisé dans l'histoire ? Autrement dit, l'expérience du totalitarisme impose de s'interroger sur les raisons et les conditions du vivre-ensemble harmonieux des hommes, c'est-à-dire de l'établissement d'un espace politique où la différence est non seulement reconnue, mais aussi et surtout accueillie comme une bénédiction ; espace en dehors duquel il n'y a pas de vie véritablement humaine possible, et que les hommes peuvent, de leur propre initiative, se donner, à condition, bien entendu, qu'ils le veuillent. Telle nous semble être la préoccupation majeure d'Arendt qui est aussi la nôtre aujourd'hui parce que, de toute évidence, elle est et restera de tout temps : « Comment vivre ensemble en étant égaux et différents ? »

Dans les lignes qui suivent, nous voudrions rendre compte du déploiement de cette interrogation fondamentale d'Arendt en organisant sa démarche en deux moments : un moment critique et un moment constructif¹³.

2. La critique de la tradition de la philosophie politique occidentale

Comment, au regard de « ce qui s'est passé » et qui aurait dû ne pas arriver, à savoir l'événement du totalitarisme, ne pas s'interroger sur la domination et, plus précisément, sur la place de la violence en politique ? Il ne s'agit pas de se demander si la violence peut être complètement éliminée de la vie en société – du reste, Arendt elle-même reconnaît

11. M. VETÖ, « Cohérence et terreur : introduction à la philosophie de H. Arendt », in *Archives de philosophie*, t. 45, (1982), p. 568.

12. H. ARENDT, *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990, p. 173.

13. À ces deux moments, critique et constructif, l'on pourrait ajouter un troisième, prospectif, portant sur les institutions politiques capables d'incarner la pensée politique d'Arendt. Cf. C. MPULULU NZOLAMBI, « Pour mieux assurer la participation effective des citoyens à la gestion de la *res publica*, le système des 'conseils du peuple' peut-il nous inspirer ? », in *Revue philosophique de Kimwenza*, n° 2 (Septembre 2009), pp. 36-51.

qu'« en certaines circonstances, la violence [...] devient l'unique façon de rééquilibrer les plateaux de la balance »¹⁴ – ; il s'agit plutôt de savoir si la violence peut être considérée comme un « principe politique primordial » ou comme un « principe constitutif essentiel de la politique ». Il faut, en effet, faire la différence entre un régime qui, « en certaines circonstances », recourt à la violence, et celui qui repose ou est fondé sur la violence.

Dans un texte consacré à la violence en politique, Arendt constate qu'il existe un accord dans la philosophie politique contemporaine, en l'occurrence le fait que beaucoup de philosophes politiques contemporains reconnaissent « que la violence n'est rien d'autre que la manifestation la plus évidente du pouvoir »¹⁵. Pour elle, cet accord est loin d'être fortuit, car ces théories politiques qui confondent pouvoir et violence s'appuient sur des solides fondements. Il faut remonter jusqu'à Platon si l'on veut saisir, non seulement l'origine, mais aussi les conséquences de la « confusion » ou l'« assimilation » du pouvoir avec la violence.

La langue grecque, fait remarquer Arendt, possède deux mots distincts, mais apparentés, pour désigner le verbe agir : *archein* qui signifie commencer, guider et enfin commander, et *prattein* qui se traduit par traverser, aller jusqu'au bout, achever, réaliser, accomplir, exécuter (de même, en latin : *agere* et *gerere*). Ainsi, toute action, dans la langue grecque (et latine), est divisée en deux étapes distinctes, mais étroitement liées et indissociables : le commencement et la réalisation ou l'exécution. Si la première étape peut relever de l'initiative et de la responsabilité d'une seule personne, la seconde exige toujours la participation de plusieurs personnes qui doivent ensemble « conduire jusqu'au bout », « achever » l'entreprise « initiée » par la première personne qui, dès lors, peut être considérée comme *primus inter pares* (le premier parmi les pairs, c'est-à-dire les égaux).

