

Qu'est-ce que la politique ?

(1950-1959)

Hannah Arendt

Qu'est-ce que la politique ?	
Fragment 1	La politique est ce qui a lieu dans l' <i>espace-qui-est-entre-les</i> hommes : là seulement, il y a de la liberté. De la liberté entre individus absolument différents.
Fragment 2a	La politique n'est pas la relation dominants-dominés mais le domaine de l'action.
Fragment 2b	La politique suppose la capacité humaine à juger le présent et le nouveau, sans tomber dans les préjugés et les critères tout faits des idéologies.
Fragment 3a	La liberté est-elle le sens de la politique ou bien la politique est-elle le « moyen d'assurer la satisfaction des besoins vitaux de la société et la productivité du libre développement social » ?
Fragment 3b	La <i>polis</i> , au sens grec, représente la forme la plus haute de la communauté humaine. Mais à cet idéal normatif s'adjoint une tradition de jugements dont nous héritons aujourd'hui sous la forme de préjugés (la politique comme moyen).
Fragment 3c	La politique étrangère : extension de la politique à l'espace entre les peuples.
Fragment 3d	La politique n'a pas de but et elle n'est pas dépourvue de sens.
Fragment 4	Une oasis est le domaine où l'on vit et pense en dehors de la politique.

Qu'est-ce que la politique ?

Fragment 1

(Août 1950)

1. « La politique repose sur un fait : la pluralité humaine ». Ce qui signifie que la politique n'est faite que *par* des hommes et n'intéresse que des hommes : autant tout de suite comprendre que la condition humaine de l'action politique n'est ni l'*unité* ni la *totalité* (qui sont les 2 autres catégories de la quantité dans la *Critique de la Raison pure* de Kant). Que la politique est peut-être même menacée quand elle se veut unité (c'est la vérité qui est *une*, or la politique ne semble pas l'affaire de la vérité : c'est pourquoi « pour toute pensée scientifique... seul l'homme existe ») ou totalité (H. Arendt a écrit *Les origines du totalitarisme*).
En tant que « produit de la nature humaine », la politique ne dépend que des hommes, elle manifeste leur *liberté* : n'est-ce pas cette « profondeur dans laquelle est ancrée la politique » ?
2. « La politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres *différents* ». Dans la *Critique de la Raison pure*, la communauté (3^o catégorie de la relation) est définie comme une « action réciproque » (C'est pourquoi dans le 5.1) : « il n'existe donc pas une substance véritablement politique »).
Mais alors la **famille** n'est-elle pas – en tant que communauté naturelle – la première forme, forme naturelle, de la politique (ainsi que le défend Aristote au début du Livre I *Des Politiques*) ? Est-ce par nature que « les corps politiques se développent à partir de la famille » ? Non, ce serait au contraire « la ruine de la politique » ; pourquoi ? Parce que la famille nie, *à la fois*, « la diversité originelle » et « l'égalité essentielle » : dans une famille, je ne suis qu'en tant que fils, ou en tant que père ; je suis le « fils untel » ou « la femme de X » et non pas moi dans mon irréductible individualité et en même temps la famille est instinctivement inégalitaire par ses structures hiérarchiques (d'âge et de sexe).
H. Arendt vise par cette critique Aristote qui, l'*Ethique à Nicomaque*, VIII, compare les régimes politiques et les différentes organisations familiales :

MONARCHIE	Royauté	le roi se préoccupe de l'intérêt des sujets	Père / enfants	La meilleure de ces constitutions
	Tyrannie	Le tyran n'a en vue que son intérêt personnel	Père tyrannique	Le contraire du mieux est ce qu'il y a de plus mauvais
	Aristocratie	Le pouvoir exercé par les plus capables	Mari / femme	
	Oligarchie	Le pouvoir réservé aux plus riches	Riche héritière / mari	
REPUBLIQUE	Timocratie	Gouvernement par la majorité des citoyens aisés	rappports entre frères	La plus mauvaise des constitutions
	Démocratie	Gouvernement par la majorité de tous les citoyens	chef absent ou faible	La moins mauvaise des constitutions (corrompues)

