

Hannah Arendt contre la philosophie politique ?

**Entretien avec Miguel Abensour, philosophe, Paris,
conduit par Marc Berman**

Introduction¹

Hannah Arendt est connue et reconnue pour avoir élaboré l'une des grandes philosophies politiques du XX^{ème} siècle. Et pourtant il se pourrait qu'elle ait été très hostile à l'idée même de philosophie politique. C'est du moins la thèse que soutient le professeur Miguel Abensour dans son dernier ouvrage « Hannah Arendt contre la philosophie politique ? » paru aux éditions Sens et Tonka.

Dans le cadre colloque international de l'Université de Lausanne qui s'est penché sur l'œuvre et la pensée d'Hanna Arendt dans le contexte des XX et XXI^{ème} siècle, Miguel Abensour est l'invité de Marc Berman à la Radio Suisse Romande (RSR – espace 2, émission *Les temps qui courent*, mai 2007).

M.B :

Hannah Arendt a toujours été considérée comme une philosophe apportant un renouveau à la philosophie politique, mais dans la lecture que vous faites de certains de ses textes Miguel Abensour, vous soutenez qu'Hannah Arendt était hostile à l'idée même de philosophie politique. Quels sont les éléments, Miguel Abensour, qui vous ont fait changer du regard standard sur Hannah Arendt?

M.A. :

Je crois qu'il faut remonter un peu loin pour expliquer ce revirement. Disons que dans un premier temps, c'est-à-dire il y a une trentaine d'années, Hannah Arendt était, tout au moins en France, un pôle de résistance à la sociologisation du politique. Et donc l'effet de cette qualification la mettait tout naturellement du côté de la philosophie politique. Mais aujourd'hui nous sommes dans une situation différente, c'est-à-dire depuis une bonne dizaine d'années, face à ce qu'on pourrait appeler un renouveau de la philosophie politique ou un retour à la philosophie politique. En fait ce renouveau est extrêmement ambigu, parce que d'une part nous sommes en présence d'une restauration d'une discipline académique et qui se réjouit de la disparition de Marx, de Nietzsche et de Freud, pour pouvoir revenir à ses petites affaires, comme si jamais rien ne s'était passé, comme si la tradition n'avait pas été détruite. Et puis nous avons un autre mouvement qui est beaucoup plus complexe : à la suite de l'effondrement des dominations totalitaires, le retour des choses politiques, retour d'ailleurs qui n'a rien de définitif, parce que les choses politiques sont dans un univers non totalitaire, également menacées de disparition.

M.B :

Quelles sont ces choses politiques MA ?

M :A :

Ces choses politiques c'est d'une part, repenser la question de la liberté, l'expérience de la liberté et redécouvrir la question politique grâce à ce qu'on pourrait appeler l'intelligence politique, c'est-à-dire prêter de nouveau attention à la politique, faire de nouveau du politique, ou de la politique, peu importe ici le masculin ou le féminin, un foyer d'intelligibilité des affaires humaines. Je pense évidemment qu'Hannah Arendt est tout à fait déterminante dans ce retour des choses politiques, puisqu'on peut considérer que son premier grand livre *Les origines du totalitarisme* vise non

¹ Miguel Abensour a écrit ceci à F. Spescha qui préparait le manuscrit : Avec Miguel Abensour, il s'agit d'une tentative de lecture radicale de Hannah Arendt, ce qui est dans l'ensemble ignoré de la plupart des comptes-rendus des travaux du philosophe sur Arendt qui font comme s'il s'agissait d'une nouvelle interprétation académique, sans plus, pour mieux ignorer ce que cela veut dire par rapport à la philosophie politique contemporaine.

seulement à nous faire comprendre que le totalitarisme n'est pas un excès de politique ou une excroissance de la politique mais en fait la destruction de la politique, et que la sortie du totalitarisme permettra une redécouverte des choses politiques, mais une redécouverte, je répète, problématique. Et c'est dans cette nouvelle configuration qu'il apparaît que la première qualification d'Hannah Arendt était inexacte : Hannah Arendt n'est pas du tout une philosophe politique au sens d'une certaine tradition, elle ne doit pas être confondue avec Léo Strauss, mais doit être au contraire distinguée totalement de Léo Strauss et de tout ce qui se réclame de cette tradition.

