

L'autorité chez Hannah Arendt dans son rapport conceptuel et génétique à Platon

Mathilde Barbier

► **To cite this version:**

Mathilde Barbier. L'autorité chez Hannah Arendt dans son rapport conceptuel et génétique à Platon. Philosophie. 2016. <dumas-01426992>

HAL Id: dumas-01426992

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01426992>

Submitted on 9 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne

L'autorité chez Hannah Arendt dans son rapport conceptuel et génétique à Platon

Sous la direction de Katia GENEL et Dimitri EL MURR

Mémoire de Master 2
UFR 10 Philosophie
Spécialité Histoire de la philosophie

Mathilde BARBIER

Année universitaire 2015- 2016

INTRODUCTION –

On convoque Arendt pour expliquer notre monde, comme elle a tenté d'expliquer le sien tout au long de sa vie. Arendt développe une pensée qui tend à lier les sciences sociales et la philosophie, dans la mesure où elle déploie une philosophie qui pense les objets du monde social-historique à l'aide de la puissance théorique des concepts philosophiques, et à la lumière d'un travail généalogique sur l'histoire de la philosophie politique. Cette tentative d'appliquer des modes de pensée aux problèmes immédiats apparaît comme une forme évidente de travail intellectuel s'il s'agit de penser l'homme et la société, et plus précisément un événement : le basculement historique de la société occidentale du côté du totalitarisme. La pensée d'Arendt apparaît comme une pensée philosophique qui s'aventure dans le monde social-historique et qui tente non seulement de penser le présent, mais aussi de chercher l'avenir dans un retour aux Anciens. Son travail ne se déploie donc jamais sur le mode de l'abstraction hors-sol, et il semble que ce soit précisément ce mode de pensée très ancré dans la pratique qui séduise ses lecteurs contemporains.

La pensée d'Arendt resurgit donc aujourd'hui, et plus largement l'idée de philosophie politique, qu'Arendt refusait, mais qui met en tension le rapport de la philosophie au réel à travers le politique. En effet, on observe actuellement un retour à la philosophie politique¹, et à une réflexion actualisée sur le statut du citoyen comme un être agissant et détenteur des moyens de son agir politique.

¹ Si la réactivation actuelle de la pensée d'Hannah Arendt ne devrait en toute rigueur jamais être désignée comme une réactivation de la philosophie politique dans la mesure où le propos d'Arendt est précisément de s'élever contre ce que l'on nomme la « philosophie politique », et bien qu'elle n'acceptât jamais le qualificatif de « philosophe », il nous semble qu'Arendt soit lue aujourd'hui précisément comme une philosophe politique – ses écrits sont d'ailleurs toujours classés aux rayons « philosophie politique » des librairies et des bibliothèques. Nous reviendrons en détail sur ce point important dans notre deuxième partie.

Cette réflexion, si elle se fonde sur des références théoriques précises, est remarquable en ce qu'elle se frotte spontanément à la pratique et à l'épreuve du concret, avec tout ce que cela suppose de tâtonnements et d'échecs relatifs – on pense par exemple aux mouvements Podemos en Espagne, Occupy Wall Street à New York, Nuit Debout en France. La notion d'autorité, qui nous intéresse dans le présent travail, et qui est cruciale dans la réflexion d'Arendt, apparaît comme un concept central au sein des débats socio-politiques actuels. Elle est tantôt critiquée, dans la perspective politique des défenseurs d'une démocratie participative par exemple, qui rejettent toute idée d'une forme d'autorité transcendante (sur le thème, « l'autorité, c'est le peuple »), tantôt valorisée, par les tenants du décadentisme et les partisans nostalgiques du retour aux « vraies valeurs » (sur le thème, « il n'y a plus d'autorité »), tantôt enfin pensée comme matériau critique dans une perspective socio-philosophique d'examen des conditions d'un consentement total à un pouvoir potentiellement coercitif². L'examen de la notion d'autorité peut aussi se déplacer du champ du socio-politique au champ de la philosophie, voire de la psychanalyse, lorsque l'on s'interroge sur les raisons pour lesquelles les individus sont en demande constante d'autorité, entendue alors comme puissance transcendante apportant justification et légitimité à la puissance d'agir du sujet - et par là le libérant (même partiellement) d'une responsabilité trop lourde à porter.

La réflexion arendtienne sur la notion d'autorité, radicalement différente au contraire de celles que nous venons d'esquisser, peut être investie d'une triple portée. Le présent travail se propose de se pencher sur le sens structurel et

² On pense ici notamment à l'ouvrage de Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude - Marx et Spinoza* (La Fabrique, 2010), qui se propose de mettre au jour les mécanismes de ce qu'il nomme l'« enrôlement salarial » et qui peut être résumé par la question : « comment un certain désir s'y prend-il pour impliquer des puissances tierces dans ses entreprises » ? Cet ouvrage s'intéresse aux structures d'enrôlement des puissances salariales par le patronat, mais il nous semble que l'on puisse élargir ici le terme à tout rapport socio-politique d'enrôlement, et plus largement de domination politique conduisant au totalitarisme – qui est une des questions cruciales posée par Arendt, dans la mesure où elle s'interroge sur le glissement sémantique du terme d'autorité et son basculement du côté de la toute-puissance et du despotisme.

théorique de la notion politique d'autorité qu'Arendt s'emploie à définir avec beaucoup de précision, mais aussi sur le sens méthodique de l'entreprise arendtienne - c'est-à-dire sur son utilisation de Platon comme contre-exemple pour penser l'autorité, et enfin sur la valeur critique et conjoncturelle de la notion, compte tenu des débats actuels sur la nécessité de réinvestir le sujet de son pouvoir politique. La définition arendtienne de l'autorité renvoie dos à dos la violence et la persuasion : fondée sur le respect entre gouvernants et gouvernés, elle crée un espace de liberté au sein du monde commun.

La manière dont le passé resurgit dans le présent et peut être utilisé à certains moments de l'histoire en réponse à des circonstances spécifiques nous intéresse particulièrement. Le concept d'autorité telle que l'entend Arendt est rarement convoqué dans les réflexions philosophiques et politiques contemporaines. La raison en est peut-être son originalité radicale. A la complexité et aux présupposés dont Arendt charge la notion, on lui préfère bien souvent sa réduction conceptuelle qui fait entendre « autoritarisme » derrière le mot « autorité ». Or, il nous semble que le surgissement de la pensée politique de Platon au sein de la réflexion politique d'Arendt au sujet de l'autorité, aussi bien que les relectures actuelles du corpus arendtien disent quelque chose non seulement de la notion d'autorité elle-même – telle que l'entend Arendt, mais également des raisons pour lesquelles la pensée politique d'Arendt est convoquée aujourd'hui. Bien que la recension des modalités d'un tel resurgissement s'apparente plutôt à une enquête historiographique, il nous semble qu'étudier les raisons pour lesquelles Hannah Arendt s'est emparée de la philosophie antique, et en particulier de Platon, pour penser l'autorité, puisse nous aider à saisir quelque chose de sa théorie politique, et plus précisément de son rapport à la tradition philosophique – entendue ici comme « ce qui fait autorité » en matière de philosophie. Le présent travail se donne donc comme double objectif d'entamer une réflexion sur le resurgissement et la réappropriation d'un auteur à

une époque donnée, et de proposer une analyse de ce qui nous parvient de Platon à travers les textes d'Arendt au sujet de l'autorité. Quelle figure de Platon se dessine-t-elle sous la plume d'Arendt ? Et dans quelle mesure ce modelage de la figure de Platon est-il mis au service de son entreprise philosophique de démantèlement de la tradition ? Il faut ici s'entendre sur ce que recouvre la notion de tradition dans la perspective d'Arendt. D'un côté, on peut entendre la notion dans son acception la plus courante – c'est-à-dire comme héritage commun du passé ; de l'autre, on peut la circonscrire au champ de la philosophie, pour y voir seulement la question de la tradition philosophique, et notamment métaphysique. Cette distinction n'est pas toujours évidente dans les textes d'Arendt, car s'il est clair qu'Arendt se situe plutôt du côté de la théorie politique – donc qu'elle s'emploie à penser la tradition comme transmission d'un contenu politique, social et culturel global, la situation de la tradition philosophique nous semble ambiguë. Car en effet, si cette tradition apparaît dans de nombreux textes comme responsable de la crise de la modernité et de l'impossibilité structurelle des hommes à former un monde commun³, elle est aussi l'outil critique qui permet à l'auteur de mener à bien sa propre entreprise philosophique de démantèlement de la tradition.

Ainsi, la démarche philosophique d'Arendt de démantèlement de la tradition philosophico-politique – dont Platon est le point de départ, ne saurait être pensée en faisant abstraction de la situation qui est la sienne à la fin de la seconde guerre mondiale. Sa démarche prend tout son sens en regard de la Shoah. Le contexte biographique d'Hannah Arendt joue également un rôle primordial en ce qui concerne sa volonté de réhabiliter la politique de la participation, qui s'opère parfois au prix d'une rigueur conceptuelle et théorique toute relative : la démarche d'Arendt se développe d'abord comme une réponse face à la violence, et à l'horreur. Ainsi, la réflexion arendtienne sur l'autorité, et plus largement sur la

³ Genel K., *Hannah Arendt et l'Ecole de Francfort, Deux critiques de la modernité*, 2006.

tradition, procède d'une critique : la grande tradition philosophique occidentale n'a pas su être un rempart contre le mal. La philosophie a joué un rôle en ce qui concerne le basculement du monde occidental du côté du totalitarisme au XX^{ème} siècle : « Je soupçonne la philosophie de n'être pas tout à fait innocente quant à ce qui nous est donné là », écrit-elle à Karl Jaspers en mars 1951⁴. Il y a pour Arendt une responsabilité de la tradition philosophique qui n'a pas su rendre compte du mal radical, même si elle n'est pas coupable.

Et puisqu'Arendt fait remonter la naissance de la philosophie politique à Platon, il s'agira ici de comprendre son usage de Platon, c'est-à-dire de mettre au jour ce que Platon, ou la pensée platonicienne, représente pour elle. D'où la nécessité de se pencher sur ce que selon Arendt Platon représente non seulement dans la tradition historique de pensée occidentale – c'est-à-dire dans l'histoire du XX^{ème} siècle, dans la mesure où Platon serait le point initial d'une tradition culminant au XX^{ème} siècle, mais aussi dans l'histoire de Platon lui-même, à Athènes, au IV^{ème} siècle.

De manière évidente compte tenu de ce que nous avons dit jusqu'à maintenant, la convocation de Platon est extrêmement présente dans les textes lorsqu'Arendt examine le concept d'autorité, et le lien qu'elle tisse entre l'auteur et la notion est primordial. Les articles « La tradition et l'âge moderne » et « Qu'est-ce que l'autorité ? » dans l'ouvrage *La crise de la culture*⁵, regorgent de références à la pensée platonicienne. L'établissement de notre corpus sera bien entendu guidé par les mentions que fait Arendt des fragments des écrits de Platon dans ses propres ouvrages lorsqu'elle traite de la notion d'autorité ; elle se réfère naturellement aux écrits de philosophie politique de Platon, *Le Politique*, *Les Lois*,

⁴ *Correspondances Hannah Arendt et Karl Jaspers*, Payot, Paris, 1996, lettre 109, 4 mars 1951. Cité in Marie-Josée Lavallée, « Pensée, politique, totalitarisme : lire Platon avec Hannah Arendt », thèse de doctorat en vue de l'obtention d'un PhD en Histoire. Université de Montréal, département d'Histoire. Août 2014

⁵ Arendt H. *La crise de la culture*

et en particulier *La République* qui occupe une place centrale dans son œuvre. En ce qui concerne le corpus arendtien en lui-même, nous avons choisi de nous pencher principalement sur *La crise de la culture*, et en particulier sur les articles « La tradition et l'âge moderne » et « Qu'est-ce que l'autorité ? » qui nous semblent mettre en lumière de manière représentative et manifeste le rapport d'Arendt à Platon dans son travail sur la notion d'autorité. Ces analyses sont préparées dès les années 1950, où Platon est lu et relu, comme en témoigne sa réflexion dans l'article *Philosophy and Politics*⁶, sur lequel nous nous appuyerons également.

Il est significatif de noter qu'Arendt a lu Platon non pas comme une tradition ou un héritage philosophique figé, mais en a fait une véritable réception personnelle. Il s'agit pour elle d'en faire un objet de pensée, et de le construire en tant que tel de la manière la plus libre, la plus créative et la plus adaptée possible aux problèmes du moment, aux questions et aux enjeux qui sont les siens. Elle ne va pas puiser dans les écrits de Platon comme dans un livre de recettes philosophiques aux formules figés et intangibles, mais elle tend à entretenir un véritable dialogue avec Platon ; un Platon transformé non seulement par cette époque d'après-guerre qui lit le corpus platonicien d'une manière particulière – nous y reviendrons, mais aussi par le projet théorique qui est le sien, à savoir mettre au jour ce qu'a fait Platon au concept d'autorité. En outre, la manière même dont écrit Arendt, son style – un mélange entre de grandes phrases aphoristiques qui figent une pensée et des réflexions plus floues qui semblent vouloir être toujours en mouvement, nous conduira à examiner sa construction de la figure de Platon comme une réalisation instable et fluctuante. Nous nous pencherons sur les appropriations, sur les modifications, sur les adaptations auxquelles procède Arendt pour faire Platon sien, et ainsi proposer sa version du passé occidental. Nous serons confrontés dans le cadre de ce travail à un Platon qui n'est plus tout à fait Platon, mais un Platon

⁶ Arendt H. « Philosophy and politics », publié pour la première fois in *Social Research*, vol. 57, n°1, printemps 1990. En ligne : <http://omero.humnet.unipi.it/matdid/587/Arendt.phi.and%20politics.pdf>

arendtien, qui se transforme au gré des besoins théoriques d'Arendt et de ses conceptions de la politique et de l'homme en général.

Le projet philosophique d'Hannah Arendt est un projet qui ressemble à une trêve, à une interruption, à une halte. C'est comme si elle se tenait à l'extrême pointe du présent et se retournait sur le XX^{ème} siècle en se demandant : « comment en est-on arrivés là ? » Son entreprise a donc quelque chose d'un récit de retour aux origines ; il s'agit de partir à la recherche de l'essence pure des mots et des concepts, et notamment de celui d'autorité, en se demandant toujours ce que la tradition philosophique, et plus précisément la philosophie politique initiée par Platon, a fait à cette notion de théorie politique. Il s'agit pour Arendt de retrouver, grâce à son entreprise philosophique qui vise à gratter les couches interprétatives successives dont est chargée la notion d'autorité, de retrouver sa définition première, originelle, et d'examiner sa dérive vers les notions de domination, de despotisme et *in fine* de totalitarisme. Ainsi, Arendt fait d'abord une généalogie du concept traditionnel d'autorité en remontant à Platon, avant d'opérer sa critique de ce concept. L'autorité n'est pas chez Arendt la capacité d'exercer un pouvoir et de le faire respecter par autrui : elle doit être dissociée de la domination qui implique la violence et réclame une soumission partielle ou totale. Elle est plutôt pouvoir de fonder, de commencer ; elle est ce dans quoi se fonde le pouvoir. Le concept d'autorité s'inscrit dans une réflexion plus large menée par Arendt sur « ce que nous faisons », c'est-à-dire sur les possibilités que nous avons d'agir dans un monde qui a basculé. La notion d'autorité est donc à entendre dans une double acception : elle est à la fois un concept de théorie politique – défini comme un rapport hiérarchique entre un gouvernant et un gouverné, et à la fois une tradition de pensée philosophique, au sens de « ce qui a fait autorité » en matière de philosophie jusqu'au basculement opéré au XX^{ème} siècle. La démarche généalogique d'Arendt la conduit à se positionner avec force non seulement en retrait du cercle des philosophes, comme nous l'examinerons

en détail dans notre deuxième partie, mais aussi à se « tenir sur une brèche », selon sa propre expression⁷, pour examiner ce que la tradition de pensée philosophico-politique occidentale a fait au concept d'autorité. En effet, pour Arendt, le « fil de la tradition est rompu⁸ », ce qui signifie que le vide laissé par le totalitarisme ne nous permet plus de nous cacher derrière ce qui a fait autorité en matière de théorie politique jusqu'à présent, puisque les anciens modes de pensée sont caducs. De plus, dans la préface de *La crise de la culture*, Arendt souligne que la caractéristique fondamentale de l'époque moderne est que l'activité de penser n'est plus uniquement l'apanage des penseurs professionnels : « *Lorsque le fil de la tradition se rompit finalement, la brèche entre le passé et le futur cessa d'être une condition particulière à la seule activité de la pensée et une expérience réservée à un petit nombre de ceux qui faisaient de la pensée leur affaire essentielle. Elle devint une réalité tangible et un problème pour tous, ce qui veut dire qu'elle devint un fait qui relevait du politique.*⁹ » C'est donc en tant que moderne, et au même titre que tous ses contemporains, qu'Arendt s'inscrit dans la condition de penseur.

Notre projet est donc d'essayer de montrer comment Arendt pense l'autorité à partir d'un échec historique et philosophique, c'est-à-dire à partir de la tentative avortée de Platon pour légitimer philosophiquement l'agir politique, et donc pour fonder en raison le domaine des affaires humaines. Nous allons tenter de voir par quels moyens théoriques et conceptuels Arendt impute à Platon notre conception actuelle de l'autorité comme domination, et plus largement comment cette conception est globalement l'histoire d'une tradition de l'emprise de la raison sur le politique.

Dans un premier temps, nous nous pencherons sur les enjeux historiographiques de la lecture arendtienne de Platon, ainsi sur sur les divers influences,

⁷ Arendt décrit en effet l'activité de penser comme une « installation dans la brèche entre le passé et le futur » dans la préface de *La crise de la culture*, p.

⁸ Arendt H. *La vie de l'esprit*, pp. 236-237

⁹ Arendt H. *La crise de la culture*, préface, p. 24

biographiques et relationnelles, qui ont orienté sa lecture. Dans un second temps, nous verrons qu'Arendt, en tant que « théoricienne du politique » entretient un rapport hostile à la philosophie politique et convoque Platon pour mettre au jour ce que l'autorité a été avant lui. Enfin, nous analyserons la relation étroite qui lie la notion d'autorité à celle de fondement.