3. H. Arendt oppose fortement *l'homme* à *l'individu* : *l'homme* serait ce qui est absolument commun à tous les hommes – sous-entendu : *l'homme* qui n'est pas *l'homme* doit le devenir et c'est pour cela qu'il a des droits ; *l'homme* qui n'est pas *l'homme* n'est pas encore lui-même mais la nature (cf. *naturaliter*) ou *l'histoire* (voir page 42) l'aideraient à réaliser son *humanité*. Au contraire, pour Hannah Arendt tout homme est d'abord et avant tout un individu, « celui qui est absolument différent » (41).
4. *L'homme* serait une invention de la théologie (Dieu créant *l'homme* à son image) ou de la philosophie : un homme ne serait lui-même qu'en étant *l'homme* ; H. Arendt veut-elle dire que les droits naturels de *l'homme* ne sont que les droits de *l'homme* ? Autrement dit une façon de ne pas partir du fait de la pluralité mais au contraire de déduire la pluralité à partir d'une essence.
5. En procédant ainsi (c'est-à-dire en partant d'une essence qui serait la nature de *l'homme*) la philosophie ne pourrait que manquer cette « profondeur dans laquelle est ancrée la politique » (40). D'abord en définissant, depuis Aristote, *l'homme* comme *zoon politikon*, la philosophie chercherait la politique *dans* *l'homme* alors qu'elle n'existe qu'*entre* des hommes, qu'*entre* des individus : la politique est un **espace public**. Ensuite, en définissant *l'homme* à partir de Dieu ou de *l'histoire*, dans les 2 cas est manquée l'irréductible singularité de chaque homme. Cette irréductibilité est la liberté et l'espace public de la politique est l'espace de la liberté.
6. Seul un homme n'est pas libre ; mais fondu dans une nature de ses impulsions (animales) ou dans la « nécessité » historique, il n'est pas libre non plus : il n'est libre que dans cet espace politique qui s'intercale entre les individus.
7. Le dernier § est surprenant et peu compréhensible : puisque quand la diversité est absolue la politique n'a rien à en faire ; mais quand la diversité est relative, la politique doit en faire abstraction (???).

Introduction à la politique I

Fragment 2a

Chapitre I : les préjugés.

1. Le « fait » dont part ce fragment n'est pas la pluralité mais l'existence des préjugés et plus précisément d'un préjugé **contre** la politique (parce que (48) « la politique en son fond est un tissu de mensonges et d'impostures... tandis que la politique étrangère oscille entre la pure propagande et la violence brutale » alors il faut anticiper la disparition complète de la politique). Ce qu'il faut expliquer c'est pourquoi Hannah Arendt ne rejette pas ces préjugés mais au contraire leur accorde

« qu'ils peuvent se réclamer de réalités indéniables » ; quelles sont ces « réalités indéniables » ? D'autant que dans ce fragment le préjugé contre la politique est un préjugé pour la fin de la politique.

- Certes la politique fait peur « aujourd'hui » parce que les moyens (la « bombe ») dont elle dispose peuvent faire disparaître le monde ; mais la politique a toujours fait peur parce qu'elle est **pouvoir** et que le pouvoir ne peut pas, selon le préjugé (de lord Acton) contre la politique, ne pas dégénérer en corruption. C'est pourquoi le « vœu désespéré » des masses est l'impuissance, être débarrassé de la capacité d'agir : cela ne revient-il pas à refuser toute responsabilité politique et donc toute liberté ? Comme si les « masses » ne voulaient pas, par préjugé contre la politique, de la liberté politique ?
- Faut-il alors « craindre » la fin de la politique ? Mais ce qui est crainte pour Hannah Arendt est « espoir » pour ceux qui nourrissent un préjugé contre la politique. Sa réponse consiste à distinguer deux définitions différentes de la politique : en tant que « relation entre dominants et dominés » – c'est la définition qui vient du marxisme – et en tant que domaine de l'« action » politique. Du point de vue marxiste, la fin de la politique serait donc la fin de la domination, le « communisme » : sans le dire, Hannah Arendt rejette cette définition issue du « matérialisme historique » par un fait historique : de fait, la tentative de réalisation historique du marxisme débouche sur une « bureaucratie » « anonyme », un « despotisme » « monstrueux » ; et donc absolument pas la fin de la domination (et si politique = domination alors ce n'est pas non plus la fin de la politique). Reste alors l'autre définition de la politique, dont Hannah Arendt voit la réalisation dans « le monde libre et non terrorisé » (48) : alors là l'espoir est réalisable (pour Hannah Arendt, c'est cet « espoir » du préjugé qui est un danger) ; car dans les démocraties non marxistes se manifeste « une impuissance similaire des hommes » (= dépolitisation de la société). Paradoxalement donc, l'échec historique du marxisme n'est pas inquiétant pour la politique ; et c'est au contraire la réussite de nos sociétés (libérales) qui menace la politique : par un mécanisme de prophétie autoréalisatrice, le préjugé contre la politique pourrait entraîner la fin de la politique.

Introduction à la politique I

Fragment 2b

Chapitre I : les préjugés.