M : B :

Qu'est ce qui l'a dérangée dans cette tradition de la philosophie politique que vous évoquez ?

M : A :

D'une part l'expression même de « philosophie politique » lui est insupportable, tant elle lui paraît illégitime. Dans l'entretien télévisé avec Günther Gaus, elle ne cesse de contester le nom de « philosophie politique », d'autant plus inacceptable que la philosophie n'a pas cessé de manifester une hostilité de principe à l'égard de la politique, à l'égard de la cité. Aussi Hannah Arendt considère-t-elle que ce n'est pas la question de la philosophie politique qu'il faut poser, mais celles des relations ô combien difficiles entre philosophie et politique. Dans cette perspective, il apparaît que le terme de « philosophie politique » ne convient pas, en raison de la tension insurmontable qui existe entre deux *modes d'existence*, différemment orientés, le *bios théoretikos* d'un côté ou *vita contemplativa* et le *bios politikos* ou *vita activa* de l'autre.

Tension insurmontable en effet, car l'institution première de la philosophie politique – pour Hannah Arendt l'institution platonicienne de la philosophie politique – s'est faite contre la cité, à l'encontre de la cité, contre la multitude (*oi polloi*), à l'encontre de la multitude. Pour parler comme Pascal, il ne s'agissait nullement d'instituer une cité à la recherche du « bien vivre », de la juste vie, mais de « régler un hôpital de fous ». Donc il y a dans l'institution même de la philosophie politique, une dépréciation de la politique, une occultation de l'agir politique ; plus grave encore, un oubli, au sens fort du terme, de l'action, comme il y a dans la métaphysique un « oubli de l'être ».

M : B :

Alors ça on va y venir, Hannah Arendt va très très loin, parce qu'elle pense qu'il est même possible que l'occident n'ait jamais eu une philosophie politique digne de ce nom, alors on va revenir tout à l'heure sur la manière de cerner ce que peut être une vraie philosophie politique parce que d'une manière ou d'une autre Hannah Arendt évidemment est insupportée par ce terme de philosophie politique, mais elle l'emploie, on dira pourquoi. J'aimerais qu'on essaie de comprendre maintenant, Miguel Abensour, ce qui fait cette tension entre philosophie et politique, ce qui dans la philosophie occulte la politique selon Hannah Arendt ?

M.A :

Il faut revenir à une réflexion que l'on trouve dans le « Journal de pensée² » selon laquelle il y a certainement quelque chose de fondamentalement faux dans la philosophie politique de l'occident. Donc munis de cette boussole, nous pouvons accueillir la position critique d'Hannah Arendt à l'égard de la philosophie politique. La situation est très surprenante : tout lecteur d'Hannah Arendt ne peut manquer de tomber sur ces déclarations critiques à l'égard de la philosophie politique, mais de façon étrange ces réflexions au lieu d'être accueillies, enregistrées, élaborées rencontrent une certaine résistance. Elles sont à la fois connues et méconnues, on peut les lire et puis on ajoute tout de suite, ce qui est le signe d'une résistance au sens analytique du terme, « oui mais quand même » Hannah Arendt est une grande philosophe politique. Donc là se trouve un obstacle qu'il faut surmonter.

M : B :

On ne veut pas voir la critique d'Hannah Arendt à l'égard de la philosophie politique ?

M : A :

² Arendt Hannah, *Journal de pensée 1950-1973*, 2 volumes, Paris, Seuil, 2002, vol. I, p. 278.