PREMIERE PARTIE : ENJEUX HISTORIOGRAPHIQUES DE LA LECTURE ARENDTIENNE DE PLATON -

Notre première partie est consacrée au cadre de lecture d'Hannah Arendt : comment lit-t-elle Platon ? Selon quelles interprétations ? A partir de quel moment Platon occupe-t-il une place cruciale dans la constitution de sa pensée philosophique et de son travail sur le politique, et plus particulièrement en ce qui concerne le concept d'autorité ? Nous ne pouvons répondre à cette série d'interrogations sans dresser une toile de fond – même fragmentaire, de la réception générale de l'œuvre de Platon dès le XIX^{ème} siècle en Allemagne, dans la mesure où les interprétations de l'œuvre platonicienne du XX^{ème} siècle sont chargées de diverses projections antérieures, notamment celles des romantiques allemands. Nous le verrons, certains lecteurs de l'œuvre de Platon du XX^{ème} siècle voient dans ce corpus une plasticité et une souplesse rares, qui laissent la place à une multiplicité de constructions interprétatives et de lectures libres, voire très libres – et c'est le cas de celles de Martin Heidegger et d'Hannah Arendt. En outre, nous nous questionnerons sur la manière dont on lisait Platon à l'époque de l'éducation et de la formation d'Arendt, dans les années 1920. Par ailleurs, il nous semble nécessaire de rappeler sommairement que la pensée platonicienne, dès le début des années 1930, est déformée et modelée à souhait pour recueillir les fantasmes idéologiques et propagandistes du régime nazi. Il est important de garder à l'esprit que la pensée platonicienne est connue à l'époque non seulement des universitaires qui lisent Platon pour leurs travaux de recherches, mais aussi de la population éduquée en général, qui, étant plus ou moins familière du platonisme et de l'Antiquité, ou en ayant une idée assez vague, sera sensible à l'imaginaire que le régime nazi créera autour des Grecs. En outre, dans la perspective de notre examen de la notion d'autorité chez Arendt en lien avec sa

lecture de Platon, on peut dire que la pensée platonicienne a fait autorité au moment de l'établissement de l'idéologie nazie, et que la récupération nazie de la figure de Platon n'est pas anodine pour Arendt. La figure du philosophe-roi comme tyran autoritaire a été largement récupérée par le régime nazi, lui permettant d'inscrire un gouvernement autoritaire et despotique dans une tradition philosophique illustre. Ainsi, la tradition philosophique apparaît ici comme un moyen de légitimer une pratique politique, c'est-à-dire de s'affilier à une tradition qui fait autorité, mais également de construire un récit idéologique fondé sur une approche simpliste de la pensée platonicienne qui met en avant la dimension autoritaire de sa philosophie politique, afin d'exercer soi-même une domination.

Notre propos n'est pas de retracer ici l'histoire de la réception des textes antiques dans l'Allemagne du XX^{ème} siècle, mais il nous a semblé important néanmoins de commencer par broser une toile de fond constituée de quelques éléments généraux, indispensables à la compréhension de la réception de l'œuvre de Platon par Hannah Arendt. Dans ce travail de contextualisation, nous nous appuierons notamment sur la thèse de doctorat de Marie-Josée Lavallée, intitulée *Pensée, politique, totalitarisme : lire Platon avec Hannah Arendt*¹⁰, qui nous a été d'une aide précieuse. Cette thèse d'histoire, qui retrace de manière précise et détaillée le contexte de la réception de Platon par Hannah Arendt, ne s'attache pas aux concepts philosophiques développés par Arendt à la suite de ses lectures platoniciennes, mais fournit un état des lieux approfondi et très documenté sur la période qui nous intéresse (1920 – 1970).

¹⁰ Lavallée M.-J., *Pensée, politique, totalitarisme : lire Platon avec Hannah Arendt*, thèse de doctorat en vue de l'obtention d'un PhD en Histoire. Université de Montréal, département d'Histoire. Août 2014

Le contexte politique, économique et social influence incontestablement la manière dont des œuvres – ici celles des Anciens en général et celle de Platon en particulier – sont lues et interprétées à une époque donnée. Il est évident qu'une pensée ne s'élabore pas indépendamment d'un contexte, et le travail d'Arendt ne saurait être envisagé sans son rapport avec l'histoire, dans la mesure où sa réflexion sur la tradition philosophique occidentale apparaît non seulement comme une tentative pour expliquer, pour mettre des mots sur l'indicible, mais aussi pour mettre au jour une certaine tradition philosophico-politique occidentale qui a rendu possible un tel basculement. L'expérience que fait Arendt du totalitarisme nazi semble être le déclencheur qui la conduira jusqu'aux sources de notre pensée occidentale, comme une nécessité de rendre rationnel un monde qui ne l'est plus. Ainsi, comme le souligne Marie-Josée Lavallée, l'œuvre d'Hannah Arendt apparaît comme un véritable témoin des liens entre pensée et histoire¹¹.

¹¹ *op. cit.*, p. 99.

1 - La réception de Platon en Allemagne, de la République de Weimar à l'après Seconde Guerre Mondiale

La référence antique était fortement présente dans l'éducation des jeunes allemands à l'époque de la République de Weimar. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, des années après sa période de formation, le travail d'Arendt s'attachât à renouveler la pensée politique contemporaine en s'inspirant des Anciens. Ainsi, les textes antiques sont familiers à Arendt depuis ses premières années d'études, et se présentent comme un catalogue dans lequel elle puise selon ses besoins, et lui sont d'autant plus facile d'accès qu'ils ont été lus et assimilés très tôt.

Marie-Josée Lavallée rappelle que l'idéal grec antique a largement influencé le Romantisme allemand, et profondément inspiré la culture allemande du XIX^{ème} siècle jusqu'à Nietzsche. Au XIX^{ème} siècle, on vante les vertus morales et esthétiques de la Grèce, sans oublier les idéaux sociaux et démocratiques antiques qui sont alors considérés comme des modèles. On rêve ainsi à cette amitié civique et à cette participation politique grecque que l'on idéalise. Cette société grecque fantasmée apparaît comme un contrepoids à la pensée compétitive et individualiste du libéralisme qui s'impose dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle en Europe. Ainsi, l'Antiquité grecque incarne un âge d'or qu'il s'agirait de retrouver, et cette fascination met en lumière une peinture sombre de l'Europe de cette période, dans la mesure où la société grecque que l'on imagine alors simple à vivre et à comprendre, contraste avec une période de changements politiques et sociaux complexes et difficiles à appréhender. L'Antiquité grecque est donc vécue à la fin du XIX^{ème} siècle sur le mode de la nostalgie.

Dès la fin du XIX^{ème} siècle et le début du XX^{ème} siècle, l'Antiquité grecque occupe une place importante dans l'enseignement dispensé aux élèves, et jouit alors d'une

assise assez large dans la population cultivée. Durant la même période, on voit apparaître, du côté de la droite conservatrice et monarchiste, de nombreux appels à l'édification d'un socle commun aux racines allemandes. Les conservateurs et les monarchistes mettent alors en avant les racines germaniques du peuple allemand, et de nombreux universitaires se battent pour que l'on enseigne aux jeunes allemands l'histoire des Germains. Ainsi, il est intéressant de noter qu'au moment de la première guerre mondiale, la fascination pour la Grèce s'essouffle en Allemagne, avant d'être rapidement récupérée par les conservateurs à la veille de la Seconde Guerre Mondiale qui n'hésitent pas à instrumentaliser l'Antiquité à des fins de propagande, en diffusant notamment l'idée selon laquelle les Germains auraient influencé la civilisation grecque. Dans le premier quart du XX^{ème} siècle, l'héritage grec est ainsi envisagé dans un esprit de conquête de l'Europe.

Cette récupération conservatrice de l'Antiquité grecque va s'approfondir et s'installer de plus en plus dans la pensée allemande dès les années 1930. Il s'agit principalement d'une récupération politique, dans la mesure où ce sont d'abord les vertus patriotiques et nationalistes qui sont mises en avant dans le discours sur l'antiquité grecque. Ainsi, en Allemagne, les Grecs, sont connus au delà des cercles de pensée intellectuels. La figure de Platon notamment, en raison de l'entreprise de récupération de sa pensée – simplifiée et caricaturée à l'extrême, par certaines idéologies politiques de l'entre-deux guerres - bénéficie d'une popularité qui influencera considérablement sa réception, et ce bien après la Seconde Guerre Mondiale, puisque la combinaison entre les Anciens et le nazisme, construite par le régime, perdurera dans l'imaginaire populaire durant de nombreuses années. Johan Chapoutot rappelle que l'édification de la culture antique comme socle de référence du nazisme ne peut se faire sans maîtres à penser, et que l'annexion de la pensée de Platon jouera un grand rôle dans celle-ci. En tant qu'auteur de *La République*, Platon est considéré par les nazis comme le précurseur d'Hitler. Hitler

affirmait en effet : « Nous n'avons pas de passé », signifiant par là que le passé de la race, le seul passé qui doive exister aux yeux des Allemands, se trouve en Grèce et à Rome¹². Cette édification de Platon comme précurseur de la pensée nazie ne s'est pas faite en un jour. Elle est née au contraire d'un processus de maturation lent et complexe qui veut que, alors que l'Antiquité grecque était considérée au début du XX^{ème} siècle pour son intérêt esthétique et culturel, on l'envisage principalement dès le deuxième quart du XX^{ème} siècle pour son apport philosophique et surtout politique. Pour que Platon devienne en quelque sorte une icône du nazisme, il a fallu à un certain moment que la société allemande construise un discours interprétatif au sujet de la pensée platonicienne et s'accorde, consciemment ou non, sur l'élaboration philosophique et politique d'un « platonisme ».

Les nazis vont réécrire l'histoire antique afin de considérer les Grecs comme un peuple nordique, ce qui leur permet d'élaborer une filiation directe avec eux, et vont ainsi voir en Platon une « haute figure de la résistance nordique à la décadence raciale, intellectuelle et morale de la cité athénienne¹³ ». Le nazisme exalte la pensée d'un homme allemand dont la dimension individuelle est niée, dans la mesure où cet homme existe toujours en vertu de son inscription dans la cité. Ainsi, le « modèle du soldat citoyen », selon l'expression de Marie-Josée Lavallée¹⁴, qui est glorifié et porté en idéal par le régime nazi, tire sa légitimité de l'instrumentalisation du passé. Il s'agit en effet de retrouver la grandeur et la dignité du peuple allemand, entachées par la défaite de la Première Guerre Mondiale.

¹² Chapoutot J., *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2008.

¹³ Chapoutot J., *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2008, cité dans Philippe Foro, « Johann Chapoutot, *Le national-socialisme et l'Antiquité* », *Anabases* [En ligne], 10 | 2009, mis en ligne le 01 juillet 2011, consulté le 06 juin 2016. URL : <http://anabases.revues.org/639>

¹⁴ Lavallée M-J, p. 111

En outre, si la récupération de l'Antiquité grecque sert les fins politiques du régime nazi, elle contribue également à l'élaboration d'un passé culturel prestigieux.

Afin de former de parfaits « soldat-citoyens », la propagande nazie ne cesse de glorifier une harmonie du corps et de l'esprit que l'on trouverait chez les Grecs. Ainsi, le sport et le culte du corps joueront un grand rôle dans cette entreprise d'élaboration d'une filiation du peuple allemand avec les Grecs, comme en témoigne la publication officielle de propagande des Jeux Olympiques qui se tiennent à Berlin en août 1936 : il s'agit de « mettre en lumière la parenté intime de notre culture sportive avec la culture gymnique des Anciens Grecs ». Ainsi, l'imaginaire grec constitue un véritable « univers symbolique ¹⁵», qui irrigue tous les domaines de la vie politique et culturelle nazie ; on le retrouve même dans la culture populaire, notamment au cinéma et dans les journaux, comme en témoigne notamment *Olympia*, le film officiel des Jeux Olympiques de 1936, réalisé par Leni Riefenstahl.

Ce cadre général permet une récupération puissante du corpus platonicien, notamment de *La République*, qui s'impose comme le texte le plus lu et le plus instrumentalisé à cette période. Marie-Josée Lavallée rappelle que cette entreprise de récupération est sans précédent dans toute l'histoire des idées, et c'est dans ce contexte que sera édifiée une parenté entre la cité idéale de Platon et l'Etat nazi. On peut expliquer cet engouement pour *La République* par le fait que la question du meilleur gouvernement se pose à tout nouveau régime. Mais c'est aussi parce que ce dialogue apparaît aux yeux des interprètes de l'époque comme l'esquisse de la cité idéale qu'il faudrait réaliser, pour donner enfin une forme stable à une période politique complexe et mouvante. Les nazis ont pu lire dans *La République* la nécessité d'annihiler l'individu pour créer une cité de « citoyens-soldats », gouvernés et contrôlés par une élite éclairée, incarnée dans le philosophe-roi, ou

¹⁵ Chapoutot J., *Le nazisme et l'Antiquité*, Paris, PUF, 2008, p. 12.

« philosophe-Fürher¹⁶ », selon l'expression de Michail Maiatsky. Marie-Josée Lavallée l'affirme : « *La République* est parfois interprétée comme une forme originaire de l'idée du Reich : on s'appuie sur Platon pour l'analyse de «l'État total»¹⁷. »

On peut faire l'hypothèse que la préférence du nazisme pour le corpus platonicien, ou plutôt pour l'idée qu'il se faisait du « platonisme » - à savoir une organisation de la cité héroïque et virile, où l'on célèbre l'« eugénisme sélectionniste d'Etat¹⁸ » et où l'on rejette la pluralité au profit d'une obsession pour l'unité, est permise en partie par la grande malléabilité des textes platoniciens, qui peuvent se prêter à toutes sortes d'interprétations. Michail Maiatsky¹⁹ rappelle d'ailleurs que l'on relève la trace, durant les douze années du régime nazi, d'une véritable compétition entre les interprétations des textes platoniciens, chacune voulant être reconnue comme la version officielle. Cette volonté première de fixer à tout prix ce qui serait la « vraie » interprétation de Platon, qui serait reconnue universellement comme la version officielle, met en lumière le caractère totalitaire d'une telle entreprise, qui souhaite à tout prix que l'interprétation nazie de Platon fasse autorité.

Par ailleurs, de nombreux interprètes des textes platoniciens de l'époque – Marie-Josée Lavallée cite Léo Stauss, et surtout avant lui Heidegger dont nous détaillerons l'approche platonicienne plus loin, considèrent que ce qu'a écrit Platon n'est pas le plus important²⁰. Pour eux, il est capital de déduire des écrits

¹⁶ Maiatsky M., *Sauver Platon de ses ennemis ... Et de lui même. Platon dans l'Allemagne de l'après-guerre*, Revue Française d'Histoire des Idées Politiques, Editions Picard, 2013/1 (N° 37), p. 100.

¹⁷ Lavallée M-J, p. 134

¹⁸ Chapoutot J., « Régénération et dégénérescence : la philosophie grecque reçue et relue par les nazis (Platon et la Stoa) », *Anabases* [En ligne], 7 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2011, consulté le 07 juin 2016. URL : <http://anabases.revues.org/2510>

¹⁹ Maiatsky M. *op. cit.* pp. 97-109.

²⁰ Lavallée M-J, p. 117

de Platon ce que Platon n'a pas écrit, et qu'il sous-entend. Marie-Josée Lavallée s'appuie ici sur le premier tome de l'ouvrage dirigé par Monique Dixsaut, *Contre Platon. Le Platonisme dévoilé*²¹, qui rappelle que pour justifier cette approche, les interprètes de Platon mettent en avant le fait que le philosophe tenait l'écriture pour contraignante, car fixe et arrêtée. Ainsi, leur argument principal est que les éléments les plus importants et les plus fondamentaux de la philosophie platonicienne étaient enseignés de manière orale aux membres de l'Académie. De là, ce sont dans ces enseignements oraux que résiderait le cœur de la réflexion philosophique de Platon, et non dans les dialogues écrits laissés par lui. Il s'agirait alors de « *faire avouer* », selon l'expression de Monique Dixsaut²², aux textes de Platon l'implicite qu'ils contiennent et ainsi mettre au jour ce que serait l'« essence » de la pensée de Platon.

On comprend la facilité avec laquelle les idéologues de tous bords ont pu s'emparer de Platon et le tirer à eux selon leurs volontés interprétatives. Marie-Josée Lavallée cite en ce sens Monique Dixsaut qui précise que :

*« Le contenu et le sens du platonisme semblent pouvoir être librement élaborés par les adversaires ou les partisans du moment et pour les besoins de leur cause, au point même de refuser au platonisme tout contenu pour n'y voir que la forme générale d'une erreur — l'idéalisme, l'élitisme, et pourquoi pas le totalitarisme (...) »*²³.

Enfin, il faut rappeler ici que la « réhabilitation » de Platon après-guerre fut compliquée par l'intervention de Karl Popper. L'ouvrage de Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis* (1945) – et notamment le premier volume intitulé *L'enchantement de Platon*, défend une lecture totalitaire du corpus platonicien, comme l'explique Michail Maiatsky :

²¹ Dixsaut, M., *Contre Platon 1: Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, « Tradition de la pensée classique », 1993

²² *op. cit.* p.11, cité dans Lavallée M-J p. 117

²³ Dixsaut M., p. 11 cité dans Lavallée M-J, p. 118

« L'accord de principe entre l'image nazie de Platon et la critique du « totalitarisme platonicien » sortie de la plume d'un penseur libéral renommé a fait subir à la réhabilitation de Platon des complications supplémentaires. Il aurait été en effet bien plus simple de dire que les nazis avaient tout défiguré, si Popper n'avait pas largement développé l'idée que, précisément, les nazis avaient bien compris et mis en lumière ce que les lecteurs universitaires de Platon avaient, eux, pudiquement caché ou disaient tout bas.²⁴ »

La lecture poppérienne de Platon vise à prouver que certains éléments du totalitarisme se trouvaient déjà dans les textes de Platon, et que certaines composantes de notre tradition de pensée philosophique ont préparé l'émergence du totalitarisme et lui ont donné une assise. Cette thèse n'est pas très éloignée de celle d'Arendt, bien qu'Arendt ne rende jamais explicitement la tradition philosophique responsable des maux de son époque.