§1. Le commencement est le même que pour le fragment 2a : à savoir, les préjugés « représentent quelque chose de politique » ; mais le § ne finit pas de même : dans le fragment 2a, Hannah Arendt s'occupait du *contenu* du préjugé contre la politique (= le préjugé de la fin de la politique) alors que dans ce fragment 2b, c'est sur le préjugé en tant que tel qu'elle va poursuivre sa réflexion. Ni baisser les bras devant le fait du préjugé, ni tomber dans le préjugé d'un monde politique sans préjugés (ce qui serait peut-être possible si tous les citoyens étaient des « professionnels de la politique », c-à-d des hommes pour il n'y aurait *que* des jugements : mais une société de professionnels de la politique est-elle possible, et souhaitable ?).

§2. Qu'est-ce qu'un préjugé ? Préjugé et jugement. Efficacité et danger du préjugé.

- Un préjugé est une illusion collective et non pas individuelle : il provient du « on » et non pas d'une « idiosyncrasie personnelle ». Faute d'une source

intérieure, le préjugé manque d'évidence : il est confus et obscur, mal défini par *ce qu'*il affirme et *qui* l'affirme.

- Mais c'est cette faiblesse qui fait la *force du préjugé* : car je ne suis jamais le seul à préjuger. En ce sens la force du préjugé est une force publique : pas de vie sociale sans préjugés. Et si « plus un homme est libre de tout préjugé, moins il sera adapté à la vie purement sociale », on peut en déduire : plus un homme est adapté à la vie sociale, plus il est soumis à des préjugés. Un jugement pour se répandre doit être persuasif : tout au contraire pour le préjugé car son défaut de personnalité lui fait faire l'économie de la justification (et de la discussion : un préjugé est socialement indiscutable).
- Mais la politique n'a pas les mêmes exigences que la vie sociale : si le préjugé facilite l'intégration sociale (du « on » au « nous ») il est un danger pour la politique, et un danger en tant que tel (et non pas par son contenu comme dans le fragment précédent) ; car « la pensée politique est essentiellement fondée sur la faculté de juger » (52).

§3. Le préjugé tire sa « teneur de vérité » d'un jugement passé. Jugement et bavardage. Etymologiquement, le pré-jugé précède le jugement : c'est un ancien jugement dont le fond d'expérience s'est perdu au fil du temps. Parce qu'il provient du passé (à la différence du *bavardage* [Heidegger, *Etre et Temps*, §27 : « le distancement, la moyenne et le nivellement constituent, en tant que mode d'être du « on », tout ce que nous appelons « l'opinion publique » » (160)], il survit au temps qui passe), le préjugé s'oppose au présent (dont la nouveauté incessante suppose la capacité à proposer de nouveaux jugements : c'est en ce sens que la politique a à voir avec la faculté de juger – voir § suivant). Pour détruire un préjugé, il faudrait donc d'abord retrouver le jugement d'origine.

§4. Les 2 significations du mot « jugement ». Crise moderne des critères. Le nihilisme comme préjugé.

- Dans un premier temps, Hannah Arendt oppose *explicitement* le jugement *avec* critères (quand il y a un critère, il détermine l'application du cas général au cas particulier) et le jugement *sans* critère. Elle reprend là la distinction que Kant définissait dans *La Critique de la faculté de juger* (1790) :

« La faculté de juger est en général le pouvoir de penser le particulier sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, alors la faculté de juger, qui subsume le particulier sous l'universel, est *déterminante*... Mais si seul le particulier est donné, pour lequel la faculté de juger doit trouver l'universel, alors la faculté de juger est simplement *réfléchissante*. » (*CJ*, Introduction, IV, 933)

Dans la première introduction, Kant montrait que si, dans le jugement déterminant, la subsumption résulte du schématisme, dans le jugement réfléchissant, il devait en aller autrement : « la faculté de juger réfléchissante ne procède pas schématiquement, mais *techniquement*, et en cela, elle ne procède pas simplement d'une manière mécanique, comme un instrument, sous la direction de l'entendement et des sens, mais à la *manière de l'art*... Sans cette présupposition, nous ne pourrions avoir l'espoir de reconnaître notre chemin dans le labyrinthe où nous jette la diversité des lois particulières possibles » (866).

Dans un deuxième temps, elle fait remarquer que dans tous les jugements avec critères « se cache un préjugé » (53) : car le critère – qui permet de juger – n'est pas jugé. Quand elle définit ensuite la seconde signification de « jugement » : elle le définit d'abord par l'absence de critère (juger dans ce cas c'est juger quelque chose de nouveau, non pas qui vient du passé mais qui advient au présent) et ensuite, et surtout, par l'absence de préjugé (le seul « présupposé » c'est de pouvoir juger).

Il y a donc deux caractéristiques qui opposent les 2 jugements : avec critères donc avec préjugés, sans critère donc sans préjugé.