Absolument. Je crois qu'une des raisons pour lesquelles il y a cette résistance, c'est que l'acceptation ou le refus de la critique de la philosophie politique par Hannah Arendt constitue un passage tout-à-fait déterminant, un point névralgique : qui accepte la critique, la présence de la critique de la philosophie politique chez Hannah Arendt, son opposition à la philosophie politique, va tout de suite découvrir un autre visage de Hannah Arendt – à savoir une Hannah Arendt dissidente, une *maverick*, une non-conformiste, selon le terme anglais auquel elle a eu recours pour s'autodéfinir. Ce qui la situe très loin de la place que lui reconnaît la philosophie politique contemporaine. A cet effet, il suffit d'évoquer son rapport à Rosa Luxembourg, le choix de la république des conseils, sa critique de l'Etat, sa critique du sionisme, notamment dans l'article d'octobre 1944, *Réexamen du sionisme*³. Tout-à-l'heure vous me demandiez qu'est-ce qui m'a poussé à questionner son rapport à la philosophie politique. Je crois pouvoir répondre. Il y a fort longtemps j'ai écrit un petit texte, *Hannah Arendt et le sionisme en question*⁴, je dois dire qu'en lisant son texte extraordinaire sur le sionisme qui avait suscité une opposition foudroyante de G. Scholem ou de son ami Blumenfeld qui n'hésitait pas à la traiter « d'hystérique », j'ai été tellement admirativement surpris par ce texte qu'à partir de ce moment-là je me suis dit qu'il y avait quelque chose dans sa pensée sur quoi il fallait revenir et qu'on ne pouvait pas en faire une philosophe politique comme les autres. Visiblement Hannah Arendt n'avait pas oublié les vertus éventuellement critiques de la philosophie politique.

M : B :

Alors ce qui fait que Hannah Arendt est une dissidente c'est cette lumière qu'elle jette sur la philosophie, la philosophie qui serait un voile sur la politique, la philosophie qui occulterait la politique, et finalement qui est à l'origine du désir d'Hannah Arendt de regarder la politique en mettant entre parenthèse la philosophie, regarder la politique avec, dites-vous, des yeux de pure philosophie. Dans la philosophie, qu'est-ce qui occulte le politique ?

M : A :

Il y a un événement traumatique pour Hannah Arendt, c'est la mort de Socrate, qui a été condamné comme nous le savons tous par la démocratie. D'une certaine manière l'institution platonicienne de la philosophie politique est la fille de cet événement traumatique. A partir de cet événement, l'objet même de la philosophie politique a changé, par exemple si on pense à la différence entre Socrate et Platon. Ce n'est plus la cité, ce n'est plus l'agir politique qui est le souci du philosophe, mais c'est un objet tout à fait nouveau, le rapport du philosophe à la politique. A partir de ce moment là, la question du meilleur régime n'est pas la question de savoir qu'elle est la meilleure forme de cité, la plus proche de la justice, mais de savoir quelle est la forme de cité qui permettra au philosophe de se protéger de la multitude et de ne pas connaître une nouvelle fois le sort de Socrate. On voit que s'il y a une pensée de la politique, elle est toujours faite du point de vue de la philosophie, du point de vue du corps des philosophes, de la corporation des philosophes. Bien évidemment cela entraîne toute une série d'effets pour Hannah Arendt. C'est pour cela qu'elle aimait tellement citer la pensée 331 de Pascal⁵, où le philosophe montrait que pour Platon, la philosophie politique n'était pas si importante que cela, qu'elle avait surtout une visée curative, préventive. Il s'agissait au fond de régler la vie d'un hôpital de fou c'est-à-dire de mettre un peu de *nomos*, de règles dans un univers anémique. Mais cela va beaucoup plus loin. Je pense que Hannah Arendt critique les attitudes qui ont engendré la philosophie politique. Mais surtout elle repère ce que j'appellerai des schèmes fondateurs qui vicient complètement l'institution platonicienne de la philosophie politique. Par exemple le rabattement de la cité sur la maisonnée ou sur le foyer. On trouve cela dans le dialogue *Le politique* où Platon décide délibérément de ne pas distinguer entre l'administration d'une cité et l'administration d'une maisonnée ou d'un foyer. Egalement la dissociation entre, si je prends les termes grecs, entre *l'arkein* qui veut dire commencer et *prattein* qui veut dire agir. Alors que dans l'action politique, quand on pense l'action politique il y a une continuité entre le commencement et l'action, à partir de Platon il va y avoir une substitution du commandement au commencement et une substitution de l'exécution à l'agir. A partir de ce moment là, au lieu qu'il y ait continuité entre commencer et agir, il va y avoir

³ Arendt Hannah, *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Tierce, 1991, pp. 97-134.