Or, chez Platon, le mot qui, à l'origine, désignait seulement la deuxième étape de l'action, à savoir la réalisation ou l'exécution, en vint à signifier le tout de l'action ; et celui qui renvoyait au commencement prit un sens particulier, celui de commandement. Il s'ensuivit alors une scission de l'action en deux fonctions distinctes et séparées : d'un côté, le commandement, qui est la prérogative d'un seul, le souverain ; de l'autre, l'exécution des ordres qui, elle, revient aux sujets.

Ce qu'il importe de souligner ici, c'est que cette scission de l'action en deux fonctions distinctes et séparées renvoie à une question fondamentale, celle de l'essence de la politique. Pour Platon, l'essence de la politique est de savoir « entreprendre » et « gouverner » ; et le rôle du chef consiste à « gouverner », c'est-à-dire à commander ceux qui sont capables d'« exécuter ». Ce qui autorise Platon à opérer cette division des tâches, c'est la science que

14. H. ARENDT, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 163.

15. H. ARENDT, *Du mensonge à la violence*, p. 135.

possède le Chef et dont les autres seraient dépourvus. Dans *Le politique*, Platon écrit :

La véritable science royale (c'est-à-dire la science politique) n'a point [...] de tâches pratiques : elle commande, au contraire, à celles qui sont faites pour ces tâches, car elle sait quelles occasions seront favorables ou défavorables aux cités pour commencer ou pousser de grandes entreprises, et les autres n'ont qu'à exécuter ses ordres¹⁶.

Ainsi, depuis Platon, la « véritable science royale » conçoit le pouvoir en termes de domination, c'est-à-dire comme rapport de subordination d'un homme à un autre. Et « voilà la cible » : avant la tentation de la violence, il y a une erreur sur la nature du politique défini en termes de domination, c'est-à-dire de subordination d'une volonté à une autre »¹⁷, écrit P. Ricoeur commentant Arendt. Pour cette dernière, la domination est « une interprétation falsifiée et falsifiante du pouvoir », désormais compris comme pouvoir sur, éventuellement contre, et non plus comme pouvoir avec et pour les autres. Arendt définit le pouvoir de la manière suivante : « Le pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue de lui appartenir aussi longtemps que le groupe n'est pas divisé »¹⁸.

Et c'est précisément parce que les différentes théories politiques contemporaines s'accordent à faire de la domination l'essence du pouvoir qu'elles « sont vouées, selon la formule de R. Aron qui résume l'opinion généralement admise, « à la concentration du pouvoir, la remise à un ou à quelques-uns de la capacité (reconnue légitime) d'établir des règles pour tous, d'imposer à tous le respect de ces règles ou enfin de prendre des décisions obligatoires, en fait ou en droit, pour tous » »¹⁹.

Toutefois, reconnaît Arendt, la tradition de la philosophie politique, qui commence avec Platon et qui définit le pouvoir en termes de domination de l'homme sur l'homme, n'est pas la seule tradition de l'Occident. Elle affirme :

Il existe [...] une autre tradition et une autre terminologie non moins anciennes et vénérables. Lorsque les anciens Grecs qualifiaient d'isonomie la règle constitutionnelle de la Cité, ou que les Romains désignaient du nom de *Civitas* la forme de leur gouvernement, ils se référaient à une conception du pouvoir et du droit qui n'était pas essentiellement fondée sur le lien entre le commandement et l'obéissance²⁰.

Arendt oppose ainsi la grande tradition de la philosophie politique occidentale qui se représente le pouvoir comme domination à une autre,

16. PLATON, *Le politique*, 305 d, in Platon, *Le politique-Philèbe-Timée-Critias*, Paris, Gallimard, 1992.

17. P. RICEUR, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 23.

18. H. ARENDT, *Du mensonge à la violence*, p. 144.

19. A. ENEGREN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, p. 102.

20. H. ARENDT, *Du mensonge à la violence*, p. 140.

marginale celle-là, que l'on peut se risquer à appeler une tradition de l'expérience politique vécue qui ne conçoit pas, elle, le pouvoir en termes de domination. Il vaut la peine de s'inspirer de cette dernière tradition pour fonder et maintenir à l'existence des communautés politiques dignes de ce nom.