Il faut rajouter un troisième temps, *implicite* : car si le jugement avec critères s'appuie sur un préjugé, le §2 a rappelé que tout préjugé provient d'un jugement. S'il n'y avait que des jugements avec critères (qui viennent de préjugés qui viennent de jugements qui...) la faculté de juger tomberait dans un cercle logique. Par conséquent, les préjugés proviennent non des jugements avec critères mais des jugements sans critère. Juger, c'est d'abord « décider » avant de « subsumer » : la politique n'est pas affaire de déduction mais de jugement. « La faculté de juger consiste et doit consister à juger directement et sans critère » (55).

- Toute crise est une critique des critères ; qui, parce qu'ils viennent des préjugés, donc du flou et du général, ne peuvent durer qu'en se solidifiant « en quelque chose qui ne correspond pas à leur nature », c-à-d en *idéologies* et *visions du monde*. Du même coup, les voilà inadéquates à rendre compte de toute expérience (d'où le dicton : « il ne faut pas se fier aux préjugés »).
- Que penser alors du monde moderne si on le définit par la perte des repères et des critères (de « Dieu est mort » à la fin des « grandes idéologies ») ? Si l'on réduit le jugement à son premier sens déductif (à partir de critères donc de préjugés) alors la perte des critères devrait entraîner la fin de la capacité de juger donc la fin de la politique (c'est là que l'on retrouve le thème du fragment 2a pour lequel le préjugé contre la politique était un préjugé pour la fin de la politique). Mais H. Arendt vient de montrer que le déductif suppose le judiciaire : si juger c'est préjuger par des critères alors la perte des critères est catastrophique ; mais les hommes sont « en mesure de juger les choses par eux-mêmes » (56).

§5. Désorientation de l'homme ou du monde ? Si l'homme ne peut juger le présent qu'à partir du passé (c-à-d avec des préjugés et des « critères solides et tout prêts ») alors quand les critères font défaut, c'est l'homme qui est désorienté. Mais H. Arendt vient d'établir que juger c'est d'abord juger le nouveau et le présent : ce n'est donc pas tant l'homme qui est en crise (= désorienté) que le monde.

§6. Changer l'homme ou le monde ? Qu'est-ce que le monde des hommes ? Le véritable souci.

- Pourquoi la prétention de changer l'homme est-elle « profondément non-politique » ? Parce qu'elle repose sur un « sens défaillant pour la profondeur dans laquelle est ancrée la politique » (40) : que l'on peut traduire (voir fragment 1) par priorité à l'homme sur *les* hommes ; ou par : oubli de cet « espace intermédiaire propre à la politique » (43).
- Le monde des hommes n'est pas le monde de l'homme : le monde de la politique est un monde qui « s'intercale entre eux » (59), c'est le monde qui résulte « de la fabrication et de l'action humaines » (60). Ce monde n'est pas la nature (car une nature sans les hommes est pensable) : c'est le monde artificiel qui résulte de l'œuvre et de l'action (voir le tableau qui condense les trois formes de *vita activa* selon H. Arendt dans *La condition de l'homme moderne*).
- Le véritable souci ne concerne pas l'homme mais l'insouciance vis-à-vis des choses « extérieures » (60). Même les domaines de l'esprit « ne peuvent exister que dans la mesure où ils se réifient, où ils se présentent comme un monde de choses » (59). (Voir *La crise de la culture*, I, §6 et §§18-20).

§7. Refus du platonisme. Dans *La République*, la solution au problème politique est l'éducation : le philosophe-roi est un éducateur. H. Arendt reproche implicitement à Platon d'avoir manqué la « mondanité » de la politique.

Introduction à la politique II

Fragment 3a

Introduction : la politique a-t-elle finalement encore un sens ?

L'idée générale de ce fragment est claire : il s'agit d'enlever le « finalement » de la question ; adjectif qui ferait penser que la question du sens de la politique est seulement d'actualité. Ainsi ce fragment conclura bien par la liberté : le sens de la politique est donc bien la liberté. Les §§1-5 décrivent le **désastre** moderne de la politique ; les §§6-10 rappelleront que l'espace politique est le lieu de l'agir = « le don miraculeux et mystérieux de faire des **miracles** » (70).

§1. Pourquoi « aujourd'hui » la réponse ne semble plus évidente ? Parce que, et Hannah Arendt n'a pas encore désigné les causes, la crise de la politique aujourd'hui n'est pas externe (par du non-politique ou de l'antipolitique) mais interne : le 20^e siècle est le siècle du « désastre » (65) de la politique : 2 expériences politiques au 20^e siècle n'amènent-ils pas la fin de la politique ? « L'expérience de la politisation totale » (§4) et la possibilité d'un « anéantissement physique absolu » (§3).