⁴ Abensour Miguel, in *Passé Présent*, no. 3, 1984, pp. 17-23.

⁵ Pascal, *Pensées*, édit. Par G. Brunschwig, Paris, Hachette, 1968, p. 483.

discontinuité entre le commandement et l'exécution, c'est-à-dire qu'il va y avoir une séparation entre ceux qui commandent et ceux qui exécutent, qui se double d'ailleurs aux yeux de Platon d'une séparation entre ceux qui savent sans agir et ceux qui agissent sans savoir.

M :B :

Une séparation entre la pensée et l'action, entre la philosophie et la politique du coup, si je vais vite ?

M :A :

Exactement.

Et puis également ce qu'Arendt va critiquer comme un troisième schème fondateur, c'est la substitution du faire à l'agir. Si je reprends les termes grecs, la substitution de la *poiésis* à la *praxis* ; si on définit la politique par l'action, si le cœur de la politique est l'action, le désir de solidité qui hante des philosophes comme Platon va leur faire rechercher quelque chose comme une œuvre, un faire, œuvre qui permettrait justement de tenir à l'écart la fragilité, l'irréversibilité, et même l'excès de l'action. Et enfin le dernier schème fondateur qui est le dénigrement de la condition ontologique de pluralité ; Hannah Arendt reproche à la philosophie politique sa tendance irrésistible vers l'unité. En ce sens là, Aristote est un premier critique de la philosophie politique, puisque dans son opposition à la *République* de Platon il rappelle à Platon que la cité est une certaine forme de multiplicité et qu'il ne faut pas faire violence à cette cité en la réduisant à l'unité. Or justement ce que Hannah Arendt veut reconquérir c'est la condition de pluralité, ou la condition plurielle des hommes ; ce n'est pas l'homme qui habite la terre, ce sont les hommes qui habitent la terre.

M :B :

Et puis dans la philosophie aussi ce sont des notions qui sont tirées de la *Condition de l'homme moderne* d'Arendt, la philosophie est plus proche de la mortalité on va dire et la politique de la natalité, mortalité et natalité deux concepts qui font la condition humaine et qui du coup rendent irréconciliables philosophie et politique. J'aimerais qu'on comprenne comment la philosophie est proche de la mortalité plutôt que de la natalité et qu'on fasse ensuite le lien avec finalement cette irréconciliabilité de politique et philosophie, de la pensée et de l'action.

M :A :

Je crois que pour saisir ce contraste que vous pointez, il faut revenir au très beau livre de Jacques Taminiaux sur *La fille de Thrace et le penseur professionnel*⁶. La ligne interprétative de ce livre est tout à fait précieuse et je me situe dans son sillage pour relire Arendt. Selon J. Taminiaux, son œuvre n'est pas une œuvre de disciple à l'égard de M. Heidegger, mais c'est une réplique à l'œuvre de M. Heidegger, et notamment c'est une réplique à cette idée qui est centrale dans la pensée de M. Heidegger, selon laquelle la plus haute possibilité du *Dasein* est l'être *pour-la-mort*⁷, c'est-à-dire que c'est dans l'être *pour-la-mort* que le *Dasein* accomplit sa plus haute possibilité. Hannah Arendt va s'opposer à cela. Elle va noter une tendance dans la philosophie depuis Platon jusqu'à M. Heidegger à avoir une préférence pour la mort, comme si la philosophie était d'abord une méditation de la mort. Et ce qui est très intéressant chez Hannah Arendt c'est qu'elle va choisir le *Phédon* (le dialogue de Platon) comme une plaque tournante dans le destin de la philosophie occidentale qui tout à coup, et là je reprends une idée d'une philosophe historienne de la Grèce antique, Nicole Loraux, qui a montré comment dans le *Phédon* il y avait une substitution de l'immortalité de l'âme à l'immortalité civile. Il s'ensuit une définition de la philosophie comme l'apprentissage de la mort, c'est-à-dire l'apprentissage de la séparation de l'âme et du corps.

M :B :

Et là on est vraiment dans le système platonicien ou finalement le but de la vie va être de se détacher du monde sensible pour aller vers l'intelligible.