3. S'étonner devant le fait de la pluralité des hommes

Comment Arendt s'y prend-elle pour (re)penser la politique sans faire de la domination et, du fait même, de la violence son « caractère essentiel » ? Nous le savons : toute conception de la politique repose sur une anthropologie. Demandons-nous alors simplement : « Quel est le point focal de l'anthropologie arendtienne qui commande sa conception de la politique ? »

« La pluralité est la loi de la terre »²¹, aime à répéter Arendt. En effet, la terre n'est pas peuplée de l'homme au singulier, mais des hommes au pluriel. Ainsi, comme l'affirme à juste titre R. Giusti, « la donnée de départ fondamentale sur laquelle se base l'anthropologie philosophique d'Arendt est, sans doute, représentée par la reconnaissance du fait que l'on ne peut pas parler de l'homme au singulier mais seulement et toujours des hommes »²². Ce fait de la pluralité des hommes n'est pas un fait banal, purement accidentel ; il s'agit d'une « donnée ontologique » fondamentale qui « repose sur le fait de la natalité grâce auquel le monde humain est constamment envahi par des étrangers, nouveaux venus »²³.

Et pour Arendt, c'est sur ce fait de la pluralité des hommes que se fonde la politique. Elle écrit : « La politique repose sur un fait : la pluralité humaine »²⁴. U. Ludz commente : « Jamais auparavant, ni depuis, on n'avait introduit avec une telle force l'idée que la pluralité des hommes est le présupposé de toute théorie et de toute philosophie de la politique. »²⁵ Mais, qu'entend Arendt par pluralité humaine ?

La pluralité humaine signifie « que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître »²⁶. On le voit, deux éléments essentiels caractérisent la pluralité des hommes : l'égalité et la distinction. Si l'égalité renvoie à l'humanité que nous partageons tous, la distinction veut dire que cette humanité que nous avons tous en partage en tant qu'êtres humains s'exprime et se décline toujours de manière diverse et variée, que l'humanité des hommes se conjugue toujours au pluriel. En d'autres termes, bien que

21. H. ARENDT, *La vie de l'esprit*, t. 1, *La pensée*, Paris, PUF, 1981, p. 34.

22. R. GIUSTI, *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*, Assisi, Cittadella Editrice, 1999, p. 54. Nous traduisons de l'italien.

23. H. ARENDT, *La crise de la culture*, p. 83.

24. H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil, 1995, 31.

25. U. LUDZ, « Commentaire », in H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 177.

26. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 43.

nous soyons tous humains, chaque être humain est unique, irréductible à tout autre et non-substituable. La distinction humaine souligne donc que « chez l'homme l'altérité qu'il partage avec tout ce qui existe, et l'individualité, qu'il partage avec tout ce qui vit, deviennent unicité »²⁷. Cela veut dire que chaque être humain n'existe qu'en un seul exemplaire de telle sorte que « la pluralité humaine est une paradoxale pluralité d'êtres uniques »²⁸. Comme le fait remarquer R. Giusti, « il ne faut pas confondre [...] la distinction dont il est question dans l'homme, qui exprime toujours l'*unicité* de l'individu à l'égard de l'espèce d'appartenance, avec celle de l'animal qui, au contraire, est simple distinction numérique à l'intérieur de l'espèce »²⁹.

Et pour Arendt, c'est de ce fait de la pluralité des hommes que la philosophie politique, si elle veut être authentique, doit faire l'objet de son *thaumazein*. Elle écrit :

La philosophie, la philosophie politique, à l'instar des autres branches de la philosophie, ne pourra jamais nier qu'elle prend son origine dans le *thaumazein*, dans l'étonnement devant ce qui est tel qu'il est. Si les philosophes, en dépit de leur nécessaire distance à l'égard de la quotidienneté des affaires humaines, devaient parvenir un jour à élaborer une vraie philosophie politique, ils devraient faire de la pluralité humaine l'objet de leur *thaumazein*³⁰.

Dès lors, la tâche essentielle de la philosophie politique consiste à se demander comment préserver la pluralité des hommes, c'est-à-dire comment organiser des êtres humains à la fois égaux et différents les uns des autres sans nier leur égalité ni résorber leurs différences respectives, car la pluralité humaine exclut, tout à la fois, l'atomisme et l'organicisme. Cette interrogation peut, pour faire simple, prendre la forme suivante : Quelle est la « transposition », sur le plan politique, de la double caractéristique ontologique de la pluralité humaine ?