En outre, il est significatif de noter que Popper est lu aujourd'hui non pas pour son analyse de la pensée politique de Platon, mais de manière historiographique, dans la mesure où son interprétation du corpus platonicien est si profondément ancrée dans son contexte de rédaction qu'il semble tout à fait hors de propos de lui accorder une quelconque valeur philosophique. A partir de cette constatation, on peut s'interroger sur le statut de la valeur philosophique et de la portée interprétative que nous – lecteurs du XXI^{ème} siècle, accordons à l'analyse fournie par Arendt de la pensée platonicienne. La lecture que l'on fait aujourd'hui de l'analyse arendtienne de la pensée politique de Platon semble elle aussi purement historiographique mais jamais du côté de la justesse de l'analyse de cette analyse. Arendt semble se situer à la limite d'une lecture abusive du corpus platonicien, et dans les études actuelles sur le rapport d'Arendt aux Grecs, dire qu'elle a souvent

²⁴ Maiatsky M. *op. cit.* p. 101

tiré Platon à elle, dans le sens de l'établissement de sa critique de la tradition philosophique relève de l'évidence. La preuve en est que l'on n'enseigne pas aujourd'hui à l'Université la pensée politique de Platon selon les interprétations d'Hannah Arendt. Cela tient au fait qu'Arendt ne lit jamais Platon en philologue, mais cherche dans les écrits politiques de Platon les origines de notre tradition de pensée occidentale. Elle aborde donc ces textes, si l'on peut dire, à rebours : non pas dans le sens de leur applicabilité ou de leur portée éthique – c'est-à-dire de ce que le texte va faire, mais dans le sens inverse de la généalogie – c'est-à-dire de ce que le texte a fait. Parallèlement, on peut noter que de nombreux lecteurs et interprètes de Platon²⁵ déplorent le flou dans lequel nous plonge l'auteur, notamment lorsqu'il fait le récit de l'engendrement des régimes politiques²⁶, « *en ce qu'il ne distingue jamais clairement les endroits où il parle en théoricien de ceux où il évoque des faits de son époque*²⁷ ». Or, à cette question de la confusion, Monique Dixsaut affirme que cette distinction entre historien (applicabilité) d'un côté, et théoricien (éthique) de l'autre exclut là aussi une troisième voie qui serait celle empruntée par Platon, et qui est la même que celle que nous avons attribuée à Arendt : « *La confusion me semble plutôt résulter de la fausse alternative : « ou théorie, ou histoire » ; un tiers en effet est exclu, une sorte d'intelligibilité qui ne découle pas de la découverte des causes mais*

²⁵ voir notamment Annas J., *Introduction à la République de Platon*, Paris, PUF, (1981), 1994, p. 372, cité in Dixsaut M., *De l'homme démocratique à l'animal grégaire. De Platon vers Nietzsche et retour*. Revue Française d'Histoire des Idées Politiques, Editions Picard, 2013/1 (N° 37), p. 84

²⁶ Platon, *La République*, VIII, 544 a – 545 a. « Ce n'est pas difficile dis-je, tu vas l'apprendre. Car ceux dont je parle sont précisément ceux qui ont des noms : celui qui est loué pour la plupart, à savoir le fameux régime de Crète et de Sparte ; le deuxième, qui est loué en second, et qui est nommé oligarchie, régime politique qui regorge d'une foule de maux ; et celui qui est en opposition avec elle, et qui se produit à sa suite, la démocratie ; et bien sûr la noble tyrannie, qui diffère de tous ceux-là, quatrième et extrême maladie d'une cité. Ou bien connais-tu quelque autre forme de régime politique qui soit située encore dans une espèce distincte quelconque ? Car les pouvoirs autoritaires, et les royautés à vendre, et certains autres régimes politiques de ce genre sont situés quelque part parmi les précédents, et on peut les trouver en non moins grand nombre chez les Barbares que chez les Grecs. » (trad. Pierre Pachet, ed. Gallimard, 1993). Voir aussi le *Politique*, 302 c – 303 b, où il est fait état des six constitutions subsumées sous cinq noms : monarchie et tyrannie ; aristocratie et oligarchie ; démocratie).

²⁷ Annas J. in Dixsaut M. p. 84

*d'une remontée aux origines*²⁸ ». Ainsi, de la même manière qu'Arendt étudie les causes de notre tradition de pensée occidentale, Platon, dans un mouvement similaire de retour à la source, donne à voir l'engendrement des régimes politiques.

²⁸ *ibid.* Les termes « causes » et « origines » sont soulignés par l'auteur.

2 - Platon, Heidegger et Arendt

Si Hannah Arendt, exilée en France puis aux Etats-Unis dès 1933, n'est pas un témoin direct du déploiement de la version nazie de la pensée platonicienne, elle n'ignore rien de cette entreprise de récupération²⁹. Il est significatif de noter qu'Arendt a toujours voulu rétablir une lecture de Platon libérée des interprétations nazies. Le regard qu'elle porte sur la tradition – qui n'a pas su à ses yeux empêcher le totalitarisme, mais qui n'est pas coupable, semble sous-entendre qu'elle veut aussi montrer que Platon a été à certains moments de l'histoire mésinterprété et utilisé à des fins totalitaires.

Comme de nombreux allemands et juifs allemands, Hannah Arendt fut contrainte à l'exil. Son origine juive a profondément marqué son histoire personnelle, et le regard qu'elle porte sur le monde. Sa condition d'intellectuelle juive dans un monde qui a assisté à la montée du totalitarisme hitlérien jusqu'à sa défaite en 1945, tourne résolument son regard vers le présent et vers les outils conceptuels disponibles pour reconstruire un monde effondré. Il faut pour Arendt remonter jusqu'aux sources de notre tradition philosophique occidentale en matière de politique pour retrouver ces outils conceptuels et les dépoussiérer des préjugés de la tradition.

Arendt quitte l'Allemagne en 1933, à la suite d'une arrestation. Après avoir passé quelques années en France, elle s'installe à New York en mai 1941, où elle vit et travaille jusqu'à sa mort en décembre 1975. Avec Léo Strauss ou Eric Voegelin, elle fait partie de ces penseurs émigrés qui vont faire émerger dans

²⁹ Lavallée M-J, p. 102

la pensée politique américaine un courant de pensée qui utilise les textes antiques pour réfléchir sur des problèmes propres au monde contemporain³⁰. Afin de comprendre la démarche de lecture d'Arendt vis-à-vis de Platon, il est nécessaire d'examiner les canaux interprétatifs à travers lesquels elle a reçu Platon. Sa lecture du corpus platonicien ne s'est bien sûr pas faite *ex nihilo*, indépendamment de tout contexte et de toute influence. Hannah Arendt n'a pas abordé Platon par une lecture vierge de toute strate interprétative ; au contraire – et comme tout lecteur, elle l'a lu à travers le prisme de ceux qui le lui ont enseigné et en ont impulsé la lecture.

Il serait fastidieux et peu utile pour notre propos d'établir une liste – dont l'exhaustivité serait en outre impossible à atteindre – des auteurs qui ont influencé Arendt. Néanmoins, il nous semble important de nous arrêter sur une figure indispensable à la compréhension de la lecture arendtienne de Platon : celle de Martin Heidegger. Nous n'allons pas résumer ici l'histoire du rapport de Heidegger à Platon, ni développer précisément les thèses qui ont été les siennes à partir de ses lectures platoniciennes. Nous tenterons plutôt de voir ce qui, dans son approche du corpus platonicien et dans sa manière d'aborder et de lire Platon a pu influencer Arendt.

Après ses études secondaires, Arendt est admise à l'université où elle entreprend des études de théologie puis de philosophie, d'abord à Berlin puis à Marburg. C'est là qu'elle fait la connaissance de Martin Heidegger, qui donne un séminaire sur le *Sophiste* de Platon en 1924-1925.

Marie-Josée Lavallée rappelle que, contrairement à Arendt, qui commence à travailler véritablement sur le corpus platonicien au début des années 1950 pour la rédaction des *Origines du totalitarisme*, Heidegger est, dès ses premières recherches dans les années 1920, préoccupé par la tradition de pensée

³⁰ Lavallée M-J, p. 4

occidentale³¹. Son ambition est de saisir la nature de l'être ; et ce travail nécessite de retracer l'histoire philosophique de ce questionnement sur l'ontologie. C'est donc dans ce contexte généalogique qu'Heidegger se tourne vers Platon, afin de remonter aux sources de la pensée occidentale sur la nature de l'être. Hannah Arendt convoquera Platon dans une toute autre perspective puisqu'il s'agira pour elle, comme nous l'avons déjà dit, de saisir l'origine de la corruption du politique, qui a atteint son paroxysme avec le totalitarisme. Mais, bien que les démarches des deux philosophes divergent quant aux domaines théoriques dans lesquels ils s'inscrivent et aux thèmes qu'ils convoquent, elles sont similaires quant à leur manière d'aborder le corpus platonicien : il s'agit pour tous deux de convoquer Platon dans le but d'une entreprise de déconstruction de la tradition, l'une ontologique – Heidegger, et l'autre politique – Arendt. Autrement dit, il s'agit pour les deux philosophes d'examiner « ce que la tradition a fait », pour l'un au concept de vérité, pour l'autre aux domaines du monde public et du politique. La démarche de lecture de Heidegger exerce donc une influence considérable sur la façon dont Arendt aborde Platon et envisage le corpus platonicien. Marie-Josée Lavallée affirme ainsi clairement que le projet arendtien de la mise en cause de la tradition de pensée occidentale lui a été inspiré par le projet de Heidegger de démanteler la métaphysique³². En d'autres termes, la volonté heideggérienne d'affranchir la notion de « vérité » (*aletheia*, que Heidegger traduit par « non-voilement ») du vernis dont l'a recouverte la tradition n'est pas sans rappeler le projet d'Arendt qui souhaite aussi se départir du regard imposé par la tradition sur la pensée politique occidentale. Dans les deux cas, la tradition empêche de comprendre les choses mêmes, c'est-à-dire ce qu'elles sont par essence, originellement. Pour Heidegger, il y a une prétention de la tradition philosophique qui s'est établie autour d'une volonté de fixer le critère de vérité

³¹ Lavallée M-J, p. 94

³² Lavallée M-J, p. 77

de manière universelle. Pour Arendt, cette prétention de la tradition philosophique s'est fixée autour d'un mépris du philosophe envers les affaires humaines, au profit d'une mise en retrait du philosophe s'adonnant à la pensée pure (« *vita contemplativa* »). On peut donc comparer la critique d'Arendt de la tradition de la pensée contemplative à celle de Heidegger « *lorsqu'il critique la métaphysique traditionnelle, en tant que discours sur des objets spéciaux, l'âme, le monde, Dieu, et lui reproche de s'être édifié sur un oubli de l'être* », selon les mots de Miguel Abensour³³.

Il est intéressant également de se pencher sur la manière dont les deux philosophes lisent les textes de Platon, non plus maintenant en considérant leurs démarches, mais en considérant leurs « manières de lire ». Ainsi, Marie-Josée Lavallée souligne que Heidegger, comme Arendt après lui, accorde peu d'importance à la dimension littéraire des textes platoniciens³⁴, ce qui les conduit parfois tous deux à analyser de manière scientifique des éléments métaphoriques, pourtant nombreux comme on le sait dans les dialogues de Platon. Les lectures heideggériennes de Platon ont souvent été contestées, ce qui semble peu étonnant dans la mesure où, comme nous l'avons déjà dit, Heidegger a pour ambition de lire Platon à partir de ce qu'il ne dit pas. Le texte emblématique d'Heidegger sur Platon se trouve dans *Questions I et II*³⁵ et est intitulé : « La doctrine de Platon sur la vérité ». C'est ce texte qui influencera principalement la lecture arendtienne de Platon. Heidegger indique dès le début de ce texte que son entreprise consiste à mettre au jour ce qui est resté de l'ordre du « non-dit » dans la pensée de Platon :

³³ Abensour M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Sens&Tonka, Paris, 2006. p. 31

³⁴ Lavallée M-J, p. 90

³⁵ Heidegger M, *Questions I et II*, Gallimard, Paris, 1949 et 1968 pour la traduction française.

« La « doctrine » d'un penseur est ce qui, dans ses paroles, est resté informulé, mais à quoi l'homme est ouvert, « exposé », afin qu'il s'y dépense sans compter. Si nous voulons saisir, et connaître désormais, ce qu'un penseur n'a pas dit, quelle qu'en soit la nature, il nous faut considérer ce qu'il a dit. Satisfaire à cette exigence reviendrait à prendre tous les « dialogues » de Platon et à les examiner dans leurs rapports les uns avec les autres. Comme cela est impossible, nous demanderons à un autre chemin de nous conduire vers ce qui, dans la pensée de Platon, est resté informulé.³⁶ »

Ce qu'Heidegger nomme la « doctrine » de Platon, c'est ce qui n'est pas mis en mots par Platon dans ses textes, et que Heidegger va s'employer à dévoiler. Ce qui n'est pas dit, c'est le « tournant » ontologique qu'opère Platon au sujet du terme d'*aletheia*, que nous traduirons par « vérité » après Platon, mais que l'on devrait traduire par « non-voilement », avant lui, selon Heidegger.

« Que ce mouvement tournant ait bien eu lieu, en quoi il a consisté, ce qui s'est fondé sur lui : c'est là ce que nous voudrions éclaircir par une interprétation du « mythe de la caverne³⁷ » ».

Dans ce texte, Heidegger, tout comme Arendt dans « Qu'est-ce que l'autorité ?³⁸ », présente l'allégorie de la caverne comme le moment fondateur de notre système de pensée, comme point de départ de la tradition occidentale. Chez les deux auteurs, cette allégorie occupe une place centrale, à tel point que l'on se demande parfois s'ils ne réduisent pas toute la pensée de Platon à ce

³⁶ Heidegger M., *op. cit.* p. 427

³⁷ *ibid.*

³⁸ Arendt H. *La crise de la culture, culture : huit exercices de pensée politique*, Gallimard, « Idées », traduction de P. Lévy, Paris, 1972.

mythe. Ce que Heidegger nomme, toujours entre guillemets – il semble se méfier des termes académiques – le « mythe de la caverne » va servir d'élément révélateur de ce qui, pour lui, est resté informulé chez Platon. C'est-à-dire « *un mouvement tournant dans la détermination de l'essence de la vérité*³⁹ ».

L'allégorie de la caverne est présentée comme un socle sur lequel s'est édifiée toute une tradition de pensée philosophique occidentale. Comme nous le verrons plus loin, c'est dans une toute autre perspective qu'Arendt présente elle aussi cette allégorie comme la base fondatrice de notre tradition philosophico-politique. Heidegger, comme Arendt, s'intéresse surtout aux moments de transition dans le mythe, comme le rappelle Miguel Abensour⁴⁰. Dans la mesure où le mythe raconte une histoire, il fait le récit des passages de la caverne à la lumière du jour et en sens inverse de la lumière du jour à l'obscurité de la caverne, comme on peut le lire dès les premières pages du texte heideggérien :

« En fait, les événements rapportés sont des passages de la caverne à la lumière du jour ou, en sens inverse, de celle-ci à la caverne. Qu'est-ce qui se manifeste au cours de ces passages ? Par quoi ces événements sont-ils rendus possibles ? D'où reçoivent-ils leur nécessité ? Qu'est-ce qui est en cause dans ces passages ? »

Ce qui est en cause dans les passages de l'obscurité à la lumière, puis inversement de la lumière à l'obscurité, c'est la *paideia*, que Heidegger traduit par le terme allemand « *Bildung* ». En effet, on peut supposer que c'est bien la formation qui est le sujet de ce mythe, dans la mesure où l'allégorie relate une conversion du regard⁴¹. C'est cette conversion du regard, et ce qu'elle induit en termes de changements ontologiques en ce qui concerne le terme de

³⁹ Heidegger M., p. 427

⁴⁰ Abensour M., *op. cit.* p. 69

⁴¹ Hobson Marian. « Dans la caverne de Platon. Heidegger, Derrida. » in : *Littérature*, n°85, 1992. Forme, difforme, informe. pp. 44-58.

« vérité » (*aletheia*), qui est au cœur de la réflexion heideggérienne sur la parabole de Platon.

« « Non-voilement » se dit en grec aletheia, mot que l'on traduit par « vérité ». Et depuis longtemps, pour la pensée occidentale, « vérité » signifie l'accord de la représentation pensante et de la chose, l'adaequatio intellectus et rei. Ne nous contentons pas, cependant, de traduire « littéralement » les mots paideia et aletheia, essayons au contraire de penser, à partir du savoir grec, l'essence non adultérée de ce que nomment les deux mots choisis pour les traduire : alors « formation » et « vérité » s'unissent aussitôt en une unité d'essence. »

Ce changement dans l'essence de la vérité se manifeste par un tournant qui se traduit dans le texte de Platon par la métaphore des captifs enchaînés dans la caverne qui se retournent vers la lumière du dehors où se trouvent les Idées⁴². C'est là pour Heidegger que se situe le tournant dans l'histoire de la vérité, puisqu'à partir de ce moment, la vérité devient affaire de concordance, d'adéquation entre la chose et l'idée. Cette prise de pouvoir de la vérité comme correspondance – qui permet donc de qualifier les choses de « vraies » ou de « fausses », faisant ainsi du réel quelque chose que l'on peut expliquer en se référant aux Idées – sur la vérité comme « non-voilement », c'est-à-dire se donnant telle qu'en elle-même, signe le départ de notre conception occidentale de la vérité, et plus largement, c'est de cet événement que découle notre métaphysique.

Ce qu'il est intéressant de noter ici, au-delà du contenu même de la signification philosophique de la réflexion heideggérienne, c'est la méthode employée. Il s'agit bien de penser au-delà du texte, et non pas de le lire littéralement, afin d'avoir accès à l'essence *non adultérée* des mots.

⁴² Hobson M., p. 44

L'ambition de Heidegger n'est donc rien de moins que de retrouver le véritable sens des textes, avant qu'ils n'aient été altérés par la tradition, et il semble que ce soit précisément pour cette raison que l'on trouve tant de termes académiques placés entre guillemets dans son texte. En outre, la part interprétative dans la lecture du mythe est très forte, et semble avoir orienté Arendt dans sa lecture de l'allégorie non seulement dans sa manière très libre de l'aborder, mais également dans son interprétation elle-même, puisque nous savons que dans une lettre adressée à Heidegger, Arendt l'informe qu'elle a choisi d'adopter son interprétation de l'allégorie⁴³. La note 16 de l'article « Qu'est-ce que l'autorité » nous renseigne également de manière précise : « *Pour cette présentation, je suis débitrice à la grande interprétation par Martin Heidegger de la parabole de la caverne dans Platon's Lehre von der Wahrheit, Berne, 1947. Heidegger démontre comment Platon a transformé le concept de vérité jusqu'à le rendre identique à celui de jugement adéquat. C'est l'adéquation, et non la vérité qui est requise si le savoir du philosophe est la capacité à mesurer. Bien qu'il fasse explicitement allusion au risque encouru par le philosophe quand il se trouve contraint de redescendre dans la caverne, Heidegger ne tient pas compte du contexte politique où la parabole apparaît (...).* » C'est donc à sa suite qu'Arendt entend tirer profit du champ libre laissé par Heidegger : il n'est plus besoin désormais de faire allégeance à la tradition philosophique, puisqu'il est possible de tout démanteler afin d'arriver à l'essence même du passé des concepts, allégés de tout le poids de la tradition. C'est précisément ce que disait Heidegger dans son séminaire sur le *Sophiste* :

« N'avoir aucun égard pour la tradition : voilà en quoi consiste le véritable respect du passé — et ce respect n'est authentique que si l'on s'approprie ce dernier (le passé) par la destruction de la première (la tradition). C'est seulement à partir de là que doit s'engager dans

⁴³ *Lettres et autres documents, 1925-1975*, Hannah Arendt, Martin Heidegger, Gallimard, 2001. Lettre 86, Hannah Arendt à Martin Heidegger, le 8 mai 1954, cité in Lavallée M-J, note 102 p. 97.

la recherche philosophique réelle tout travail véritablement historique — lequel est tout autre chose que l'histoire au sens habituel.⁴⁴ »

Ce regard neuf qu'il est alors possible de poser sur le passé n'a pour Arendt qu'un seul objectif, fondamental : la compréhension des mécanismes du présent.

⁴⁴ Heidegger, M., 1924-1925. *Platon : le Sophiste*, Courtine, J. et David, P. *et alii* trads., Paris (2001), pp.391-392, cité in Lavallée M-J, p. 73.