§2. Qu'est-ce que le totalitarisme ? C'est le régime dans lequel *toute* la vie est politisée (il n'y a plus de distinction – libérale – entre le public et le privé) et sans plus *aucune* liberté. Du coup, politique et liberté, dans l'expérience totalitaire, semblent incompatibles.

§3. Les Etats modernes ont le monopole des capacités modernes d'anéantissement (=« destructions plus que massives »).

§4. Ce n'est pas l'addition de ces 2 expériences qui amène à l'aporie moderne de la politique : c'est que la seconde expérience (la menace contre la simple possibilité de la vie) vient interdire de se réjouir trop vite de l'échec des totalitarismes. Celui-ci aurait pu tout simplement signifier que le sens de la politique n'est pas la liberté mais le maintien de la vie (conception libérale-conservatrice du 19^e siècle) ; mais c'est cette conception-même qui est directement menacée par la seconde expérience désastreuse.

§5. Comment ce désastre de la politique est-il concrètement vécu ? Dans le sentiment que, même si la politique échoue, nous ne voyons pas « comment, compte-tenu des circonstances, on pourrait faire mieux » (67). Ne reste-t-il plus qu'à croire aux miracles ?

§6. N.B. sur une conception non religieuse de ce qu'est un « miracle ». L'émergence de la terre, de la vie sur terre, de l'homme à partir de la vie, sont déjà des sortes de miracle, scientifiquement constatables. Qu'est-ce alors qu'un miracle ? C'est un commencement.

§7. Mais ce qui est valable pour la nature – qui concerne des événements naturellement déterminés – l'est-il pour ce qui concerne les affaires humaines, c-à-d l'histoire ? Car les actions humaines sont toujours des interactions : les effets ne sont-ils pas alors *toujours* imprévisibles ? Alors toute action humaine serait miracle : et trop de miracles tuerait le miracle. Mais il ne faut pas confondre le niveau de compréhension individuel de l'action (où, pour moi, les effets de mes actions sont imprévisibles) et le niveau historique de l'action : « vu de haut », l'histoire est un processus dans lequel les hommes font l'histoire sans savoir ce qu'ils font (Lire 12- dans le cours sur l'[histoire](#)) : « l'homme qui agit est éliminé de l'histoire » (70). En histoire, le miracle n'est donc pas impossible.

§8. Il est même tout à fait possible dès que l'on comprend que seuls les hommes peuvent « agir » ; il n'y a pas d'action du caillou ou de la tulipe parce qu'ils ne sont pas « libres » : « le miracle de la liberté consiste dans ce pouvoir-commencer », lequel s'enracine dans ce commencement que tout homme connaît : la naissance.

§9. Conception qui nous empêche de définir la liberté par le commencement : la confusion entre liberté et libre-arbitre. Le libre-arbitre est grossièrement la liberté de choisir ; mais le choix ne se fait qu'entre « ce qui est déjà donné ». Alors que la liberté, celle qui donne selon H. Arendt son sens à la politique est la possibilité de commencer, d'inaugurer, de prendre des initiatives, de « vouloir que ceci ou cela soit autrement ».

Hannah Arendt précise que cette confusion provient de la conviction antique que la *vita speculativa* est supérieure à la *vita activa* : de Aristote (livre X de *l'Éthique à Nicomaque*) au stoïcisme.

§10. Si le sens de la politique est la liberté, si la liberté est la capacité politique de commencer, alors en politique on peut croire aux miracles. Et les expériences désastreuses du 20^e siècle n'y peuvent rien changer : le « finalement » de la question du début peut donc être omis.

Introduction à la politique II

Fragment 3b

Chapitre I : le sens de la politique.

Ce fragment est particulièrement difficile à expliquer : par sa longueur, son apparent manque de construction et la subtilité des thèses qu'y défend Hannah Arendt. Nous donnerons (a) son idée générale, (b) sa construction et (c) ses oppositions conceptuelles principales. Remarquons que ce fragment semble retrouver le « finalement » (p.121) que le fragment précédent avait éliminé : mais du point de vue de l'opinion publique (et ce point de vue est toujours *politiquement* valable), il y a urgence à tenir compte de ce que le fragment 3a présentait comme la seconde menace contre la politique : la question de l'anéantissement deviendra dans le fragment 3c « la question de la guerre » : quel est le rôle de la violence en matière de politique étrangère « pour laquelle la liberté constituait le bien suprême » (115) ?

(a) Explication des pp.121-124. Ces quelques pages permettent de trouver le lien entre la plupart des fragments. Pourquoi le rejet et la condamnation moderne de la politique « aujourd'hui » (Fragment 2a) ? Parce qu'il y a un préjugé (fragment 2b) qui vient de jugements passés (de la philosophie de Platon comme de la religion chrétienne, c'est ce que vient de montrer ce fragment 3b) qui fait de la politique un moyen et non une fin, et fait passer la question de la violence (premier moment du fragment 3a) avant celui de la liberté (fragment 1 et second moment du fragment 3a).