Pour préciser ce qu'elle entend par égalité sur le plan politique, Arendt se réfère souvent au concept grec d'isonomie. Par ce terme, les anciens Grecs désignaient une forme de gouvernement qui se distinguait des autres par l'absence de la notion de domination dans sa définition. L'isonomie représentait « l'égalité dans le champ de la loi »³¹. Affirmer que l'isonomie est l'égalité dans le champ de la loi, c'est reconnaître que, puisque, sur le plan politique, c'est la loi (*nomos*) qui « égalise » les hommes, ceux-ci ne sont donc pas égaux « par nature » (*phusei*) ; « ils ont besoin d'une institution

27. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 232.

28. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 232.

29. R. GIUSTI, *Antropologia della libertà*, p. 55. En italique dans le texte. Nous traduisons de l'italien.

30. H. ARENDT citée par M. Abensour, « Hannah Arendt contre la philosophie politique ? », in E. TASSIN (dir.), *Hannah Arendt, L'humaine condition politique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 25.

31. H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, p. 39.

artificielle qui, par la vertu de sa *nomos*, les rend(e) égaux »³². Cela signifie que l'égalité au niveau politique est d'abord un attribut de la *polis*, et non de l'homme ; les hommes le reçoivent par le fait de la citoyenneté et non pas par « droit de naissance ». L'égalité politique est donc « artificielle », résultat de la loi ou, dans les termes d'Arendt, « fille de la convention, produit de l'effort humain, qualité d'un monde issu de la main d'hommes »³³. Elle consiste en ceci qu'elle autorise et exige la participation de tous les citoyens et de chacun d'eux dans le débat ou la discussion concernant les affaires communes. Elle s'énoncerait simplement de la manière suivante : « qui veut prendre la parole ? » Qui veut [...] ? Car, si la participation des citoyens à la gestion des affaires communes est garantie par la citoyenneté, chaque citoyen reste cependant libre de décider de sa participation ou non dans le débat concernant la gestion des affaires communes. Ce qui est refusé, c'est que quelques-uns s'octroient le droit d'exclure *a priori* certains membres de la communauté politique de l'accès à la sphère publico-politique.

On l'aura constaté : pour Arendt, l'espace politique ne connaît, idéalement, que des « égaux ». Il s'ensuit que quiconque exerce une domination sur autrui, non seulement se prive des égaux avec lesquels il aurait pu constituer l'espace politique où les rapports de domination sont remplacés par des rapports d'égalité par réciprocité, mais aussi détruit, par le fait même, cet espace. Arendt ajoute :

[...] cette égalité dans le champ de la loi que le terme d'isonomie sous-entendait n'était pas une égalité de condition – même si cette égalité était dans une certaine mesure la condition de toute activité politique dans le monde antique où n'avaient voix au chapitre que les propriétaires de biens et d'esclaves – mais *l'égalité de ceux qui forment un corps de pairs*. [...] L'égalité n'existerait que dans ce domaine spécifiquement politique, où les hommes se rencontrent les uns les autres en tant que citoyens et non comme personnes privées³⁴.

Toutefois, cette égalité entre les citoyens ne va pas sans distinction, second trait caractéristique essentiel de la pluralité humaine. La distinction souligne le fait que l'égalité constitutive de la pluralité humaine n'est pas une réduction au même. En effet, « appartenir au petit nombre des égaux, c'(est) pouvoir vivre au milieu de ses pairs ; mais le domaine public lui-même [est] animé d'un farouche esprit de compétition »³⁵. Mais pourrait-on se demander, l'apparition ici « d'un farouche esprit de compétition » ne réintroduit-elle pas la violence et la domination dans le champ politique alors qu'Arendt elle-même s'efforce de les écarter de celui-ci ?