⁶ Taminiaux Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Hannah Arendt et Martin Heidegger*, Paris, Payot, 1992.

⁷ Heidegger Martin, *Etre et Temps*, trad. d'E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 53, p. 192.

M :A :

Exactement. A l'opposé de cela, Hannah Arendt décide d'attirer l'attention, pour nous faire comprendre la naissance de la politique, vers une autre dimension essentielle de la condition humaine, à savoir la natalité, à savoir que l'homme est un être *pour-la-naissance*. D'ailleurs elle montre très bien comment chez M. Heidegger la natalité n'est quasiment pas pensée, l'existential de la natalité est complètement délaissé voire oublié, ou pire encore soumis à l'existential de la mortalité. Or c'est l'opposé de cela que Hannah Arendt nous invite à faire en prenant nos distances à l'égard du *Phédon*. Elle revient sans arrêt sur la critique du *Phédon*. Là il y a un carrefour qui s'ouvre, une alternative, soit on est du côté du *Phédon* et on privilégie la mortalité et à ce moment là on se détourne de la politique, parce qu'on se détourne de la cité humaine, puisque d'une certaine manière le politique se vit également dans le sensible, au sein d'un partage du sensible comme dirait Jacques Rancière. Soit on choisit la natalité et on opère un retour vers la politique et vers les conditions de possibilité de la politique ancrées dans la pluralité, puisque chez Hannah Arendt il y a un croisement, une articulation de la natalité et de la pluralité. Chacun d'entre nous est l'enfant d'une femme et d'un homme et chacun fait l'expérience de la naissance et aussi de la pluralité par la naissance, pour autant que la naissance soit une expérience ; nous faisons tout au moins l'épreuve de la naissance et de la pluralité, puisque nous avons cette double origine et nous pénétrons dans un monde pluriel. C'est donc à partir de là que Hannah Arendt nous invite à repenser la politique. Alors la naissance est un phénomène tout à fait paradoxal, puisque nous l'avons vécue, mais nous n'en avons pas l'expérience, dans la mesure où nous n'en avons pas la mémoire et tout ce que nous en connaissons c'est par ouï dire d'une certaine manière.

Ce qu'il y a de très remarquable chez Hannah Arendt, c'est aussi la manière dont elle relie action, commencement et natalité. Il y a action, possibilité de l'action dans la mesure où les hommes sont des être pour-la-naissance et en tant que tels des êtres pour le commencement. A l'origine de l'action se trouve la possibilité du commencement, ainsi que le commencement de la possibilité. En outre, on peut percevoir chez Hannah Arendt une idée qu'elle n'a pas vraiment développée, mais qui est toujours présente, sous-jacente en quelque sorte dans tous ses textes : à savoir que la naissance qui n'est pas véritablement une expérience mais plutôt une épreuve aurait déposé en nous une « trace ». Cette trace indélébile, ineffaçable on pourrait la définir comme une pulsion, une impulsion à commencer, un *impetus initiandi*. Dans l'action, dans l'agir politique se ferait jour cette impulsion à commencer, cet *impetus*. Je pense à cette femme noire aux Etats-Unis qui un jour a refusé de se lever dans l'autobus quand un blanc lui a demandé de céder sa place. Qu'est-ce qui se passe à ce moment précis ? Tout à coup la pulsion à commencer réapparaît et se répète ; elle est dans l'événement et par l'événement réactivée. Dans cet *impetus* à commencer se trouve le cœur de l'action et en même temps le cœur de la politique ; en ce sens, le problème de la natalité pour comprendre le rapport de Hannah Arendt à la politique est déterminant.

L'épreuve de la naissance a laissé en nous une ineffaçable trace, elle a déposé en nous la faculté de commencer, cet *impetus initiandi*. N'est-ce pas autour du berceau du nouveau-né, du nouveau venu que les fées se réunissent pour déposer leurs dons ? *Impetus* arendtien qu'il conviendrait peut-être de comparer au *conatus* de Spinoza. Tout être tend à persévérer dans son être. *L'impetus* pourrait se dire : tout être qui commence tend à re-commencer.