DEUXIEME PARTIE : UNE CONVOCATION PARADOXALE DE PLATON POUR PENSER L'AUTORITE.

Avec les concepts de pouvoir, de violence ou de domination, l'autorité occupe une place centrale dans la réflexion d'Hannah Arendt sur le politique. Cette question, toujours corrélée à celle de la légitimité du pouvoir exercé, est fondamentalement une question normative, comme en atteste l'expression « faire autorité ». Deux points peuvent surprendre le lecteur lorsqu'il se penche sur les écrits d'Arendt consacrés à l'autorité. Tout d'abord, et c'est par cette affirmation que débute l'article « *Qu'est-ce que l'autorité ?*⁴⁵ », le concept d'autorité aurait disparu de notre monde moderne. L'auteur s'emploie donc à réfléchir sur un concept – et par là même plus largement sur, si l'on peut dire, une pratique politique, qui n'aurait plus cours et qui nous serait étrangère.

« En pratique aussi bien qu'en théorie, nous ne sommes plus en mesure de savoir ce que l'autorité est réellement.⁴⁶ »

Le deuxième point concerne l'évocation même du concept d'autorité : on peut en effet être surpris par cette déploration de la part d'Arendt de la perte de l'autorité dans le monde moderne, compte tenu de l'histoire qui est la sienne et de ce que l'on connaît de sa pensée politique. En tant qu'intellectuelle juive immigrée dans un monde en proie au totalitarisme, Hannah Arendt n'a-t-elle pas souffert précisément de l'exercice d'une autorité démesurée ? Regretter la disparition de l'autorité, n'est-ce pas assumer un point de vue réactionnaire ? En réalité, tout le

⁴⁵ Arendt H. « Qu'est ce que l'autorité ? » in *La crise de la culture*, Gallimard, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, 1954 et 1972 pour la traduction française.

⁴⁶ Arendt H. *op. cit.* p. 122. Le verbe « être » est souligné par l'auteur.

travail d'Arendt vise à redéfinir cette notion, et à la distinguer des autres termes qui lui sont corrélés. Il s'agit de dépoussiérer des préjugés de la tradition le concept d'autorité, pour retrouver, sous des couches interprétatives trompeuses, sa définition première.

Mais pourquoi, dans cette perspective, convoque-t-elle Platon ? Cette question peut surprendre, et, à première vue, a tout d'un paradoxe car en effet, pour Arendt, il n'y a pas d'autorité chez Platon. Les Grecs n'ont jamais instauré l'autorité en politique. L'autorité a régné non pas chez les Grecs, mais à Rome. « *L'autorité est une idée romaine* » pour Arendt, rappelle Ricoeur, dans son article *Pouvoir et violence*⁴⁷. Nous reviendrons en détail dans notre troisième partie sur la notion d'autorité au sens romain. Mais pour le moment, il est légitime de s'interroger sur les raisons pour lesquelles nous entreprenons de rapprocher un auteur et un concept qui n'ont jamais existé ensemble pour Arendt, et sur la pertinence théorique d'une telle entreprise. Pour ce faire, il nous faut examiner la manière dont Arendt – qui fait énormément appel à Platon lorsqu'elle parle d'autorité, convoque le philosophe et nous demander quelle place il occupe dans son argumentation.

En préambule, il nous semble nécessaire d'interroger la manière dont Hannah Arendt s'est envisagée tout au long de sa vie comme intellectuelle. Son approche du corpus platonicien est en effet, fortement conditionnée par sa façon de se considérer en tant que théoricienne du politique, mais aussi, et c'est plus évident, par sa démarche de lecture des textes, qu'elle ne lira jamais ni en philologue, ni en philosophe. Dans un second temps, nous examinerons la manière dont Arendt convoque Platon pour penser l'autorité. Nous tenterons de montrer qu'Arendt construit une figure de Platon déroutante, paradoxale : le philosophe apparaît non seulement comme un véritable stratège conscient de ses

⁴⁷ Ricoeur P., « Pouvoir et violence », in *Colloque Hannah Arendt, Politique et pensée*, Payot & Rivages, Paris, 1996. p. 172. Le terme « romaine » est souligné par l'auteur.

desseins politiques, mais aussi comme un penseur qui rejette la question de la pratique politique, de l'agir et du pouvoir effectif instituant la *polis*.

1 - Hannah Arendt, « théoricienne politique »

Pour Arendt, la figure du philosophe – incarnée de manière archétypale dans l’attitude de Platon à l’égard de la *polis*, est négative. Cette définition par la négative nous invite à nous interroger sur la manière dont Arendt se définit positivement, pour saisir ce qu’elle reproche à la posture philosophique et au rapport de la discipline avec le politique.

Bien qu’elle soit considérée aujourd’hui comme une théoricienne majeure des grandes philosophies politiques du temps présent, il faut garder à l’esprit ce que Miguel Abensour nomme l’« hostilité déterminée⁴⁸ » d’Arendt à l’égard de la « philosophie politique ». Cette expression, pour Arendt, procède d’une antinomie pure et simple ; elle refusera donc toute sa vie le qualificatif de « philosophe politique », lui préférant celui de « théoricienne politique », ou de « professeur de théorie politique », comme en témoigne le fameux entretien télévisé avec Günter Gaus de 1964, au plus fort de la polémique déclenchée par la publication d’*Eichmann à Jérusalem*. Alors qu’en guise d’introduction Günter Gaus rappelle qu’Hannah Arendt exerce « un métier que certains considèrent comme un métier d’homme », et lui demande si « malgré le respect et la reconnaissance qu’elle reçoit de la part du cercle des philosophes », elle n’a pas l’impression de jouer un « rôle particulier et inhabituel dans ce cercle, justement parce qu’elle est une femme », Hannah Arendt conteste, non pas comme on pourrait s’y attendre, son assignation à son sexe, et donc à sa condition de « femme-philosophe », mais son statut de philosophe en lui-même :

⁴⁸ Abensour M., p. 16

« J'ai bien peur de devoir protester. Je n'appartiens pas au cercle des philosophes. Mon métier, s'il fallait le définir, est la théorie politique. Je ne me considère ni comme une philosophe, ni comme faisant partie du cercle des philosophes, comme vous le supposez gentiment. (...) J'ai fait mes adieux à la philosophie une fois pour toutes⁴⁹. »

Et lorsque Günter Gaus, qui semble peu convaincu, lui demande précisément où se situe pour elle la différence entre la philosophie politique et son travail de professeur de théorie politique, Hannah Arendt répond :

« La différence tient à la chose même. L'expression « philosophie politique », que j'évite, est déjà extraordinairement chargée par la tradition. Lorsque j'aborde ces problèmes, que ce soit à l'université ou ailleurs, je prends toujours soin de mentionner la tension qui existe entre la philosophie et la politique, autrement dit entre l'homme en tant qu'il philosophe et l'homme en tant qu'il est un être agissant ; une telle tension n'existe pas dans la philosophie de la nature (...). Mais il [le philosophe] ne se tient pas de façon neutre en face de la politique : depuis Platon ce n'est plus possible (...). Et c'est ainsi que la plupart des philosophes éprouvent une sorte d'hostilité à l'égard de toute politique, à quelques très rares exceptions près, dont Kant. Hostilité qui est extrêmement importante dans ce contexte, parce qu'il ne s'agit pas d'une question personnelle : c'est dans l'essence de la chose même, c'est-à-dire dans la question politique comme telle que réside l'hostilité (...). Je ne veux en aucune façon participer à cette hostilité (...). Je veux prendre en vue la politique avec des yeux pour ainsi dire purs de toute philosophie⁵⁰. »

Cette réponse, qui contient de nombreux éléments qu'il s'agit pour nous d'explicitier et de développer tout au long de ce travail, nous renseigne en premier lieu sur la manière dont Hannah Arendt envisage son rapport à la philosophie. Comme elle le rappelle en une expression lapidaire : « J'ai fait mes adieux à la

⁴⁹ Entretien télévisé « Zur Person » par Günter Gauss, entretien diffusé à la télévision allemande en 1964. Il s'agit de notre traduction.

⁵⁰ Arendt, entretien télévisé, 1964, citée par Abensour M., p. 19

philosophie une fois pour toutes », Hannah Arendt a commencé sa carrière d'intellectuelle par des études de philosophie. Durant les années qui suivent sa rencontre avec Heidegger à Marburg, Arendt rédige sa thèse de doctorat, qui porte sur le concept d'amour chez Augustin, sous la direction de Karl Jaspers à Heidelberg⁵¹. Et, sans que nous soyons réellement en mesure d'expliquer pourquoi, elle prend rapidement ses distances avec la philosophie. S'il s'agit d'apporter une réponse à cet éloignement, l'explication la plus évidente semble relever d'une prise de position et d'une forme d'engagement : Arendt ne veut pas, comme elle le dit, participer à l'« *hostilité* » de la philosophie envers la politique. La différence fondamentale entre philosophie et politique sert même de « principe organisateur⁵² » à l'hommage intitulé « Martin Heidegger a quatre-vingt ans⁵³ » :

« Nous qui voulons honorer les penseurs, bien que notre séjour soit au milieu du monde, nous ne pouvons guère nous empêcher de trouver frappant et peut-être scandaleux, que Platon comme Heidegger, alors qu'ils s'engageaient dans les affaires humaines, aient eu recours aux tyrans et aux dictateurs. Peut-être la cause ne s'en trouve-t-elle pas seulement à chaque fois dans les circonstances de l'époque, et encore moins dans une préformation du caractère, mais plutôt dans ce que les Français nomment une déformation professionnelle. »

Pour Arendt, il ne peut y avoir aucune unité entre la philosophie et le politique, qui sont opposées par essence. Ainsi, l'expression « philosophie politique » est fallacieuse, en ce qu'elle crée une parenté là où il n'y a qu'un profond conflit. Pour Arendt, la philosophie politique, instituée par Platon, dissimule une tension entre deux orientations de l'existence : la vie contemplative (« *vita contemplativa* ») d'un côté, tournée vers la pensée pure, et la vie active de l'autre (« *vita activa* »), tournée

⁵¹ Lavallée M-J, p. 24

⁵² Cassin B., « Grecs et romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger » in *Politique et Pensée – colloque Hannah Arendt*, Payot, 1989. p. 18

⁵³ Arendt H. *Vies Politiques*, trad. E. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don, *et al.*, Paris, Gallimard, 1974, p. 320. cité in Cassin B. *op. cit.* p. 18

vers les affaires humaines. Cette tension procède d'une hiérarchie entre ces deux formes de vie - l'une philosophique, l'autre politique, constituée depuis Platon, et prolongée par le cercle de tous les philosophes qui l'ont suivie. La tradition philosophique a établi le primat de la vie contemplative sur la vie active, favorisant le retrait du philosophe face à la pluralité, et le mépris de celui-ci envers les affaires humaines. Ce retrait du philosophe face aux choses de la cité n'est pas un accident, mais tient à l'essence même de la discipline philosophique. De là, Hannah Arendt, qui souhaite analyser la chose politique « *avec des yeux purs de toute philosophie* », ne peut que revendiquer son absence d'identification au cercle des philosophes, qui ont, pour elle, oublié l'action, la pluralité des hommes et l'urgence des affaires humaines. On peut dire avec P. Vermeren que pour Arendt, qui fait courir la tradition philosophique de Platon à Marx, « *la liberté qui était au cœur de l'action politique dans la cité démocratique a été confisquée par la philosophie, et le visible de l'espace politique a été invalidé comme prosaïque, au profit de l'invisible de la pensée séparée du monde.*⁵⁴ » Ce qui est reproché à la philosophie ici, c'est sa prétention à vouloir appliquer, à vouloir réaliser de manière concrète, des concepts élaborés en dehors du monde ; en d'autres termes à « plaquer » sur le monde une logique et une vérité séparées de l'action et pensées en dehors d'elle. Le seul projet du philosophe en instituant la philosophie politique procède d'une nécessité de contenir la violence de la multitude, et d'en protéger le cercle des philosophes.

Ce positionnement sur la scène intellectuelle des années après-guerre comme « anti-philosophe » peut sembler relever de la posture – une posture mise au service d'un projet philosophique précis. Comment démanteler en effet la tradition philosophique en matière de politique, si l'on est soi-même philosophe ? Or, si dans l'entretien avec Günter Gaus Arendt récuse son appartenance au cercle des philosophes, on ne peut ignorer qu'elle écrit, précisément la même année, dans une lettre à Roger Errera : « *Je ne m'intéressais dans ma jeunesse ni à*

⁵⁴ Vermeren P., « Le postulat de l'égalité et la démocratie à venir », *Diogène* 4/2007 (n° 220), pp. 60-77, p. 61

l'histoire, ni à la politique. S'il faut que je sois venue de quelque part, c'est de la tradition philosophique allemande. » Arendt avance ici, dans un mouvement presque contraint (« *s'il faut que je sois venue de quelque part* »), sa filiation philosophique, qu'elle fait remonter à Kant, le seul penseur qui représente à ses yeux la grande exception quant au rapport hostile entre philosophie et politique⁵⁵. Il y aurait donc quelque chose de l'ordre d'une déception dans l'approche arendtienne de la philosophie ; et elle s'en serait détournée avec amertume et désenchantement, comme on se détourne d'une chose en laquelle on a cru et qui n'a pas été à la hauteur de nos attentes. C'est ce que semble dire Arendt lorsqu'elle suggère, en pensant la genèse du totalitarisme hitlérien, qu'« *il devait quand même se cacher quelque chose de fondamentalement faux dans la philosophie* », puisqu'elle n'a pas été capable d'empêcher l'établissement du totalitarisme. Le fait qu'Hannah Arendt rejette et concède dans le même temps son appartenance à la tradition philosophique nous semble conditionner son rapport aux textes platoniciens, tenus pour les textes fondateurs de la tradition de la philosophie politique occidentale. Et, comme le souligne B. Cassin, quelle que soit son aversion pour les philosophes, Arendt pense⁵⁶, sous la forme d'« *expériences*⁵⁷ », faisant ainsi montre de sa volonté toujours renouvelée de se situer du côté de la pratique et de l'action, c'est-à-dire du côté du politique et de notre histoire politique.

Cette question de l'attitude d'Arendt est d'autant plus intéressante qu'en étant plus précis, on se rend compte, comme le suggère M. Abensour, que dans un premier temps, Hannah Arendt ne fait pas le procès de la philosophie politique en tant que telle, mais plutôt des attitudes des philosophes qui ont fait œuvre de philosophie politique. C'est ainsi qu'elle distingue deux écoles en ce domaine : d'un côté Socrate, qu'elle rapproche souvent du réformateur Solon, et de l'autre Platon. Socrate est celui qui est au contact de la pluralité, et qui sait discuter des

⁵⁵ Cassin B. rappelle d'ailleurs dans son article *op. cit.* qu'Arendt reprend souvent les termes de Kant pour se définir : « Je ne suis pas penseur de profession »

⁵⁶ Cassin B. *op. cit.* p. 19

⁵⁷ Le sous-titre de *La crise de la culture* est en effet : « expériences de pensée politique ».

choses politiques. Il est surtout celui – et c'est très important ici, qui n'a rien écrit : il est ainsi toujours dans l'action de la discussion et jamais dans le retrait nécessaire à l'écriture. De l'autre côté, Platon est celui qui se tient loin des affaires humaines et à l'écart de la *polis*, en raison de ce que M. Abensour nomme le « traumatisme originel⁵⁸ » de la condamnation de Socrate. Platon aurait ainsi, à partir du procès de Socrate, creusé l'abîme entre la philosophie et le politique, et pressenti un danger vital émanant du politique en direction des philosophes. Arendt insiste beaucoup en effet sur l'idée qu'à partir du procès de Socrate, la philosophie politique de Platon a eu pour objet de préserver la sécurité des philosophes, et de les protéger contre les agissements de la multitude.

« La raison pour laquelle Platon voulait que les philosophes devinssent les maîtres de la cité se trouve dans le conflit entre les philosophes et la polis, ou dans l'hostilité de la polis à l'égard de la philosophie. Cette hostilité menaçait directement la vie du philosophe. (...) Politiquement, la philosophie de Platon montre la rébellion du philosophe contre la polis. Le philosophe proclame sa volonté de gouverner, mais non pas tant dans l'intérêt de la politique et de la polis (bien qu'on ne puisse nier la motivation patriotique de Platon qui distingue sa philosophie de celle de ses successeurs dans l'Antiquité) que dans l'intérêt de la philosophie et de la sécurité du philosophe.⁵⁹ »

Le gouvernement des philosophes visait ainsi à protéger ces derniers contre la *doxa*, celle-là même qui avait fait condamner Socrate, qui fut incapable de persuader les juges de son innocence. Le procès de Socrate agit comme une rupture, dans la mesure où il conduit Platon à remettre en question l'enseignement de Socrate quant à la valeur de la *doxa*, et à la possibilité de s'élever de celle-ci à la vérité, comme on peut le lire dans les premières lignes de l'article *Philosophy and Politics* :

⁵⁸ Abensour M., p. 29

⁵⁹ Arendt Hannah, *La Crise de la culture*, « Qu'est ce que l'autorité ? », p. 142

« L'abîme entre la philosophie et la politique s'est ouvert historiquement par le procès et la condamnation de Socrate qui, dans l'histoire de la pensée politique, joue le même rôle de point critique que le procès et la condamnation de Jésus dans l'histoire de la religion. Notre tradition de pensée politique commença avec la mort de Socrate qui fit désespérer Platon de la vie de la polis et douter en même temps des enseignements fondamentaux de Socrate⁶⁰. »

Ainsi, l'approche platonicienne du politique relève avant tout d'une nécessité de se protéger en tant que philosophe, et répond à une urgence que l'on peut résumer en une question, selon les mots de M. Abensour : *« Quelle est la meilleure forme de régime, c'est-à-dire celle qui est susceptible d'assurer au philosophe la plus grande sécurité de lui permettre de continuer son travail à l'abri de la déraison de la cité, de la folie de la multitude ?⁶¹ »*

Ainsi, selon Arendt, Platon pense la question du politique à partir du point de vue du philosophe, et non à partir du point de vue de la pluralité. C'est donc bien l'attitude du philosophe qui est mise en cause ici, dans la mesure où il serait le penseur d'une philosophie politique délibérément oublieuse de la pluralité et de l'action, au profit de l'unité et de la contemplation, comme en témoigne cet extrait d'une lettre d'Hannah Arendt à Karl Jaspers :

« Si l'homme bien qu'homme était tout puissant, on ne verrait pas en effet pourquoi il devrait y avoir des hommes au pluriel. Je veux dire : la toute puissance de l'homme individuel rend superflus les hommes au pluriel. Or, je soupçonne la philosophie de n'être pas tout à fait innocente quant à ce qui nous est donné là. Pas dans le sens naturellement où Hitler pourrait être rapproché de Platon. Mais sans doute au sens où cette philosophie occidentale n'a jamais

⁶⁰ Arendt Hannah, *Philosophie et politique*, texte manuscrit issu d'une conférence de 1954, traduit par Collin Françoise, in *Les Cahiers du GRIF*, n°33, 1986. pp. 84-94. p. 85

⁶¹ Abensour M, pp. 29-30

eu une conception du politique et ne pouvait en avoir parce qu'elle parlait forcément de l'homme individuel et traitait accessoirement de la pluralité effective.⁶² »

Il n'est donc pas possible pour Arendt de penser la pluralité, l'action, la vie active et l'agir politique en philosophe. Il faut nécessairement ôter son habit de philosophe pour penser le monde dans sa pluralité politique effective. Hannah Arendt prend ainsi le parti du citoyen, en tant qu'individu capable d'agir. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, comme le rappelle M. Abensour, qui pense la réception française de son œuvre, Hannah Arendt a parfois été accusée de « *faire au mieux du journalisme à tendance philosophique*⁶³ », dans la mesure où elle ne cesse de rappeler le conflit originel entre le philosophe et la *polis* et qu'elle tente de penser le monde à partir de ce qui est, c'est à dire de la multitude et de l'urgence de l'action.