Que l'on ne se méprenne pas : la compétition dont il est question n'est pas la course au pouvoir qui peut conduire à l'élimination politique ou même

32. H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, p. 40.

33. H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, p. 40.

34. H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, pp. 39-40. Les italiques sont nôtres.

35. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 80.

physique de ceux qui sont considérés comme des « ennemis politiques » - ce qui ferait effectivement de la politique un champ de violence ; il s'agit plutôt, en accédant dans le domaine politique, de « constamment s'y distinguer de tous les autres, (de) s'y montrer constamment par des actes, des succès incomparables, le meilleur de tous »³⁶. On le voit, la distinction humaine, sur le plan politique, ne signifie pas tout simplement le fait d'être distinct des autres (une donnée de fait), mais, plus fondamentalement, elle appelle le geste de se distinguer d'eux en excellant dans ses initiatives, en paroles et en actes, en faveur de la communauté politique à laquelle on appartient, c'est-à-dire d'exceller dans la poursuite du bien commun.

À ce niveau de la réflexion, une question mérite d'être posée : si, comme le veut Arendt, l'espace politique doit être, en principe, ouvert à tous, quel type de savoir peut-on espérer du domaine politique ? Pour elle, contre Platon, la politique ne repose pas sur la science (*epistēmē*), mais sur l'opinion (*doxa*) : « Tout gouvernement repose sur l'opinion »³⁷, affirme Arendt. Pour éviter toute méprise, il nous faut préciser ce qu'elle entend par *doxa*.

Le monde commun (ou les affaires publico-politiques), dont le souci partagé par les citoyens constitue l'objet de la politique, ne se manifeste guère à un seul spectateur capable d'en percevoir tous les aspects à la fois ; le monde commun apparaît toujours sous le mode de « il me semble », *dokei moi*, dépendant, à la fois, de la place qu'occupe le spectateur et de la perspective qu'il adopte. La *doxa*, l'opinion, est dans cette perspective, la formulation en discours de ce qui m'apparaît. En ce sens, la *doxa* n'est pas quelque chose d'absolu, universellement valable, mais elle n'en est pas, pour autant, une « fantaisie subjective et arbitraire », car elle repose sur le fait que « le monde s'ouvre différemment à chaque homme, selon la position qu'il y occupe, et que le "même" (*sameness*) du monde, son caractère commun [...] réside dans le fait que le même monde s'ouvre à tous et que malgré toutes les différences entre les hommes et leurs positions dans le monde, et par conséquent leurs *doxai* respectives, "toi et moi sommes tous des humains" »³⁸.

L'on peut ainsi affirmer, sans risque de se tromper que, « selon Arendt, l'opinion est un "point de vue particulier sur le monde" qui contient néanmoins une vérité spécifique. Il n'y a donc pas lieu d'opposer la multiplicité des opinions à la vérité ; il importe, au contraire, de réévaluer l'opinion en développant, à la suite de Socrate, "l'amour [...] pour ce qui est particulier [...] cet amour 'politique' pour le multiple et le particulier", qui ne renonce pas, pour autant, "à la passion de la vérité" »³⁹.

36. H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 80.

37. H. ARENDT, *Du mensonge à la violence*, p. 141.

38. H. ARENDT, « Philosophie et politique », in *Les cahiers du Grif*, n° 33, (printemps 1986), pp. 87-88.

39. V. ALBANET, *Amour du monde. Christianisme et politique chez Hannah Arendt*, Paris, Cerf, 2010, p. 188.

Ce qu'il faut dire, c'est qu'aux yeux d'Arendt, « la vérité politique, indissociable de la pluralité, est toujours particulière. Toute prétention à une totale validité est donc exclue ». Autrement dit, dans le domaine des affaires humaines, la vérité se donne dans le partage du monde avec les autres, selon la formule de Merleau-Ponty qu'Arendt a sans doute fait sienne : « Notre rapport avec la vraie passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou bien ce n'est pas au vrai que nous allons »⁴⁰.

Avancer que la politique repose sur l'opinion, c'est donc admettre que la décision politique ne saurait résulter de l'usage de la violence ou de l'imposition. Elle est plutôt le résultat d'actes de langage, d'échange des *doxai*, de la discussion. En matière d'opinion, reconnaît en effet Arendt, la pensée ne peut être que « discursive », « courant, pour ainsi dire, de place en place, d'une partie du monde à une autre, passant par toutes sortes de vues antagonistes, jusqu'à ce que finalement elle s'élève de ces particularités à une généralité impartiale »⁴¹. Cela signifie que la formation de l'opinion n'est pas une entreprise solitaire ; elle exige de rester dans « le monde d'universelle interdépendance » où, par l'imagination et le jugement, l'on peut se faire le représentant des autres et prendre en compte leurs opinions respectives.