M :B :

Et pour elle, une vraie philosophie politique, car ce mot même si elle ne l'aime pas elle l'utilise, est une philosophie qui va opérer cette torsion dont vous parlez, c'est-à-dire ce détournement de la mortalité vers la natalité pour pouvoir s'intéresser à la politique et ça passe par l'étonnement, l'émerveillement ?

M :A :

L'offensive de Hannah Arendt contre la philosophie politique est faite de torsions multiples. Une des plus essentielles consiste donc à se détourner de la mortalité pour se tourner vers la natalité. En outre, Hannah Arendt – et c'est son intérêt – avoue une position complexe : d'une part, elle critique le regard des philosophes à l'égard de la politique, puisqu'elle engage à considérer la politique avec « des yeux purs de toute philosophie », comme vous le rappeliez tout à l'heure. C'est pour cette raison qu'elle va

privilegier, à l'encontre des philosophes, les « écrivains politiques », Machiavel, Montesquieu, Tocqueville ; d'autre part, elle tient à affirmer qu'il faut garder ce qui est le propre de la philosophie, à savoir l'étonnement, le *pathos* propre à la philosophie, l'étonnement admiratif ou émerveillé qui rend compte de la naissance de la philosophie. Si ce ne sont pas les philosophes qui pratiquent cela, alors qui le fera, qui sera en mesure de le faire ?

Cela montre suffisamment que Hannah Arendt refuse d'orienter sa critique de la philosophie politique vers la constitution d'une science empirico-analytique des phénomènes politiques. Elle en appelle plutôt à la recherche d'une « vraie » philosophie politique, d'une « authentique » philosophie politique. Qu'est-ce à dire sinon qu'elle relance sans cesse une interrogation interminable sur ce que pourrait être une « vraie » philosophie politique, dont elle ne détient aucunement la formule. Par étonnement, il faut entendre ces moments « d'absence » que connaissait Socrate quand il se retirait provisoirement du monde et paraissait être ailleurs. Mais c'est en ce point que les difficultés commencent. Hannah Arendt ne reproche-t-elle pas à Platon d'avoir voulu transformer ces moments d'étonnement fugaces, éphémères en un mode d'être, un mode d'existence stable, permanent qui accèderait au statut de *bios theoretikos* ou de *vita contemplativa* ? Or cette opération fait problème, car elle a pour effet de détourner le philosophe de la vie de la cité, de la vie politique. Ainsi se crée le schisme non pas entre deux disciplines, mais entre deux modes d'existence, la philosophie d'un côté, la politique de l'autre. De là, la grande problématicité de l'expression « philosophie politique » qui prétend occulter le schisme. Schisme d'autant plus redoutable qu'il s'accompagne de la part des philosophes de la proclamation d'une hiérarchie telle que le *bios theoretikos* l'emporterait sur le *bios politikos* et qu'il s'ensuivrait une souveraineté de la philosophie sur la politique qui aurait pour nom « le gouvernement des philosophes », les experts en idées. Étonnement d'autant plus périlleux qu'ils détournerait de la condition ontologique de pluralité, la condition de possibilité de la politique. Il ne s'agit pas pour autant de bannir l'étonnement, mais de l'infléchir autrement, au sens où il s'agirait de faire de cette condition plurielle des hommes, qui aux yeux d'un platonicien est un obstacle à l'étonnement, l'objet même de l'étonnement. Torsion révolutionnaire que cet étonnement émerveillé devant la pluralité des hommes qui, ainsi considéré, peut révéler une autre figure de la philosophie. Non plus une philosophie souveraine, en surplomb de la cité, mais une philosophie instruite des choses du monde, plongée dans l'appartenance, à même la cité, immanente à la cité. Telle est peut-être la *terra incognita* d'une « vraie » philosophie politique. La pensée de la révolution, sous le signe du commencement n'est-elle pas la meilleure voie pour commencer à la découvrir et à l'explorer ?

M :B :

Une vraie philosophie politique, on peut en découvrir les prémisses dans votre dernier livre « Hannah Arendt contre la philosophie politique ? ». Je vous remercie de m'avoir accordé votre entretien.

(retranscription de l'entretien revue par l'auteur).