⁶² Lettre de Hannah Arendt à Karl Jaspers, 4 mars 1951, cité in Abensour M., p. 17

⁶³ Abensour M, *op. cit.* p. 10

1- Une construction de la figure de Platon par la négative au service d'une quête de l'autorité perdue

Chez Arendt, la figure de Platon est prise dans un double mouvement théorique paradoxal : Platon est à la fois considéré comme le fondateur de la philosophie politique, mais il est aussi celui dont l'unique dessein – en tant que penseur, fut de résoudre le conflit entre le philosophe et la *polis*. Il est celui qui a pensé *contre* le politique, dans la mesure où il a non seulement instauré le primat de la philosophie sur le politique, mais encore plus subtilement, parce qu'il a pensé le champ socio-politique des rapports de pouvoir de manière théorique sans se frotter à son ancrage empirique, mais en jugeant néanmoins sa philosophie politique à l'aune de sa légitimité pratique, c'est-à-dire de ses applications concrètes (à savoir : diriger la multitude et protéger le philosophe). Platon apparaît donc dans les textes d'Arendt comme l'image de la méfiance et du soupçon toujours renouvelé de la philosophie envers le politique, c'est-à-dire pour Arendt envers la puissance d'agir de la pluralité. La figure de Platon est donc à la fois image du commencement de la philosophie politique – il est le premier à s'être intéressé au pouvoir en tant que philosophe, et à la fois image du rejet du politique – précisément parce que son entreprise n'a pas eu pour point de départ la pratique effective des citoyens, mais qu'elle visait à apporter une justification extrinsèque à cette pratique⁶⁴. Cette constitution mixte de la figure de Platon s'inscrit dans un travail global d'analyse de notre tradition philosophique de pensée occidentale, et participe de l'élaboration de la réflexion d'Arendt sur l'autorité.

⁶⁴ Ricoeur P., « Pouvoir et violence », in *Colloque Hannah Arendt, Politique et pensée*, Payot & Rivages, 1996. p. 172

Dans son article *Pouvoir et Violence*, écrit à l'occasion du colloque *Hannah Arendt. Politique et pensée* en avril 1988, Paul Ricoeur revient sur la passion d'Arendt pour la distinction.

« *J'ai dit : la distinction entre pouvoir et violence. Et tout de suite on est confronté à cette surprenante vigilance sémantique d'une pensée qui se donne pour tâche – et souvent pour première tâche de séparer les concepts, de batailler contre les confusions tant dans le discours que dans l'action. Distinguer, distinguer, dit-elle. Cela commence au plan de l'anthropologie fondamentale de Condition de l'homme moderne avec la trilogie tant de fois évoquée ici entre travailler, œuvrer, agir. Cela continue au plan plus précisément politique avec notre paire conceptuelle pouvoir et violence, à laquelle il faudra ajouter plus loin autorité, pour ne rien dire des concepts de force et de puissance ; la même chasse aux confusions continue avec l'opposition entre régime totalitaire, régime autoritaire et les variétés de régimes dits démocratiques.*⁶⁵ »

Le travail d'Arendt se donne pour principe et objectif d'être un examen critique de la notion d'autorité : il ne s'agit pas d'étudier de manière neutre un concept dont la signification n'aurait jamais évolué, et dont il faudrait uniquement comprendre le sens, ou au mieux améliorer la logique interne. La force de l'argumentation d'Arendt au sujet de l'autorité tient ainsi à son effort constant pour penser les mots et pour réévaluer perpétuellement le langage. Elle se dresse contre ce qu'elle nomme un « *accord tacite* » entre « *spécialistes en sciences sociales et politiques*⁶⁶ » qui voudrait que chacun puisse définir les termes qu'il emploie selon sa propre entreprise de pensée – la valeur de la définition subjective apportée à un terme étant alors uniquement évaluée selon la cohérence interne du développement argumentatif proposé. Cet état de fait met en lumière non seulement l'abîme qui s'est creusé entre les individus, puisque nous ne possédons

⁶⁵ *ibid.* pp. 157-158. Les termes « distinction » et « séparer » sont soulignés par l'auteur.

⁶⁶ Arendt H. « Qu'est ce que l'autorité ? » in *La crise de la culture*, p. 126.

plus de langage commun⁶⁷, et donc de monde commun duquel nous puissions discuter avec profit, mais également la nécessité urgente qu'il y a à retrouver le sens premier des mots qui ont été altérés et dont la définition est devenue floue parce que leur sens premier a été perdu. C'est notamment le cas du terme d'autorité. En outre, cet impératif de la distinction s'inscrit dans le processus arendtien de réévaluation du domaine des affaires humaines, et donc de la théorie politique, dans la mesure où elle milite pour que l'exigence notionnelle et conceptuelle requise en philosophie s'applique également au domaine des sciences politiques, historiques et sociales⁶⁸.

En plus de cette exigence définitionnelle, il s'agit pour Arendt de réévaluer la notion d'autorité à l'aune de *ce qu'elle a été* – et c'est là toute l'originalité de cette entreprise.

Cette manière de considérer le langage induit peut-être que l'on suppose qu'il existe un sens premier, pur, originel des mots, et que la définition d'une notion a été « la bonne » à un moment donné de l'histoire. Ce présupposé n'est pas sans poser question, mais il permet de mener à bien une enquête précieuse du point de vue théorique.

Le début de l'article « *Qu'est-ce que l'autorité ?* » est qualifié par Ricoeur de « *déroutant* ⁶⁹ », car il s'ouvre par un constat qui a en effet de quoi surprendre : l'autorité a disparu du monde moderne⁷⁰. Et si Arendt insiste d'emblée sur le

⁶⁷ Arendt H. *op. cit.* p. 127 : « *Mais ce droit bizarre, que l'on en est venu à s'accorder sitôt que l'on s'occupe de choses d'importance – comme s'il était vraiment identique au droit d'avoir son opinion – n'indique-t-il pas déjà que des termes comme « tyrannie », « autorité », « totalitarisme » ont tout simplement perdu leur signification commune, ou que nous avons cessé de vivre dans un monde commun où les mots que nous avons en commun possèdent un sens indiscutable (...) ?* »

⁶⁸ Arendt H. *op. cit.* p. 127 : « *Quoi qu'il en soit, procéder à partir de l'hypothèse implicite que les distinctions n'ont pas d'importance ou, mieux, que dans le domaine historico-politique, c'est-à-dire dans la sphère des affaires humaines, les choses ne possèdent pas ce caractère distinct que la métaphysique traditionnelle appelait leur altérité (leur alteritas), est devenu la marque d'un grand nombre de théories dans les sciences historiques, politiques et sociales.* »

⁶⁹ Ricoeur P. *op. cit.* p. 172

⁷⁰ Arendt H. p. 121 : « *(...) presque tout le monde reconnaîtra qu'une crise de l'autorité, constante, toujours plus large et plus profonde, a accompagné le développement du monde moderne dans notre siècle.* »

caractère interrogatif du titre de son article – il s’agit bien de définir une notion, elle souligne aussi que « *pour éviter tout malentendu, il aurait peut-être été plus sage, dans le titre, de poser la question : que fut l’autorité ? – et non : qu’est-ce que l’autorité ?*⁷¹ ». La réflexion d’Arendt ne porte pas sur l’autorité, c’est-à-dire sur son rôle dans le domaine politique du monde moderne, mais sur ce qu’elle a été, sur ce qu’elle fut, car l’autorité s’est, si l’on peut dire, évaporée. L’après-guerre l’a établi de façon définitive et incontestable « *La perte de l’autorité cela signifie la perte des assises du monde*⁷². » Notre travail est donc avant tout l’examen d’un manque et une tentative pour mettre au jour la signification d’un vide. Le terme d’autorité, s’il est toujours présent dans le monde moderne et toujours usité dans le langage courant, a été détourné de sa signification originelle. C’est précisément à cet endroit que le lien entre la réflexion d’Arendt sur la notion d’autorité et sa convocation de Platon peut être tissé, dans la mesure où Platon, en instituant la philosophie politique comme oubli de l’agir et mépris de la capacité des hommes à créer par eux-mêmes la condition de leur coexistence, a donné à l’histoire de la pensée politique un pli autoritaire. Platon est pour Arendt celui qui, voulant sauver les philosophes des dangers de la multitude, a pensé un gouvernement autoritaire pouvant assurer leur sécurité, autrement dit une tyrannie de la raison (de la raison certes, mais tyrannie quand même).

La notion d’autorité est d’abord définie par Arendt selon ce qu’elle n’est pas. Cette définition par la négative n’est pas surprenante compte tenu du projet arendtien de retrouver, derrière des strates interprétatives altérantes, le sens premier du mot.

« Puisque l’autorité requiert toujours l’obéissance, on la prend souvent pour une forme de pouvoir ou de violence. Pourtant l’autorité exclut l’usage de moyens extérieurs de coercition ; là où la force est employée, l’autorité proprement dite a échoué. L’autorité,

⁷¹ Arendt H. *op. cit.* 121

⁷² Arendt H. *op. cit.* p. 126

d'autre part, est incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation. Là où on a recours à des arguments, l'autorité est laissée de côté.⁷³ »

L'autorité est donc d'emblée dissociée de la domination qui implique la violence et réclame la soumission de celui qui obéit. Elle exige en réalité le consentement libre des sujets qui obéissent non sous la contrainte, mais plutôt par respect⁷⁴. Elle est donc inséparable de la notion d'estime ; et sans cette estime que le gouverné accorde au gouvernant, l'autorité s'efface au bénéfice de la force. Elle est donc fondée sur une hiérarchie reconnue et acceptée par les deux parties.

« Face à l'ordre égalitaire de la persuasion, se tient l'ordre autoritaire, qui est toujours hiérarchique. (...) (La relation autoritaire entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune, ni sur le pouvoir de celui qui commande ; ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance leur place fixée.)⁷⁵ »

L'autorité ne se situe pas du côté de la persuasion, car elle a pour fondement une relation hiérarchique. Les places sont toujours déjà fixées d'avance : il serait incohérent d'imaginer un gouvernant perdre du temps à expliquer, par une série d'arguments précis, les raisons de son agir au gouverné. L'autorité n'a donc pas à voir avec le *logos*, le discours rationnel ; elle se présente comme ce qui procède du naturel et de l'immémorial, c'est-à-dire du *déjà là* qu'il ne sert à rien d'expliquer. Or, l'autorité, fondée sur une relation hiérarchique entre le gouvernant et les gouvernés, repose précisément sur un fondement qu'il s'agira toujours de

⁷³ Arendt H. *op. cit.* p. 123

⁷⁴ On trouve cette définition commune de la notion d'autorité dans de nombreux manuels de philosophie, notamment *La philosophie de A à Z*, Elisabeth Clément, Chantal Demonque, Laurence Hansen-Love, Pierre Kahn, Hatier, Paris, 2000, p. 40

⁷⁵ *ibid.*

renouveler à chaque nouvelle révolution, et par chaque nouveau gouvernement. Ce point sera étudié plus en détail dans notre troisième partie.

Qu'est-ce qui se cristallise autour de la figure de Platon dans la définition arendtienne de l'autorité ? C'est précisément la question de la relation hiérarchique qui est le point d'ancrage de cette convocation.

« Ce point [la relation hiérarchique] est historiquement important ; un aspect de notre concept d'autorité est d'origine platonicienne, et quand Platon commença d'envisager d'introduire l'autorité dans le maniement des affaires publiques de la polis, il savait qu'il cherchait une solution de rechange aussi bien à la méthode grecque ordinaire en matière de politique intérieure, qui était la persuasion, qu'à la manière courante de régler les affaires étrangères, qui était la force et la violence.⁷⁶ »

La référence à l'histoire est constante dans les écrits d'Arendt sur l'autorité, dans la mesure où sa convocation de Platon s'inscrit dans une enquête à la recherche de l'autorité perdue. L'autorité est donc d'abord structurée par une dimension temporelle. Elle est ce que nos prédécesseurs, depuis Platon, qui, le premier, « commença d'envisager d'introduire l'autorité dans le maniement des affaires publiques de la polis », nous ont transmis. C'est précisément cette transmission (au sens de « ce qui fait autorité », c'est-à-dire de tradition) qui est en crise dans le monde moderne.

En outre, on voit bien dans ce passage que la question de l'autorité chez Arendt est une question politique. Platon, en tant que philosophe, a cherché une solution politique au gouvernement de la cité. Le philosophe apparaît d'ailleurs dans ce passage comme un véritable stratège politique (« *il savait qu'il cherchait* »), déterminé à trouver une manière de diriger au mieux la polis. La définition platonicienne de l'autorité en politique est donc arendtienne dans la mesure où elle est une « *solution*

⁷⁶ *ibid.*

de rechange » à la fois à la violence et à la persuasion. Pour Arendt, comme pour Platon, l'autorité s'oppose à la fois à la violence et à la persuasion. Pour Arendt, Platon ne croit plus en la persuasion, puisque Socrate n'est pas parvenu à persuader les juges de son innocence. L'abîme entre la *doxa* et le *logos* est ainsi définitivement creusé, car il est impossible de faire parvenir n'importe quel individu à la vérité, comme le croyait Socrate. Penser l'autorité nous permet de mettre en lumière deux attitudes communes à Platon et Arendt vis-à-vis de la philosophie : tous deux se sont détournés d'un enseignement et d'une certitude première. Platon, après la condamnation de Socrate, ne croit plus en la force de la persuasion et Arendt, après le nazisme, remet en cause la tradition philosophico-politique occidentale. Il faut, pour tous deux, trouver une solution de rechange, qui commence par un affranchissement vis-à-vis d'une forme d'autorité. Ainsi, l'autorité, au sens de legs du passé philosophique (ce qui fait autorité en matière de philosophie), occupe un statut particulier dans l'attitude d'Arendt et de Platon à l'égard de la philosophie.

La solution de rechange pour Platon, c'est l'autorité de la vérité, qu'Arendt nomme la « tyrannie de la raison ». Pour mener à bien cette thèse, Hannah Arendt reprend en partie l'interprétation d'Heidegger du mythe de la caverne, que Miguel Abensour résume ainsi : « *la vérité se transforme subrepticement en justesse et les Idées, par conséquent, deviennent normatives*⁷⁷ ». Il s'agit ici de voir comment Arendt met sa lecture du mythe de la caverne au service de son entreprise philosophique, qui est d'imputer à Platon notre conception actuelle de l'autorité comme domination, et plus largement de montrer comment cette conception est globalement l'histoire d'une tradition de l'emprise de la raison sur le politique.

⁷⁷ Abensour M. *op. cit.* p. 68

La thèse d'Arendt est que Platon, afin d'instaurer stabilité et permanence dans le maniement des affaires humaines, aurait fait en sorte d'appliquer sa doctrine des Idées au domaine politique.

« *La philosophie politique implique nécessairement l'attitude du philosophe envers la politique ; sa tradition commença lorsque le philosophe se détourna de la politique puis y revint afin d'imposer ses normes aux affaires humaines.*⁷⁸ »

Il s'agit d'un véritable détournement, puisque la doctrine des Idées de Platon avait pour objectif premier de s'appliquer au domaine de la recherche philosophique de la vérité. Ce détournement opéré par Platon a pour Arendt une visée purement normative, dans la mesure où il s'agit d'organiser la cité selon une transcendance, celle des Idées, et non plus selon l'immanence du domaine quotidien et contingent des affaires humaines. Comme nous l'avons suggéré au début de cette partie, la figure de Platon est prise dans un double mouvement paradoxal conscient chez Arendt, que met vraiment en lumière son interprétation du mythe de la caverne. Car en effet, si Platon méprise les affaires humaines et considère qu'elles sont sans importance, il reste celui qui « *a pris encore au sérieux les affaires humaines au point de changer le centre même de sa pensée afin de la rendre applicable à la politique*⁷⁹ ». Pour Arendt, c'est ce paradoxe qui constitue le cœur même du mythe de la caverne, et le fait que Platon ait modifié sa doctrine des Idées pour la rendre applicable au domaine politique⁸⁰, prouve bien son dessein normatif, voire autoritaire : « *C'est cette ambivalence qui constitue le véritable contenu de la parabole de la caverne qui après tout a pour contexte un dialogue strictement politique visant à découvrir la meilleure forme de gouvernement.*⁸¹ » Arendt réduit donc *La République* à un dialogue « *strictement*

⁷⁸ Arendt H. « La tradition et l'âge moderne » in *La crise de la culture*, op. cit. p. 28

⁷⁹ Arendt H. op. cit. p. 150

⁸⁰ Arendt H. op. cit. p. 149 : « Il semble que Platon fut le premier à redire à la « non-pertinence » politique de sa nouvelle doctrine, et il essaya de modifier afin de la rendre utilisable pour une théorie de la politique (...). »

⁸¹ Arendt H. op. cit. p. 150

*politique*⁸²», ce qui peut poser question dans la mesure où, le Livre I de *La République* s'ouvrant par la question : « Qu'est-ce que le juste ? » – qui restera, tout au long du dialogue, la question transversale, il peut aussi bien être considéré comme une quête philosophique de la vérité. En outre, comme le souligne Miguel Abensour, cette ambivalence qu'Arendt reproche à Platon n'est-t-elle pas précisément l'essence même du philosophe, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du monde, toujours pris dans ce « *paradoxe de l'appartenance et du retrait*⁸³ » ?

Le détournement de la visée première de la doctrine des Idées par Platon afin de la rendre applicable au domaine des affaires humaines apparaît de manière éclatante pour Arendt dans l'évolution au sein de *La République* de ce qui est considéré par Platon comme l'Idée la plus haute.

« Même dans les premiers livres de La République, le philosophe est encore défini comme un ami de la beauté, non du bien, et ce n'est que dans le sixième livre que l'idée du bien est introduite comme idée la plus haute. Car la fonction originelle des idées n'était pas de gouverner ou de déterminer autrement le chaos des affaires humaines, mais dans une " lumière éclatante " ; d'illuminer leurs ténèbres. En tant que telles, les Idées n'ont absolument rien à faire avec la politique, l'expérience politique et le problème de l'action, mais concernent exclusivement la philosophie, l'expérience de la contemplation, et la quête de l' " être véritable des choses. " ⁸⁴ »

Ainsi, la transformation progressive et politiquement stratégique du Beau en Bien est pour Arendt un indice éminent des desseins politiques normatifs de Platon. Car en effet, si l'Idée la plus haute devient le Bien, alors les Idées passent du statut de vérités devant être contemplées au statut de mesures devant être appliquées⁸⁵.