Ainsi, la politique appelle un savoir qui sache s'accommoder de sa précarité incurable et s'adapter aux cas d'espèce dont aucune science ne peut venir à bout, parce que le monde de la politique où chaque situation possède une coloration particulière n'autorise qu'une « science boiteuse » variable selon les circonstances et les individus. Le jugement politique est irréductible au calcul mathématique. Cela ne tient pas à la trop grande complexité de celui-ci, mais à l'autonomie et à l'invention de ceux qui parlent et agissent ensemble au sein de la sphère politique. Le monde politique est un monde mouvant où il n'est ni poids ni mesure permettant d'atteindre à la « vérité apodictique ». Du reste, du point de vue politique, la vérité apodictique a un caractère despotique, car elle n'autorise pas la discussion et exclut d'emblée les opinions des autres⁴². Déjà, dans son *Ethique à Nicomaque*, le Stagirite recommandait de ne pas exiger indistinctement la même précision de toutes les disciplines, mais de tenir compte de la nature de chacune d'elles. Il écrivait :

(...) il ne faut pas plus exiger une précision égale dans toutes les œuvres de l'esprit, qu'on ne l'exige pour les ouvrages de la main (...) Il est d'un esprit éclairé de ne demander la précision pour chaque genre de sujets que dans la mesure où la comporte la nature-même de la chose qu'on traite, et il serait à peu près aussi déplacé d'attendre une simple probabilité du mathématicien que d'exiger de l'orateur des démonstrations en forme⁴³.

40. V. ALBANEL, *Amour du monde. Christianisme et politique chez Hannah Arendt*, pp. 188 et 190.

41. H. ARENDT, *La crise de la culture*, p. 308.

42. Cf. H. ARENDT, *La crise de la culture*, pp. 306-307.

43. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Librairie Générale Française, 1992, livre 1, chapitre

Conclusion

Nous avons tenté, dans les pages que l'on vient de lire, une reconstruction de la réflexion politique d'Arendt dans ses lignes de force en les ramenant sous le titre global de « La bénédiction de la pluralité des hommes ». La méditation sur le mal totalitaire qui détruit la pluralité humaine a conduit Arendt à s'interroger à nouveaux frais sur les conditions de possibilité du vivre-ensemble harmonieux des hommes, car la politique, selon elle, repose précisément sur le fait de la pluralité humaine. Selon l'interprétation qu'en fait Arendt, la tradition de la philosophie politique occidentale, qui remonte à Platon, n'honore pas véritablement la pluralité humaine dont la préservation constitue, pourtant, la tâche essentielle de la politique : il s'agit, en politique, de permettre à chaque citoyen qui le veut d'accéder à la sphère publico-politique où se discutent les affaires de la communauté et où chacun s'efforce de se distinguer des autres en excellent, par ses paroles et ses actes, dans la poursuite du bien de la communauté.■

NOUVEAU !
La Bibliothèque CEPAS se modernise.

LANCEMENT OFFICIEL DU CATALOGUE EN LIGNE
DE LA BIBLIOTHÈQUE CEPAS

Explorez notre fonds documentaire où que vous soyez et **gagnez du temps** dans vos recherches.

- RECHERCHER FACILEMENT** par titre, auteur, sujet ou cote
- CONSULTEZ LES NOTICES** et informations bibliographiques
- VÉRIFIEZ LES EXEMPLAIRES** disponibles au CEPAS
- GAGNEZ DU TEMPS** et préparez mieux vos recherches

DÉCOUVREZ DÈS MAINTENANT LE CATALOGUE EN LIGNE

cepas.online/catalogue-bibliotheque

Le savoir à portée de clic.

CEPAS
Avenue Père Boka n°9
Commune de la Gombe, Kinshasa

+243 815 199 351
+243 825 225 372

www.cepas.online

Facebook, Instagram, LinkedIn, YouTube icons