(b) La construction : elle va reprendre dit le §1 « la tradition de la philosophie politique ».

- (pp.72-85) : la politique est-elle un moyen en vue d'une fin plus haute ? (pp.76-77) Au « sens grec », la politique est une fin et non pas un moyen : ce qui signifie que la liberté est le sens et non la fin de la politique (voir note de la p.64), autrement dit *le* politique constitue un espace dans lequel l'égalité entre pairs permet de régler les affaires non par la contrainte mais par la discussion et la persuasion.

Que signifie alors que l'homme est un *zoon politikon* ? Cela signifie-t-il que « l'homme ne vivant pas en autarcie » (73), la politique est un moyen de rester

en vie, autrement dit que « la politique existe toujours et a toujours existé là où des hommes se sont rassemblés » (74) ? La référence à Aristote repose, selon elle, sur un « malentendu très ancien » : il serait faux d'affirmer que pour Aristote toute communauté est une *polis* : la *polis* n'est que « la forme la plus haute de la communauté humaine » (75), qui n'aurait existé selon les grecs qu'en Grèce. Pour quelle raison ? A cause de la liberté : « être-libre et vivre-dans-une-*polis* étaient en un certain sens une seule et même chose » (76). Cette liberté, qui reposait – H. Arendt ne manque pas de le rappeler – sur la domination non-politique des esclaves, est liberté de parole (*isegoria*), liberté de mouvement (82), liberté de risquer sa vie (83). Ce moment grec de la liberté dans l'espace de la *polis* « a si rarement existé et en si peu d'endroits, que, historiquement parlant, seules quelques grandes époques l'ont connu et réalisé » (79) ; pourquoi la Grèce ? parce que la politique et la liberté y sont intimement liés, dans l'opposition à la tyrannie, sans l'idée moderne que la liberté humaine doit être sacrifiée au fleuve de l'histoire (81).

- (pp.85-94) Homère, « l'instituteur de cette *polis* » (85). D'une part parce que « tout se passe comme si l'armée d'Homère n'avait pas levé le camp, mais, de retour dans sa patrie, se rassemblait de nouveau et fondait la *polis* » (86) et d'autre part parce que cette communauté d'hommes libres, de pairs, déplace la liberté « de l'agir à la parole, de l'action libre à la parole libre ».
- (pp.94-101) Dégradation de la politique à partir de Platon. Mais la liberté politique ne va-t-elle pas favoriser du même coup le risque de la démagogie et les préjugés du plus grand nombre ? C'est pour éviter cette menace que Platon (après Parménide suggère H. Arendt p.94) réserve cette liberté de parole en vue de la vérité au petit nombre des membres de l'Académie. C'est en distinguant ainsi une « liberté académique » et une « liberté politique » que Platon fait de la politique un moyen (96).
- (pp. 101- 109) Rejet et réinterprétation de la politique par le christianisme. « Le motif pour se charger du fardeau de la politique terrestre n'est pas la peur mais l'amour du prochain » (106). D'où le paradoxe d'une Eglise qui est un espace public certes, mais non politique, tout en devenant une « puissance séculière-mondaine » (107) pour éviter d'être dominé par d'autres.
- (pp.110-121) La conception moderne de la politique : la garantie de la liberté c'est la « participation des citoyens » (110). Au sens moderne, la politique, c'est cette participation : c'est ainsi que, encore une fois, la politique demeure un moyen et que la question politique se réduit à celle de la violence de ces moyens : « la question du sens de la politique concerne aujourd'hui l'opportunité ou non de ces moyens de la violence publique » (115).
- (pp.121-124).

(c) Les oppositions conceptuelles principales :

- Sens de la politique et but/moyen de la politique : (92-93) la liberté n'est pas le but de la politique, elle est la politique. Si la liberté était le but de la politique alors la contrainte et la violence non seulement en seraient les moyens mais en seraient des moyens politiques (ce que l'on appelle souvent le « machiavélisme ») : ce qui n'est pas le cas au sens grec de la politique (qui pour H. Arendt fournit la norme de la politique).
- Liberté politique (du grand nombre) et liberté académique (d'un petit nombre).

- Violence (privée) et puissance (publique) : se confondent dans les conditions modernes (116). Dans ce cas, la violence par sa surpuissance (117) devient le facteur politique essentiel. Ce qui est un paradoxe pour des sociétés dans lesquelles la violence de la vie sociale diminue (émancipation des femmes et des classes laborieuses – 118).

Introduction à la politique II
Fragment 3c
Chapitre II : la question de la guerre.