⁸² On se souvient également de la note 16 de l'article « Qu'est-ce que l'autorité ? » (p. 148) citée dans notre première partie dans laquelle Arendt affirmait se ranger derrière l'interprétation heideggérienne de la parabole de la caverne, tout en lui reprochant de ne pas « [tenir] compte du contexte politique où la parabole apparaît. »

⁸³ Abensour M. *op. cit.* p. 51

⁸⁴ Arendt H. *op. cit.* pp. 148, 149.

⁸⁵ *ibid.*

« *Les idées deviennent les normes inébranlables, “ absolues “ du comportement et du jugement politiques et moraux au sens où l’“ idée “ du lit en général est la norme pour fabriquer et apprécier la convenance de tous les lits particuliers fabriqués. Car il n’y a pas de grande différence entre utiliser les idées comme modèles et les utiliser, d’une manière un peu plus raide, comme des instruments de mesure réels du comportement (...).*⁸⁶ »

L’interprétation arendtienne du mythe de la caverne insiste sur la figure du philosophe ; il semble même que la lecture de ce mythe soit faite uniquement à travers cette focalisation. Son interprétation est donc tout entière dévolue à son entreprise philosophique, qui vise très globalement à examiner le rapport du philosophe à la cité. Pour Arendt, le philosophe, s’il n’était que philosophe, n’aurait pas besoin de redescendre dans la caverne pour transmettre les vérités contemplées au dehors. Mais le philosophe est « *un homme parmi les hommes, un mortel parmi les mortels, un citoyen parmi les citoyens*⁸⁷ ». Ainsi, puisqu’il partage la même humanité que ses compagnons de la caverne, le philosophe se sent-il obligé de les informer des vérités qu’il a vues au dehors. Nous verrons en détails dans notre dernière partie dans quelle mesure l’autorité et la légitimité que lui confère la contemplation des Idées permet au philosophe de s’imposer comme gouvernant.

Bien qu’elle fasse référence aux troubles de la vue et aux problèmes d’orientation dont souffre le philosophe à chacun de ce qu’elle nomme les *turning points*⁸⁸, il est

⁸⁶ Arendt H. « Qu’est-ce que l’autorité ? » *op. cit.* p. 145

⁸⁷ Arendt H. *op. cit.* p. 121

⁸⁸ Arendt lit dans le mythe de la caverne trois tournants (*turning points*) qui constituent la transformation de l’homme en philosophe : lors du premier tournant, le philosophe se tourne et découvre le feu artificiel qui se trouve au fond de la caverne, ce qui le conduit à voir les choses telles qu’elles sont en réalité. Lors du second tournant, le philosophe découvre une sortie qui le mène au dehors, dans le monde des Idées. Il s’agit d’une ascension qui le conduit à l’apogée de la contemplation. Lors du troisième tournant, et parce qu’il est mortel, le philosophe est contraint de redescendre dans la caverne. Ce retour dans la caverne est une perte des repères anciens : le philosophe perd le sens de l’orientation et est en danger au milieu de ses anciens compagnons.

très frappant de voir qu'Arendt évacue totalement dans sa lecture la question de la formation du philosophe, une question pourtant au cœur de l'interprétation heideggérienne du mythe de la caverne, et centrale pour Platon. C'est la question de l'applicabilité des vérités contemplées au-dehors et de leur pouvoir politique et normatif qui est au cœur de la lecture arendtienne de ce mythe.

Ainsi, la figure de Platon est construite sur un modèle négatif : le philosophe est celui qui a essayé d'instaurer une forme d'autorité dans le monde politique mais qui a toujours échoué. Cet échec est ce qui conditionne aujourd'hui notre monde politique, mieux, il est le point de départ de notre tradition de pensée philosophique. Notre tradition de pensée occidentale est donc fondée sur un échec. Elle a pour fondation le « *fiasco*⁸⁹ » d'un projet précis : celui de justifier, de légitimer la pratique politique par la philosophie, c'est-à-dire une tentative de résoudre – pour le bien des philosophes, le conflit entre la philosophie et la *polis*.⁹⁰ Cette tentative de légitimation est en fait une tentative d'instaurer l'autorité, c'est-à-dire d'instaurer dans la cité quelque chose comme la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité et où les deux individus en présence ont d'avance leur place fixée. Mais, en voulant instaurer l'autorité des Idées en politique, c'est-à-dire en instituant une transcendance dans le domaine des affaires humaines, Platon a transformé l'autorité en domination.

⁸⁹ C'est le terme qu'emploie Ricoeur dans son article *Pouvoir et violence*. Cf Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » *op. cit.* : « Les efforts grandioses de la philosophie grecque pour trouver un concept de l'autorité qui empêcherait la détérioration de la polis et sauvegarderait la vie du philosophe échouèrent du fait que dans le domaine de la vie politique grecque il n'y avait pas une connaissance de l'autorité basée sur une expérience politique immédiate. » p. 158

⁹⁰ « La raison pour laquelle Platon voulait que les philosophes devinssent les maîtres de la cité se trouve dans le conflit entre les philosophes et la polis, ou dans l'hostilité de la polis à l'égard de la philosophie, hostilité qui probablement était restée en sommeil un certain temps avant de montrer, avec le procès et la mort de Socrate, qu'elle menaçait directement la vie du philosophe. Politiquement, la philosophie de Platon montre la rébellion du philosophe contre la polis. Le philosophe proclame sa volonté de gouverner, mais non pas tant dans l'intérêt de la politique et de la polis (bien qu'on ne puisse nier la motivation patriotique de Platon qui distingue sa philosophie de celle de ses successeurs dans l'antiquité) que dans l'intérêt de la philosophie et de la sécurité du philosophe. » Arendt. H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » *op. cit.* p. 142

Qu'est-ce qui résulte alors de cette transformation dans notre tradition philosophico-politique et notre rapport au monde commun ? Cette création platonicienne de l'autorité philosophique des Idées est-elle une bonne solution au conflit entre le philosophe et la *polis* ? Quelle est l'efficacité politique d'une telle entreprise ?

III – L'AUTORITE COMME FONDEMENT POUR UN MONDE COMMUN

Affirmer qu'il n'y a pas d'autorité dans la philosophie politique de Platon nécessite que l'on s'attache à préciser dans quel sens on entend le terme « autorité ». Car en effet, comme nous l'avons esquissé à la fin de notre deuxième partie, il existe bel et bien une forme d'autorité chez Platon, qui constitue d'ailleurs un des piliers fondamentaux de sa philosophie politique, comme le souligne M. Abensour : « *Dans ses dialogues politiques, mais principalement dans La République, Platon ne travaille-t-il pas à inventer un concept d'autorité qui faisait défaut à la pensée et à l'histoire grecque ? Ne cherche-t-il pas à introduire une nouvelle relation dans la vie publique de la polis qui serait en quelque sorte comme une troisième voie, dans la mesure où elle se tiendrait à égale distance de la persuasion considérée comme insuffisante après la mort de Socrate et de la violence externe jugée comme destructrice de la politique même ? Comment parvenir à contraindre les hommes à l'obéissance, sans pour autant avoir recours à la violence pure, quelle nouvelle forme de légitimité instituer ?*⁹¹ » M. Abensour, qui rapporte ici la volonté platonicienne d'instauration de l'autorité en politique – une forme d'autorité qui fait écho à la définition d'Arendt, soulève en outre la question cruciale qui sous-tend le concept d'autorité : le problème de sa légitimité, c'est-à-dire le problème de la fondation de l'autorité, qui doit être légitime aux yeux de tous pour fonctionner, comme le rappelle Y. Sintomer : « *En effet, l'autorité, si elle implique elle aussi une relation hiérarchique stable, où la place de chacun est définie sur un axe vertical, suppose en même temps une reconnaissance de la part de ceux sur lesquels elle s'exerce. Plus précisément, son trait principal est que ceux* “ dont l'obéissance est requise la reconnaisse inconditionnellement ; il n'est en ce cas

⁹¹ Abensour M. *op. cit.* p. 72

*nul besoin de contrainte ou de persuasion.*⁹²»⁹³. Cette « reconnaissance inconditionnelle » de l'autorité du gouvernant nécessite qu'elle repose sur des bases indestructibles et indiscutables ; l'autorité constitue alors un monde politique commun qui fait sens pour tous.

Malgré la parenté entre la tentative platonicienne d'instauration de l'autorité telle que rapportée par Abensour et la définition d'Arendt, la stratégie adoptée par Platon pour fonder l'autorité est doublement néfaste pour la théoricienne, dans la mesure où elle instaure d'une part une transcendance dans un domaine, celui du monde commun, où ne devraient exister qu'action et parole, mais aussi d'autre part parce qu'elle emprunte un modèle de gouvernance totalement étranger à la sphère du politique, à savoir celui du foyer ou de la maisonnée.

Avant d'examiner en détail la stratégie platonicienne, et afin de comprendre ce qu'Arendt lui reproche, il nous faut nous pencher sur ce qu'Arendt considère comme la « véritable » autorité, à savoir le modèle romain.

⁹² Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » *op. cit.* p. 123, et également « Sur la violence » in *Du mensonge à la violence*, Pocket, 2002, p. 145.

⁹³ Sintomer Y. « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt » in *L'Homme et la société*, n°113, 1994. Figures actuelles du capitalisme. pp. 117-131. p. 121

1 - L'autorité au sens romain : un principe d'augmentation.

« Dans la perspective de l'histoire, ce qui a cédé, c'est la trinité romaine qui pendant des millénaires a uni religion, autorité et tradition. La disparition de cette trinité n'anéantit pas le passé et le processus de démantèlement lui-même n'est pas destructeur, il ne faut que tirer les conclusions d'une perte qui est un fait, et à ce titre ne fait plus partie de l'« histoire des idées », mais de notre histoire politique, celle du monde.⁹⁴ » L'autorité selon le modèle de Rome fait partie pour Arendt d'une trinité – religion, autorité, tradition, qui a constitué le socle de notre monde commun jusqu'à son basculement. La notion d'autorité est d'origine romaine au sens où la République romaine reposait sur deux piliers complémentaires : d'un côté le peuple qui exerçait le pouvoir, de l'autre le Sénat, garant de l'autorité dans lequel le pouvoir trouvait son fondement, comme le stipule l'expression de Cicéron, citée par Arendt : « *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit.*⁹⁵ », « tandis que le pouvoir réside dans le peuple, l'autorité appartient au Sénat. » Ainsi, le fondement de la République romaine résidait en un principe, celui de la dissociation entre le pouvoir d'un côté et l'autorité de l'autre : « La caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas de pouvoir.⁹⁶ ». Autrement dit, « le principe du pouvoir différait de son exercice », selon les mots de Y. Sintomer⁹⁷, qui procède dans son article « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt » à une distinction conceptuelle entre le pouvoir et l'autorité. Selon Y. Sintomer, pour Arendt le pouvoir est de nature « strictement relationnelle et intersubjective⁹⁸ » : « Le pouvoir jaillit parmi les hommes lorsqu'ils

⁹⁴ Arendt H. *La vie de l'esprit*, vol. 1 : *La pensée*, trad. L. Lotringer, Paris PUF, 1981 et 1983, p. 237, cité in Cassin B. *op. cit.* p. 20

⁹⁵ Arendt H. *La crise de la culture*, p. 161, citant Cicéron, *De Legibus*, 3, 12, 38.

⁹⁶ Arendt H. *op. cit.* p. 161

⁹⁷ Sintomer Y. *op. cit.* p. 121

⁹⁸ Sintomer Y. *op. cit.* p. 117

agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent.⁹⁹» Ainsi, l'existence d'autrui, loin d'être perçue comme une limitation au pouvoir de chacun, est tout au contraire sa condition, dans la mesure où le pouvoir ne peut émerger que de la multitude. Mais, s'il surgit lorsque les hommes se rassemblent, le pouvoir est fondamentalement précaire et instable, puisqu'il est marqué « par la fragilité et le caractère éphémère de la parole qui permet de l'établir et de l'action qu'il accompagne.¹⁰⁰ » Pour Arendt, les moments historiques où le pouvoir surgit entre les hommes sont les moments révolutionnaires – ceux qui visent l'établissement d'un pouvoir pluriel bien entendu, et non la confiscation du pouvoir par un seul homme¹⁰¹. Or, et c'est là que surgit chez Arendt le concept d'autorité, la théoricienne insiste sur la difficulté de fixer ce pouvoir ; le danger étant soit qu'il bascule du côté de la révolution ratée si le pouvoir ne parvient à se fixer dans une constitution, soit qu'il bascule du côté du totalitarisme. Pour parer à cette difficulté, Arendt fait appel au concept d'autorité qui est le principe de légitimation du pouvoir, ce sur quoi se fonde le pouvoir. Arendt va donc chercher du côté de l'Antiquité romaine pour construire son concept d'autorité, puisque la notion d'autorité apparaît ici clairement issue de l'*auctoritas* classique¹⁰². Ainsi, le pouvoir de la pluralité se fonde dans l'autorité du Sénat, elle-même explicitement dérivée des principes des ancêtres fondateurs. Ainsi, on peut dire avec Y. Sintomer que « l'autorité sénatoriale était indissolublement liée à l'acte de fondation de la République, car l'autorité des vivants était toujours dérivée d'un rapport à la tradition. »

⁹⁹ Arendt H. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Lévy, coll. « Agora-Presses Pocket », 1983, p. 260, cité in Sintomer Y. *op. cit.* p. 117 (traduction modifiée par Saintomer).

¹⁰⁰ Sintomer Y. *op. cit.* p. 118

¹⁰¹ Ricoeur P. *Lectures*, 1, Paris, Seuil, 1991, p. 24

¹⁰² Sintomer Y. *op. cit.* p. 121

Néanmoins, il ne s'agissait nullement pour les vivants de se contenter de cette tradition, et de ne pas participer à son accroissement : Arendt rappelle en effet qu'à la racine du mot *auctoritas* se trouve le verbe *augere*, augmenter :

« Le mot auctoritas dérive du verbe augere, « augmenter », et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment, c'est la fondation. Les hommes dotés d'autorité étaient les anciens, le Sénat ou les patres, qui l'avaient obtenue par héritage et par transmission de ceux qui avaient posé les fondations, pour toutes les choses à venir, les ancêtres, que les Romains appelaient pour cette raison les maiores. L'autorité des vivants était toujours dérivée, dépendante des auctores imperii Romani conditoresque, selon la formule de Pline, de l'autorité des fondateurs, qui n'étaient plus parmi les vivants. L'autorité, au contraire du pouvoir (potestas), avait ses racines dans le passé, mais ce passé n'était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants.¹⁰³ »

Ainsi, Arendt voit dans l'Antiquité romaine une politique toute entière tournée vers la participation : participation d'une part de tous les hommes à l'établissement d'un pouvoir commun, grâce aux outils que sont l'action et la parole, et participation d'autre part à l'augmentation et à la permanence d'une autorité héritée de la tradition. Le fondement est donc chez Arendt principe de légitimation qui donne fixité et durabilité au pouvoir, pour autant que les vivants travaillent à son accroissement de manière active. Arendt compare cette autorité politique de la tradition avec ce qu'elle nomme la « force religieusement liante des auspices¹⁰⁴» qui « n'indiquent pas le cours objectif des événements futurs mais révèlent simplement l'approbation ou la désapprobation des dieux quant aux décisions prises par les hommes. » Ainsi, « les dieux aussi ont de l'autorité sur les hommes, plus qu'un pouvoir sur eux ; ils « augmentent » et confirment les actions humaines mais ne les commandent pas.¹⁰⁵ » On comprend ici le lien

¹⁰³ Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » in *La crise de la culture*, p. 160

¹⁰⁴ Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » in *La crise de la culture op. cit.* p. 162

¹⁰⁵ *ibid.*

très fort qui unit l'autorité à la tradition et à la religion. Y. Sintomer rappelle que pour Arendt, le fait de « s'inscrire de cette lignée [de la tradition] était témoigner de la *pietas*, c'est-à-dire être religieux dans le sens romain – “ religieux signifiant lié au passé, lié à ses propres commencements.¹⁰⁶ 107» Ainsi, l'institutionnalisation du pouvoir est permise précisément par le lien de reconnaissance qu'il entretient avec l'autorité, qui apparaît comme un socle sur lequel peut s'édifier le pouvoir. Le terme de fondation est d'ailleurs entendu au sens de l'édification des bases d'une cité en particulier, Rome :

« Et de même qu'on assignait pour origine à « tous les auspices » le grand signe par lequel les dieux donnèrent à Romulus l'autorité pour fonder la cité, de même toute autorité dérive de cette fondation, reliant tout acte au début sacré de l'histoire romaine, ajoutant, pour ainsi dire, à tout moment singulier le poids entier du passé.¹⁰⁸ »

Chaque action collective contingente (« *tout moment singulier* ») était donc toute entière rendue nécessaire par son inscription même dans la lignée de la tradition politique de la fondation de Rome (« *le poids entier du passé* »). Il y a donc une responsabilité des vivants, non pas envers une transcendance divine qui aurait dicté la fondation de Rome – les dieux ont simplement donné leur approbation à Romulus, mais envers les pères fondateurs. L'autorité est donc toute entière politique chez les Romains :

« C'est dans ce contexte essentiellement politique que le passé était sanctifié par la tradition. (...) Aussi longtemps que cette tradition restait ininterrompue, l'autorité demeurait inviolée ; et

¹⁰⁶ Arendt H. *Essai sur la révolution*, Gallimard, 1967, trad. M. Chrestien, p. 297-298 cité in Sintomer Y. *op. cit.* p. 122

¹⁰⁷ Sintomer Y. *op. cit.* p. 122

¹⁰⁸ Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » *op. cit.* p. 162

*agir sans autorité et sans tradition, sans normes et modèles admis, consacrés par le temps, sans l'aide de la sagesse des pères fondateurs, était inconcevable.*¹⁰⁹ »

Ce qui fait la force de l'autorité, c'est-à-dire ce qui en fait un modèle et une norme, c'est sa dimension temporelle, autrement dit le fait qu'elle ait résisté à l'épreuve du temps. Le caractère essentiellement politique de l'autorité romaine tient donc à son inscription dans le temps, et à son caractère pérenne, comme l'affirme P. Ricoeur : « (...) *l'autorité constitue l'élément le plus stable, parce qu'il représente la permanence, la durée, ou, pourrait-on dire, l'endurance.*¹¹⁰ » Et plus loin : « *Ce sont eux [les Romains] qui ont à la fois pensé et agi sous le signe de l'auctoritas. Mais qu'est-ce que cela signifie pour eux ? L'énergie perdurante de l'acte de fondation de la Ville : Ab urbe condita. Dans cette énergie de commencement est contenue en résumé la trilogie autorité-religion-tradition.*¹¹¹ »

L'autorité est donc caractérisée par une résistance au temps, c'est sa dimension traditionnelle, et par le fait qu'elle est exclusivement politique : elle n'a jamais recours au transcendantal pour affirmer sa légitimité. *A contrario*, dans un gouvernement autoritaire, « *la source de l'autorité est toujours une force extérieure et supérieure au pouvoir qui est le sien ; c'est toujours de cette source, de cette force extérieure qui transcende le domaine politique, que les autorités tirent leur « autorité », c'est-à-dire leur légitimité, et celle-ci peut borner leur pouvoir.*¹¹² » Dans son article, Y. Sintomer commente ce passage en disant qu'« Arendt s'interdit tout recours à un transcendantal qui fonctionnerait sur le mode de la révélation religieuse ou même sur celui de l'impératif catégorique. (...) Une telle instance [l'autorité d'un gouvernement autoritaire], peut être constituée par les « lois de la nature » ou par les « commandements divins » : l'important est qu'elle ne soit pas créée par les

¹⁰⁹ Arendt H. *op. cit.* p. 163

¹¹⁰ Ricoeur P. *op. cit.* p. 172

¹¹¹ Ricoeur P. *op. cit.* p. 173

¹¹² Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » *op. cit.* p. 129

hommes et que les autorités en dérivent leur « autorité », c'est-à-dire leur légitimité.¹¹³ »

C'est précisément ici que l'on rencontre Platon dans la réflexion arendtienne sur le concept d'autorité, dans la mesure où cette vision de l'autorité au sens d'autoritarisme renvoie pour elle à une conception initiée par Platon, et reprise plus tard par l'église catholique.

¹¹³ Sintomer Y. *op. cit.* p. 126

2 - Platon et le détournement du concept d'autorité : instaurer et fonder l'autorité à l'aide d'outils extérieurs au politique.

Comme nous l'avons développé dans notre deuxième partie, toute l'entreprise politique platonicienne fut pour Arendt celle d'une imposition de normes extérieures au politique au domaine du politique lui-même. Cette entreprise visait l'*instauration* et la *fondation* de l'autorité en politique, ces deux termes renvoyant, nous semble-t-il, à deux actions qu'il faut distinguer. L'instauration consiste en la mise en place politique d'un rapport hiérarchique d'autorité entre les gouvernants et les gouvernés, tandis que la fondation renvoie à la légitimation de cette instauration, c'est-à-dire au fait de la rendre fixe et durable, autrement dit de lui donner la profondeur de la tradition – à l'aide d'outils politiques chez les Romains, transcendants chez Platon. La fondation, qui renvoie chez les Romains à la fondation de la Ville qui passe l'épreuve du temps¹¹⁴, est fondamentalement inscrite dans le monde des vivants. Les Romains s'interdisent tout recours au transcendantal pour asseoir l'autorité dans le domaine des affaires humaines. Au contraire, Platon est celui qui, le premier, fait appel à la crainte que pouvait exercer le transcendantal chez les citoyens, fondant ainsi l'ordre hiérarchique que nécessite le rapport politique d'autorité sur ce sentiment et non plus sur le respect, sur l'estime, mais sur la peur. En outre, Arendt reproche à Platon d'avoir calqué sa notion d'autorité en politique sur le modèle de l'autorité tel qu'il est exercé dans l'espace privé du foyer. Ainsi, ce que Miguel Abensour nomme le « rabatement de la *polis* sur le foyer ou la maisonnée¹¹⁵ » fait

¹¹⁴ « La fondation d'un nouveau corps politique – pour les Grecs expérience presque banale – devint pour les Romains le début central, décisif, irrépétable de toute leur histoire, un événement unique. Et les divinités les plus profondément romaines étaient Janus, la déesse du commencement, avec laquelle, pour ainsi dire, nous commençons encore notre année, et Minerve, la déesse du souvenir. » Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » *op. cit.* p. 159

¹¹⁵ Abensour M. *op. cit.* p. 38

partie de ce qu'il considère comme les « quatre schèmes fondateurs¹¹⁶ » de la philosophie politique et donc destructeurs de l'agir politique, puisque l'instauration de la philosophie politique signifie pour elle un rejet de l'action.

En exergue de *La reproduction* de J-C Passeron et P. Bourdieu¹¹⁷, est placé un extrait du *Contrat social* de Rousseau :

« *Le législateur, ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre. Voilà ce qui força de tous temps les pères de la nation à recourir à l'intervention du Ciel.* »

Il est intéressant d'une part de voir à quel point la définition rousseauiste de l'autorité (qui n'est ni la violence, ni la persuasion) fait écho à celle d'Arendt, qui insiste d'autre part sur ce recours à une transcendance dont ont fait preuve les penseurs politiques pour fonder l'autorité. L'histoire de l'appel à une transcendance pour gouverner remonte pour Arendt à Platon qui, voulant donner une stabilité à l'autorité du philosophe dans le domaine politique, eut recours le premier dans un but politique¹¹⁸ à l'« intervention du Ciel », pour reprendre

¹¹⁶ Abensour relève les quatre schèmes de la philosophie politique pour Arendt : 1) le rabattement de la *polis* sur le foyer ou la maisonnée, 2) La dissociation nouvelle du couple commencer/agir (*archein/prattein*), « deux moments d'une même activité qui, jusque-là, étroitement associés dans la pensée grecque, définissaient, selon un modèle de la continuité, l'exercice même de la politique dans la cité », 3) Le désir de solidité, 4) « La dénégation de la condition ontologique de pluralité qui entraîne notamment chez Platon une valorisation, sans limite, de l'unité, ou plutôt de l'Un (...) » *op. cit.* p. 38 et suiv.

¹¹⁷ Passeron J-C, Bourdieu P. *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Les éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1970.

¹¹⁸ « Platon résolut ce dilemme en évoquant, dans des histoires plutôt longues, un au-delà avec récompenses et châtiments dont il espérait que la multitude le prendrait à la lettre et dont il recommanda par conséquent l'usage au petit nombre à la fin de la plupart de ses dialogues politiques. Eu égard à l'énorme influence que ces mythes ont exercée sur les images de l'enfer dans la pensée religieuse, il n'est pas sans importance de remarquer qu'ils ont été forgés à

l'expression rousseauiste. Il s'agissait pour lui de résoudre un problème de taille : pourquoi les hommes restés dans la caverne voudraient-ils obéir à celui qui est devenu philosophe en contemplant les Idées au dehors ? Leur *doxa* n'allait-elle pas nécessairement leur dicter de se retourner contre lui, comme les juges l'avaient fait contre Socrate ? Le domaine des Idées n'est pas accessible à tous, il faut donc pour Platon fonder l'autorité des Idées sur la peur de l'au-delà :

« Dans La République, le problème est résolu par le mythe final des récompenses et des châtements dans l'au-delà, mythe auquel Platon lui-même manifestement ne croyait pas et qu'il ne voulait pas non plus faire croire aux philosophes. Ce que l'allégorie de la caverne, au milieu de La République est pour le petit nombre ou pour le philosophe, le mythe de l'enfer à la fin l'est pour la multitude qui n'est pas capable d'accéder à la vérité philosophique.¹¹⁹ »

Ce mépris platonicien pour les affaires humaines – les citoyens étant incapables d'obéir parce en reconnaissant la validité et le bien-fondé d'une décision politique – est contenu pour Arendt dans la parabole de la caverne – qu'elle qualifie de « biographie concentrée du philosophe¹²⁰ » ; et c'est d'ailleurs sur ce dédain constitutif du rapport de Platon au politique que s'ouvre *La crise de la culture*, lorsqu'Arendt établit les bornes de la tradition de Platon à Marx :

« Le commencement fut pris lorsque, dans l'allégorie de la caverne de La République, Platon décrivit le domaine des affaires humaines – tout ce qui appartient au vivre-ensemble des hommes – en termes d'obscurité, de confusion et de déception dont ceux qui aspirent à l'être vrai doivent se détourner et qu'ils doivent abandonner s'ils veulent découvrir le ciel clair des idées éternelles.¹²¹ »

l'origine dans des buts purement politiques. Chez Platon ils sont tout simplement un moyen ingénieux de forcer l'obéissance de ceux qui ne sont pas soumis au pouvoir de la raison, sans avoir effectivement recours à la violence physique. » Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » op. cit. p. 147

¹¹⁹ Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? », op. cit. p. 164

¹²⁰ Arendt H., op. cit. p. 150

¹²¹ Arendt H. « La tradition et l'âge moderne » in *La crise de la culture*, op. cit. p. 28

Pour Arendt, le fait que tout soit défini en termes de ténèbres à l'intérieur de la caverne montre qu'il n'y a aucune place pour le politique à l'intérieur de celle-ci. Elle insiste sur le fait que l'homme est envisagé un être qui contemple, et qui attend : la parole et l'action, les deux capacités au cœur de l'agir politique, sont ici absentes, comme si les hommes avaient besoin d'une domination pour se constituer en société, comme si tout était déjà en place pour recevoir la domination du philosophe-roi. Comme si, enfin, les hommes attendaient qu'on leur dise quoi faire.

« En d'autres termes, tout le domaine des affaires humaines est vu dans la perspective d'une philosophie qui présuppose que même ceux qui habitent la caverne des affaires humaines sont humains dans la seule mesure où eux aussi désirent voir, bien qu'ils restent trompés par des ombres et des images. Et le gouvernement du philosophe-roi, c'est-à-dire la domination des affaires humaines par quelque chose d'extérieur à leur domaine, est justifié non seulement par une priorité absolue du voir sur l'agir, de la contemplation sur la parole et sur l'action, mais aussi par la conviction fondamentale que ce qui rend les hommes humains est le besoin de voir.¹²² »

C'est précisément à cet endroit que le glissement sémantique du terme d'autorité vers celui de domination eut lieu pour Arendt dans la mesure où l'hostilité de Platon envers la puissance d'agir des citoyens aurait provoqué ce qu'Abensour, explicitant la pensée d'Arendt, nomme un « *oubli de l'action et de ses caractères propres (...), oubli qui a pesé si lourd sur la tradition et sur la modernité que de nos jours l'essence de la politique peut être « innocemment » définie comme des rapports de commandements et d'obéissance, ou plus simplement encore comme l'exercice de la domination.*¹²³ »

¹²² Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.* p. 151

¹²³ Abensour M. *op. cit.* p. 31

Le rejet de la parole et de l'action, toutes deux par définition instables et imprévisibles, au profit de la domination, va de pair avec un profond désir de solidité. Pour Arendt, Platon, afin de protéger le cercle des philosophes des agissements contingents et incertains de la multitude, a le premier pensé le politique sur le modèle de l'œuvre ou de la fabrication. Ainsi, comme on peut le lire dans l'ouvrage de M. Abensour, c'est d'une méfiance envers l'action, et non d'une volonté de domination pure, que serait né ce basculement du politique du côté du faire. En effet, « *la politique sort bouleversée de ce déplacement : renvoyée à la fabrication, elle est pensée à travers un schéma moyens-fins, ou plutôt elle est prise à l'intérieur d'une chaîne infinie de moyens et de fins, la fin étant transformée aussitôt en moyen pour atteindre une fin ultérieure qui, à son tour, sera changée en moyen. Orientée désormais vers l'œuvre et non plus vers l'agir, la politique contient nécessairement un élément de violation – pour faire du bois, il faut détruire l'arbre- et donc de domination.*¹²⁴ » Cette substitution du faire à l'agir conduit à une scission nette entre gouvernants et gouvernés au sein même de la multitude, dans la mesure où l'on distingue désormais d'un côté ceux qui détiennent les outils et les pouvoirs de fabriquer un modèle politique, de l'autre ceux qui ne peuvent que recevoir ce modèle préfabriqué en dehors de toute action commune¹²⁵. Pour Arendt, cette scission opérée par la philosophie politique est devenue une norme :

« *Fuir la fragilité des affaires humaines pour se réfugier dans la solidité du calme et de l'ordre, c'est en fait une attitude qui paraît si recommandable que la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon s'interpréterait aisément comme une série d'essais en vue de*

¹²⁴ Abensour M. *op. cit.* p. 42

¹²⁵ « La domination elle-même et la distinction entre ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés appartiennent à une sphère qui précède le domaine politique, et ce qui distingue celui-ci de la sphère « économique » de la maisonnée est que la *polis* est basée sur le principe d'égalité et ne connaît aucune différenciation entre les dirigeants et les dirigés. » Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » *op. cit.* p. 154

*découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique.*¹²⁶ »

Pour Arendt, l'évasion hors de la politique a lieu chez Platon au profit d'une autorité politique qui repose non plus comme chez les Romains sur l'autorité traditionnelle des pères fondateurs, mais sur le savoir des philosophes qui détiennent les vérités issues des Idées qu'ils ont contemplées. Il est très clair dans la philosophie platonicienne que l'autorité du gouvernant repose toute entière sur sa capacité à détenir un savoir universel, comme on peut le lire dès les premières lignes de l'ouvrage *Savoir et gouverner*¹²⁷ de D. El Murr : « *La source légitime de l'autorité politique est le savoir. Telle est l'une des thèses fondamentales de la pensée politique de Platon. Rien de plus platonicien (et rien de plus socratique) que de soutenir que c'est une compétence déterminée qui justifie qu'un homme soit dit politique, apte à gouverner les citoyens et à présider à la destinée d'une communauté civique harmonieuse.* » Le savoir mène donc au pouvoir, autrement dit le philosophe est apte à gouverner la cité car il détient la vérité universelle et nécessaire. Cette vérité n'est pas accessible à tous, et le philosophe est en danger dans la mesure où la multitude est incapable d'accéder à ce savoir comme de le reconnaître chez autrui : les non-philosophes ne peuvent faire la différence entre la vérité et la *doxa*. C'est pourquoi le philosophe, pour se protéger et assurer la solidité de son gouvernement, donne pour fondation à son savoir politique la crainte de l'au-delà qui lui permet d'asseoir sa domination.

La fondation de l'autorité dans la pensée politique platonicienne repose donc sur un double socle : le savoir qui fonde l'accès au pouvoir est soutenu – doublé en quelque sorte, par la crainte de l'au-delà. Ce double socle fondateur apporte à la fois la sécurité aux philosophes, la fixité au pouvoir ainsi mis en place,

¹²⁶ Arendt H. *Condition de l'homme moderne. op. cit.* p. 249, cité in Abensour M. *op. cit.* p. 41

¹²⁷ El Murr D. *Savoir et gouverner, essai sur la science politique platonicienne*, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2014. p. 1

mais aussi une profondeur temporelle au gouvernement, dans la mesure où la crainte de l'au-delà repose sur des peurs ancestrales. En outre, cette crainte – qui donne au gouvernement l'historicité qui lui manquait, impose par elle-même le lien vertical hiérarchique qui définit le rapport d'autorité, puisque ceux qui détiennent le savoir sont, par un mouvement d'enchaînement de cause à effet presque *naturel*, habilités à gouverner.

« Le maître, d'après la discussion du Politique, sait ce qu'il faut faire et donne des ordres, tandis que l'esclave les exécute et obéit ; de la sorte, savoir quoi faire et le faire réellement deviennent des fonctions séparées qui s'excluent l'une l'autre.¹²⁸ »

Le caractère naturel de l'ordre hiérarchique recherché par Platon pour asseoir la domination de ceux qui savent sur ceux qui font est encore plus claire pour Arendt dans *La République*, dans la mesure où il y décrit les inégalités naturelles qui séparent les différentes classes d'hommes. Arendt soulève que dans ces schémas relationnels - que Platon plaquera sur le domaine politique - la hiérarchie est déjà fixée d'avance, puisqu'elle est contenue dans la relation elle-même :

« Ce qu'il cherchait, c'était une relation où l'élément de contrainte résidât dans la relation elle-même antérieurement à l'expression effective du commandement : le malade se place sous l'autorité du médecin lorsqu'il tombe malade, et l'esclave tombe sous la domination de son maître lorsqu'il devient esclave.¹²⁹ »

La fameuse métaphore du berger menant son troupeau est ainsi présente chez Platon, tout comme celle du chef de famille exerçant son autorité sur son foyer, et est abondamment reprise et critiquée par Arendt. Dans la pensée politique

¹²⁸ Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » op. cit. p. 144

¹²⁹ *ibid.*

platonicienne, il n'existe pas de réelle différence entre gouverner la *polis* et gouverner un foyer, comme on peut le lire dans le *Politique* :

« *Il est manifeste qu'une connaissance unique a rapport à tout cela. Que cette connaissance, on la dénomme royale, ou relative à l'administration politique d'une cité, ou à l'administration ménagère d'une maison, cela doit nous être complètement indifférent.*¹³⁰ »

Il est très clair que dans la pensée politique platonicienne, l'idée que le pouvoir surgit lorsque les hommes se parlent et agissent ensemble est totalement absente. Le pouvoir et l'autorité sont tous deux réunis en un seul homme qui, puisqu'il détient en lui les connaissances nécessaires pour gouverner, peut indifféremment exercer sa domination tout aussi bien sur ses femmes, ses enfants et ses esclaves, que sur la communauté des hommes constituant la *polis*.

C'est ce qu'Abensour nomme le « rabattement de la *polis* sur le foyer ou la maisonnée, avec du même coup l'effacement de l'abîme entre un espace de liberté où l'action est à elle-même sa propre fin et un espace de nécessité, orienté vers la reproduction de la vie, sous l'autorité despotique du chef de famille¹³¹ », citant en ce sens Arendt qui considère cela comme une « transformation révolutionnaire de la *polis* en appliquant à son administration les maximes habituellement valables pour un ménage bien ordonné.¹³² » En effet, pour Arendt, la liberté ne peut surgir dans le domaine politique si et seulement si les contraintes de la vie privée ont été maîtrisées par la domination, de sorte que l'autorité despotique du chef de famille est la condition-même de la liberté dans l'espace public du politique¹³³. Là encore,

¹³⁰ Platon, *Le Politique*, GF Flammarion, trad. Brisson L. et Pradeau J-F, 2011, 259c cité in Abensour M. *op. cit.* p. 39

¹³¹ Abensour M. *op. cit.* p. 38

¹³² Arendt H. *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.* p. 251

¹³³ « La liberté du domaine politique commence après que toutes les nécessités élémentaires de la vie pure et simple ont été maîtrisées par la domination, de sorte que la domination et la sujétion, le commandement et l'obéissance, le fait de diriger et d'être dirigé, sont des conditions préliminaires pour l'établissement du domaine politique précisément parce qu'elles ne sont pas son contenu. » Arendt H. « Qu'est ce que l'autorité ? » *op. cit.* pp. 155-156

Platon apparaît sous la plume d'Arendt comme un fin stratège politique qui a habilement « plaqué » des schémas préfabriqués et extérieurs au domaine du politique sur des rapports exclusivement politiques. Ce que D. El Murr désigne comme la « relative mauvaise réputation » du *Politique*, tient d'ailleurs pour lui à cela : le *Politique* serait, selon ses détracteurs, une simple « dialectique appliquée » :

« L'approche de Platon consiste à définir la science politique du point de vue de la dialectique. En d'autres termes, la stratégie spécifique du Politique est de définir le statut épistémique, les objets et les tâches propres de la sciences politique du point de vue de ce qui constitue la plus haute exigence de scientificité selon Platon, la science dialectique. Cette perspective singulière qui caractérise le Politique est, sans aucun doute, à l'origine de sa relative mauvaise réputation, et notamment du reproche qu'on lui fait souvent d'aborder les choses politiques de manière formelle et abstraite.¹³⁴ »

La philosophie politique platonicienne, qui fonde l'autorité en politique sur le savoir, et qui institue cette autorité selon le schéma maître/esclave, s'éloigne de la définition première de l'autorité qui veut que le gouverné obéisse tout en conservant sa liberté, selon ce qu'on peut désigner comme une obéissance volontaire.