A. La guerre totale

L'**objet** de ce fragment est assez clair : il porte sur la possibilité moderne de l'anéantissement total du monde, possibilité techniquement possible à partir de l'arme atomique, et militairement et historiquement réel à partir d'Hiroshima.

La **méthode** est celle d'Hannah Arendt : si les préjugés fournissent les cadres de pensabilité du monde et si les préjugés proviennent de jugements anciens, alors pour penser le monde moderne, il faut remonter à la naissance des préjugés. Dans ce fragment, H. Arendt remonte jusqu'à la tradition homérique et à son double héritage, grec et romain.

L'**enjeu** est de définir ce qu'est la politique étrangère (puisque plusieurs fois H. Arendt a répété que, pour les grecs, la guerre en tant que condition préalable de la *polis* était a-politique) : et donc de rappeler que notre conception du politique est aussi l'héritière d'une tradition romaine.

Le **fil conducteur** de ce fragment est le suivant :

- (a) La guerre d'anéantissement est effrayante parce qu'elle est une guerre totale. Quand ce n'est pas le cas, « le pouvoir de détruire et le pouvoir de produire s'équilibrent » (126). Mais l'énergie atomique est une « force surnaturelle » (130) qui dérivant de l'univers peut détruire le monde (au sens de H. Arendt). Mais il n'y a pas que le *moyen* qui est effrayant, il y a aussi le *but* : car si le but de la guerre classique aurait pu être obtenu par des négociations politiques, le but de la guerre totale – l'anéantissement brutal et physique de l'Etat – dépasse « les limites établies par le politique » et commence à « l'anéantir lui-même » (132). Parce que (p.126 et p.135), la destruction totale d'un monde est aussi la destruction de « quelque chose de potentiellement immortel » (134), le monde de la parole et de l'agir, qui naissent de la pluralité.
- (b) Dans le monde moderne, la guerre totale renvoie à la politique totalitaire : « la guerre d'anéantissement est la seule guerre qui corresponde au système totalitaire » (132). Mais le propre de nos sociétés n'est pas d'avoir inventé la guerre totale mais d'avoir cru que de telles guerres ne se reproduiraient plus. La guerre de Troie peut pourtant être considérée comme « l'archétype de la guerre d'anéantissement » (137). Il faut alors en revenir à l'épopée d'Homère (et en étudier le double destin : chez les vainqueurs grecs, mais aussi chez les vaincus, Enée et les romains).
- (c) Quelle est l'influence de cette épopée sur le développement de la *polis* grecque ?
 - (138-139) Evacuation de la violence hors du domaine politique : à l'intérieur de l'espace politique règne cette « *agora* homérique » (138) dans lequel les pairs, les citoyens, peuvent parler ensemble sans violence. A l'extérieur de cet espace, la violence est a-politique. « Le libre espace de la *polis* apparaît ainsi

comme une île d'où se trouve exclu le principe de la violence et de la contrainte dans les relations humaines » (147).

- (140-147) L'esprit agonal (de *agôn*, le combat) : Homère, parce qu'il évoque autant Achille le vainqueur qu'Hector le vaincu, démontre que « toutes les choses ont deux aspects qui ne se révèlent que dans le combat » (141). C'est seulement dans la pluralité des points de vue qu'une réalité peut apparaître dans toute sa réalité. Et cette pluralité des points de vue est d'abord obtenue par la pluralité des participants à une discussion. La qualité politique est donc ce qu'Aristote nomme *phronesis* (la *prudence*) et que Kant (*Critique de la faculté de juger*, §40) nomme « mode de penser élargi » (= la capacité de penser en se mettant à la place de tout être humain).
 - (148-149) La guerre d'anéantissement pour un grec est donc a-politique. La *polis* grecque pérenniserait la communauté homérique, dans laquelle règnent la liberté et la parité pour discuter sans violence.
- (d) Pourquoi les romains peuvent-ils nous permettre de comprendre que la guerre d'anéantissement n'a pas sa place dans la politique ? Parce que, dans la guerre de Troie, ils sont du côté des vaincus (*victa placuit Catonis*).
- (150-157) De ce point de vue des vaincus, l'anéantissement serait leur propre anéantissement. Du point de vue des vainqueurs (grecs) l'anéantissement des vaincus a été rendu possible par une communauté que la *polis* se charge de poursuivre en maintenant une pluralité interne ; du point de vue des vaincus (romains), la pluralité est *externe* et ne peut être maintenue que si les vaincus ne sont pas anéantis. Ce sont les vaincus qui comprennent que l'anéantissement des vaincus est l'anéantissement d'un monde commun aux vainqueurs et aux vaincus : pour éviter cet anéantissement, le vainqueur doit cesser la guerre non par l'anéantissement mais par un pacte et une alliance. Cette *pax romana* étend donc la politique hors de la *polis* dans laquelle les grecs l'enfermaient : les romains ainsi inventent la politique étrangère en même temps que l'empire.
 - (157-159) D'où une conception proprement romaine de la loi : comme expression d'un « *consensus omnium* » (158). La loi romaine est le contrat qui relie des factions ennemies. A l'intérieur pour constituer le *populus romanus*, à l'extérieur pour constituer l'empire.
- (e) Conception grecque de la nature de la loi : « la loi est le rempart érigé et fabriqué par un seul homme à l'intérieur duquel est créé l'espace proprement politique où se meut librement la pluralité » (160). La loi grecque crée la pluralité (alors que c'est la pluralité qui crée la loi romaine) : elle est une violence a-politique qui crée l'espace de la non-violence politique. La loi est comme extérieure à la *polis* : à chaque *polis* sa loi.
- (f) Pourtant les grecs comme les romains furent victimes de leurs lois. Les grecs, parce que le *nomos* les rendaient incapables de former un empire, fut-ce simplement une nation hellène. Les romains, parce que la *lex romana* en s'étendant aux anciens ennemis devenus des alliés entraînait une expansion sans limites de l'empire.

(171-173) Si la politique n'était pas aussi politique étrangère (cela les grecs l'ignoraient et nous en avons hérité des romains), autrement dit si l'espace entre les peuples n'était pas aussi un espace politique, alors les guerres d'anéantissement ne seraient que l'anéantissement des anéantis et non pas l'anéantissement du monde, la guerre totale.

Introduction à la politique II
Fragment 3d
Introduction : Le sens de la politique.

§1. La politique a-t-elle finalement encore un sens ?

- Au 20^e siècle, l'action politique semble s'identifier à l'action violente : guerres et révolutions. Autant dire que la politique est aujourd'hui un « désastre » (173), que « l'action politique est désormais dépourvue de sens » (175).
- L'action politique moderne réduite aux « moyens de la violence », dans quel but, à quelle fin ? Le but de ce fragment va précisément être de redéfinir ces termes de fins, de but et de sens. H. Arendt justifie cet exercice en affirmant que la confusion a lieu quand la politique est réduite à n'être qu'un moyen. Alors que la politique est, depuis l'Antiquité, un but : c'est pourquoi « elle ne peut pas être sans but » (176).
- Le « sens d'une chose » réside dans cette chose : le sens de la politique, c'est la *polis*. Le sens se dévoile.
- Le « but d'une chose » est extérieure à la chose, en quelque sorte son utilisation future. Une chose fabriquée (*poiesis*) a un but : son utilisation. Une action (au sens de H. Arendt) n'a pas de but : elle est l'exercice de la pluralité. Le but se poursuit.
- Les « fins » d'une action sont des « lignes de conduite » qui permettent de s'orienter et de juger l'action, des critères de jugement. La fin est en vue.
- Le « principe de l'action » est ce qui la met en mouvement : l'honneur, la vertu, la peur, la liberté, la justice...
- La question du sens de la politique se multiplie donc :
 - Quels buts seraient dignes de moyens d'anéantissement ?
 - Pourquoi des fins quand les actions sont soit impuissantes, soit embarqués dans le processus de l'histoire ?
 - A quoi bon des principes quand l'action politique n'est qu'opportunisme ?

§2. Pour montrer que faire de telles différences ne revient pas « à couper les cheveux en quatre » (182), H. Arendt les applique au phénomène de la violence. Ainsi le sens d'une action violente dévoile-t-il toujours la puissance monstrueuse de la contrainte (183) : même lorsque le but est la liberté, le sens de la violence est la tyrannie. La fin de toute violence est la paix : elle ne doit pas rendre la paix impossible demain. Mais quant au but, la violence n'est évaluée que sur l'efficacité : seul n'est valable que ce qui est utile à la réalisation du but ; tous les moyens sont bons.

La politique a-t-elle encore un sens quand elle devient « une poursuite de la guerre » (185) ?

Introduction à la politique II
Fragment 4
« Du désert et des oasis »
(Un chapitre de conclusion possible)

Devant la perte croissante du monde, donc devant le recul de la politique et le progrès du désert, faut-il fuir le monde du désert ou apprendre à vivre dans le désert et du même coup se résigner à l'existence des tempêtes du désert (les mouvements totalitaires pour H. Arendt) ?

Il faut profiter des « oasis » non pour se reposer, non pour supporter le désert, mais pour se demander, à partir de la menace qu'il n'y ait plus personne, « pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne » (191) ?

La réponse est : il n'y a quelqu'un qu'à partir de plusieurs.