« Dans ses efforts pour trouver un principe légitime de contrainte, Platon était guidé à l'origine par les modèles d'un grand nombre de relations existantes, comme celles qui existent entre le berger et son troupeau, le timonier d'un navire et les passagers, le médecin et le malade, ou celle entre le maître et l'esclave. (...) Bien qu'il soit évident que Platon lui-même n'ait pas été satisfait, dans son dessein d'établir l'« autorité » du philosophe sur la polis, il y revint souvent, parce que c'est seulement dans ces cas d'inégalité flagrante que la domination pouvait s'exercer sans prise du pouvoir et sans la possession des moyens de la violence.¹³⁵ »

¹³⁴ El Murr D. *op. cit.* p.

¹³⁵ Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » *op. cit.* p. 144

Ainsi, la *polis*, le seul espace où il est possible d'échapper aux schémas hiérarchiques sociaux et familiaux pour acquérir une forme de liberté, se transforme en lieu dont la structure impose une forme d'autorité instaurée selon le modèle maître/esclave, qui ne laisse aucun espace pour l'action et la parole libres. Dès lors, il ne s'agit plus d'*augmenter* librement une autorité reçue des pères fondateurs et de la faire fructifier, mais bien de *reproduire* ce qui a été commandé par le maître, de la même manière que le foyer est orienté vers la seule reproduction pour assurer la descendance de la famille. Ce qui est perdu ici, c'est une dimension fondamentale de l'autorité que nous n'avons pas encore mis au jour : son caractère éducatif. L'augmentation libre de l'autorité reçue des anciens, c'est-à-dire l'exercice des capacités proprement politiques de l'homme que sont la parole et l'action, nécessite que la tradition transmette aux hommes une éducation au politique :

« Politiquement, l'autorité ne peut acquérir un caractère pédagogique que si l'on présume avec les Romains qu'en toutes circonstances les ancêtres représentent l'exemple de la grandeur pour chaque génération successive, qu'ils sont les maiores, les plus grands, par définition. Partout où le modèle de l'éducation par l'autorité, sans cette conviction fondamentale, a été plaqué sur le domaine de la politique (et cela s'est produit assez souvent et est encore un élément principal du raisonnement conservateur), il a servi essentiellement à couvrir une prétention réelle ou projetée à la domination et a prétendu éduquer alors qu'en réalité il voulait dominer.¹³⁶ »

Or, dans un schéma où sont dissociés le fait de savoir quoi faire et le fait d'agir sous le commandement de celui qui sait, aucune transmission, aucune éducation n'est possible. Chacun reste à sa place, et le pouvoir tire sa légitimité d'une transcendance ; ce sont là pour Arendt les caractéristiques d'un pouvoir autoritaire :

¹³⁶ Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.* p. 157

« De même, la caractéristique essentielle des formes spécifiquement autoritaires de gouvernement – que la source de leur autorité, qui légitime l'exercice du pouvoir, doit être au delà de la sphère du pouvoir et, comme la loi de la nature ou les commandements de Dieu, ne doit pas être créée par l'homme – remonte à cette applicabilité des idées dans la philosophie de Platon.¹³⁷ »

C'est de là que vient pour Arendt le « concept de spécialiste¹³⁸ » en politique : il y a désormais le petit nombre de spécialistes de la chose politique, qui s'oppose à la multitude qui attend les ordres et le chemin à suivre. Le caractère technocratique de la philosophie politique platonicienne trouve pour Arendt son exemple paradigmatique dans les lois : ce n'est alors plus la peur de l'au-delà qui légitime le pouvoir des philosophes, mais leur savoir non seulement au sujet de la vérité en général, mais aussi de leurs capacités dans un domaine particulier, celui d'écrire les lois, c'est-à-dire de fixer un savoir dans des commandements universels et nécessaires. Plus tardive dans la pensée de Platon, et plus subtile selon Arendt, la tyrannie des lois rend plus abstraite et plus implicite une domination pourtant toujours effective :

« L'autorité implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté, et Platon espérait avoir trouvé une telle obéissance quand, dans sa vieillesse, il accorda aux lois cette excellence qui rendrait incontestable leur pouvoir sur le domaine public. Les hommes pouvaient au moins avoir l'illusion d'être libres parce qu'ils ne dépendaient pas d'autres hommes.¹³⁹ »

¹³⁷ Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » *op. cit.* p. 146

¹³⁸ *ibid.* « En même temps, l'analogie avec la fabrication, les arts et les métiers offre une occasion bienvenue de justifier le recours sans cela très douteux à des exemples et à des cas empruntés à des activités où sont requis une spécialisation et un savoir de spécialiste. Ici, le concept de spécialiste fait son entrée pour la première fois dans le domaine de l'action politique, et la capacité de l'homme d'Etat à s'occuper des affaires humaines est comprise comme identique à la capacité du menuisier à fabriquer des meubles ou à celle du médecin à guérir la maladie. »

¹³⁹ Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » *in La crise de la culture op. cit.* p. 140

L'expression « illusion d'être libres » nous montre bien à quel point le Platon arendtien apparaît comme un stratège politique dont le dessein despotique le conduit à ne considérer les hommes que comme des êtres qui voient : l'important est que les hommes aient une image de la liberté sous leurs yeux, et non pas qu'ils fassent l'expérience de la liberté elle-même, de même qu'ils sont face à l'image des choses réelles, et non face aux choses en soi, dans la caverne. Ce que l'on pourrait appeler une « assignation à la vision » suggère le mépris platonicien pour la parole et l'action, un mépris qui a tellement perduré qu'il est devenu une norme. L'abîme entre les spécialistes politiques de la parole et de l'action et le reste de la multitude qui observe et qui attend semble il est vrai parfois persister dans notre monde politique contemporain.

- CONCLUSION

« La fin arriva avec la déclaration de Marx selon laquelle la philosophie et sa vérité ne se trouvent pas en dehors des affaires des hommes et de leur monde commun, mais précisément en eux, et peuvent être « réalisées » dans le seul domaine du vivre-ensemble qu'il appelle « société », grâce à l'apparition des hommes socialisés. (...) La fin arriva quand un philosophe se détourna de la philosophie afin de la « réaliser » dans la politique.¹⁴⁰ »

Ainsi, pour Arendt, la philosophie politique telle qu'initée par Platon s'est éteinte avec Marx. A la lumière de ce travail, nous avons mesuré l'importance pour Arendt de la transformation du monde présent, de ce qu'elle nomme sa « réalisation », autrement dit de ce que nous pouvons faire pour rétablir un monde qui a basculé. Cette tentative de « réalisation » du monde commun passe par une longue analyse de ce que la philosophie politique initiée par Platon a fait au langage. Dans cette perspective critique, nous avons vu qu'Arendt nous livre *son* Platon, dont elle fait une utilisation parfois très intuitive et donc relativement libre, car il est autant le fruit de son entreprise de démantèlement de la tradition que de ses souvenirs de lecture. Arendt ne cite que très rarement Platon, ce qui est assez surprenant pour une théoricienne si précise et si sévère avec le sens des mots. On peut donc se demander à notre tour si, alors qu'elle en fait le reproche à Platon, son entreprise théorique ne relève pas également d'un « placage » sur la philosophie politique de Platon des hypothèses qu'elle voudrait voir confirmées et des thèses qu'elle souhaite appuyer sur la philosophie politique de Platon.

¹⁴⁰ Arendt H. « La tradition et l'âge moderne » in *La crise de la culture op. cit.* pp. 28-29

Quoi qu'il en soit, le travail sémantique d'Arendt sur la notion d'autorité, son effort pour réévaluer cette notion à l'aune de ce qu'elle a été, sa lutte pour trouver ce qui au sein même du langage peut nous permettre de faire à nouveau communauté après le basculement de la Shoah, nous montre à quel point le langage est pour la théoricienne au cœur même de l'action. Le langage conditionne les possibilités que nous avons d'agir en politique, c'est-à-dire de réaliser notre essence même d'homme.

Il aurait été possible de clore ce travail en se demandant si la réflexion d'Arendt sur l'autorité fait aujourd'hui autorité au sein de la théorie politique contemporaine. Mais à ce mot d'esprit, nous avons préféré une ouverture de notre réflexion vers la notion de vocabulaire en philosophie :

« Et voilà peut-être le caractère très prosaïque mais assez fiable à quoi l'on peut reconnaître une œuvre : une œuvre a laissé un vocabulaire (...). Une œuvre se reconnaît à ce qu'elle a produit une différence dans la langue, aussi bien d'ailleurs dans ses manières d'écrire et de donner un certain jeu inédit de mots – un style – que dans l'invention de mots nouveaux ou de significations nouvelles données à des mots anciens, par là refaits à neuf, réforme typique du travail dans la langue commune mais en rupture avec la langue commune qui fait de ces mots-là (a fortiori des mots nouveaux) proprement des concepts.¹⁴¹ »

Cette réflexion sur le vocabulaire éclaire pour nous de façon manifeste le rapport d'Arendt à la distinction des concepts et à son soin apporté à leur (re)définition, comme nous l'avons souligné avec Ricoeur précédemment.

Enfin, nous proposons de revenir sur deux axes de réflexion qui se sont dessinés au cours de ce travail : tout d'abord, dans quelle mesure le rapport d'Arendt au concept d'autorité en lien avec Platon s'inscrit-il dans un rapport

¹⁴¹ Lordon F. *La société des affects, pour un structuralisme des passions*, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2013, p. 40

global de la théoricienne au concept de liberté ? Et ensuite, l'autorité telle qu'elle la souhaite voir apparaître s'est-elle réalisée dans le monde politique moderne ?

Pour Arendt, l'autorité au sens romain est fondamentalement liée à une certaine forme de liberté qui relie les hommes entre eux et leur permet de faire surgir un pouvoir sous l'effet de la parole et de l'action. C'est parce que les hommes sont libres d'agir et de parler au sein de cet espace public libre constitué par l'autorité elle-même qu'ils peuvent faire communauté. La réflexion arendtienne sur le politique vise donc le rétablissement d'une confiance en la capacité des hommes à agir ensemble en êtres libres, quand la philosophie politique de Platon est pour Arendt l'expression même d'un mépris et d'un dénigrement des aptitudes des hommes à former un monde commun. L'autorité, qui devient tyrannie dès lors, pourrait-on dire, que la confiance en la raison humaine est rompue, ôte de manière évidente toute liberté aux gouvernés mais aussi, et c'est moins évident *a priori*, au(x) gouvernant(s) :

« Et le maître, selon l'opinion commune des Grecs (qui avaient le bonheur d'ignorer encore la dialectique hégélienne), n'était pas libre quand il vivait parmi ses esclaves ; sa liberté consistait en la possibilité qu'il avait de quitter complètement la sphère du foyer et d'évoluer parmi ses égaux, les hommes libres. Par conséquent, ni le despote ni le tyran, l'un évoluant parmi des esclaves, l'autre parmi les sujets, ne pouvaient être appelés hommes libres.¹⁴² »

L'autorité au sens romain a donc chez Arendt une dimension fondamentalement créatrice : elle crée un espace public de liberté, en dehors des relations hiérarchiques et figées du foyer. Platon, en rabattant la cité sur le foyer comme nous l'avons vu dans notre troisième partie, fait plus que calquer des rapports préfabriqués au politique : il détruit le lieu où peut s'exercer la liberté pour ne garder qu'un seul et même espace, celui de la domination.

¹⁴² Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » *op. cit.* p. 140

Cette autorité créatrice d'un espace commun trouve son aboutissement moderne pour Arendt dans la Révolution américaine. Tandis que les révolutions modernes occidentales ont tenté en vain de « renouer le fil rompu de la tradition¹⁴³ » afin de retrouver cette trinité romaine de la religion, de la tradition et de l'autorité « qui pendant des siècles a donné aux affaires des hommes dignité et grandeur¹⁴⁴ », la Révolution américaine a réussi à fixer de manière durable et sans violence l'autorité des pères fondateurs :

« Dans ces tentatives, une seule, la Révolution américaine, a été un succès : les pères fondateurs, comme on les appelle encore, d'une manière assez caractéristique, ont fondé sans violence et à l'aide d'une constitution un corps politique complètement nouveau. Et ce corps politique a duré jusqu'à nos jours, malgré le fait que le caractère spécifiquement moderne du monde moderne n'a nulle part ailleurs produit dans toutes les sphères du politique de la vie des expressions aussi extrêmes qu'aux Etats-Unis.¹⁴⁵ »

Arendt avance plusieurs hypothèses pour expliquer ce succès face à « toutes les révolutions depuis la Révolution française [qui] ont tourné mal, finissant dans la restauration ou dans la tyrannie¹⁴⁶ », notamment celle que les pères fondateurs, « parce qu'ils [ont] échappé au développement européen de l'Etat-nation, [sont] demeurés plus proches de l'esprit romain originel.¹⁴⁷ »

Ainsi, le fait qu'Arendt conclut son article « Qu'est-ce que l'autorité » précisément par cette incarnation de l'autorité romaine dans le monde contemporain américain met en lumière une fois de plus le fait qu'elle a le regard résolument

¹⁴³ Arendt H. « Qu'est-ce que l'autorité ? » *op. cit.* p. 183

¹⁴⁴ *ibid.*

¹⁴⁵ *ibid.*

¹⁴⁶ Arendt H. *op. cit.* p. 184

¹⁴⁷ Arendt H. *op. cit.* pp. 183-184

tourné vers le présent et vers les moyens que nous avons de reconstruire ensemble un monde commun.

BIBLIOGRAPHIE –

I. Sources primaires

ARENDDT Hannah, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Gallimard, « Idées », traduction de P. Lévy, Paris, 1972.

- *Condition de l'homme moderne*, Calman-Lévy, « Agora-Presses Pocket », Paris, 1983.

- « Philosophie et politique », texte manuscrit issu d'une conférence de 1954, traduit par COLLIN Françoise, in *Les Cahiers du GRIF*, n°33, 1986. pp. 84-94.

- *La vie de l'esprit*, PUF, « Quadrige », traduction de L. Lotringer, Paris, 2005.

- *Vies Politiques*, trad. E. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don, *et al.*, Paris, Gallimard, 1974

- *Essai sur la révolution*, trad. M. Chrestien Gallimard, Paris, 1967

- *Lettres et autres documents*, 1925-1975, Gallimard, Paris, 2001.

- *Correspondances Hannah Arendt et Karl Jaspers*, Payot, Paris, 1996.

HEIDEGGER Martin, *Questions I et II*, Gallimard, Trad. de l'allemand par Kostas Axelos et alii., 1990.

- *Platon : le Sophiste*, 1924-1925. Courtine, J. et David, P. *et alii* trads., Paris, 2001.

PLATON, *La République*, Gallimard, Paris, 1993, trad. Pierre Pachet.

- *Le Politique*, GF Flammarion, trad. Brisson L. et Pradeau J-F, Paris, 2011

II. Sources secondaires

ABENSOUR Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Sens&Tonka, Paris, 2006

ANNAS J., *Introduction à la République de Platon*, PUF, Paris, (1981), 1994

CASSIN Barbara, « Grecs et romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger » in *Politique et Pensée – colloque Hannah Arendt*, Payot, 1989.

CHAPOUTOT Johan, *Le nazisme et l'Antiquité*, PUF, Paris, 2008.

- « Régénération et dégénérescence : la philosophie grecque reçue et relue par les nazis (Platon et la Stoa) », *Anabases* [En ligne], 7 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2011. URL : <http://anabases.revues.org/2510>

DIXAUT Monique, *Contre Platon 1: Le platonisme dévoilé*, Vrin, « Tradition de la pensée classique », Paris, 1993

- *De l'homme démocratique à l'animal grégaire. De Platon vers Nietzsche et retour*. Revue Française d'Histoire des Idées Politiques, Editions Picard, 2013/1 (N° 37)

EL MURR Dimitri, *Savoir et gouverner, essai sur la science politique platonicienne*, Vrin, « Tradition de la pensée classique », Paris, 2014

FORO Philippe, « Johann Chapoutot, *Le national-socialisme et l'Antiquité* », *Anabases* [En ligne], 10 | 2009, mis en ligne le 01 juillet 2011, URL : <http://anabases.revues.org/639>

GENEL Katia, *Hannah Arendt et l'École de Francfort, Deux critiques de la modernité*, 2006, en ligne sur le site de l'Université Lille 3 : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/archives/archivesset/seminaires/sem/genelmodernite.html>

HOBSON Marian, « Dans la caverne de Platon. Heidegger, Derrida. » in : *Littérature*, « Forme, difforme, informe » n°85, 1992.

LAVALLEE Marie-Josée, *Pensée, politique, totalitarisme : lire Platon avec Hannah Arendt*, thèse de doctorat en vue de l'obtention d'un PhD en Histoire. Université de Montréal, département d'Histoire. Août 2014

LORDON Frédéric, *Capitalisme, désir et servitude - Marx et Spinoza*, La Fabrique, Paris, 2010.

- *La société des affects, pour un structuralisme des passions*, Seuil, « L'ordre philosophique », Paris, 2013

MAIATSKY Michail, *Sauver Platon de ses ennemis ... Et de lui même. Platon dans l'Allemagne de l'après-guerre*, Revue Française d'Histoire des Idées Politiques, Editions Picard, 2013/1 (N° 37)

PASSERON Jean-Claude, BOURDIEU Pierre, *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Les éditions de Minuit, « Le sens commun », 1970

RICOEUR Paul, « Pouvoir et violence », in *Colloque Hannah Arendt, Politique et pensée*, Payot & Rivages, Paris, 1996.

- *Lectures 1*, Paris, Seuil, 1991

SINTOMER Yves, « Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt » in *L'Homme et la société*, n°113, 1994. Figures actuelles du capitalisme.

VERMEREN P. « Le postulat de l'égalité et la démocratie à venir », *Diogène* 4/2007 (n° 220), pp. 60-77.

- TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....3

PARTIE I - Enjeux historiographiques de la lecture arendtienne de Platon

Introduction12

1 - La réception de Platon en Allemagne, de la République de Weimar à l'après seconde guerre mondiale.....15

2 - Platon, Heidegger et Arendt24

PARTIE 2 - Une convocation paradoxale de Platon pour penser l'autorité

.....33

Introduction33

1 - Hannah Arendt, « théoricienne politique »36

2 - Une construction de la figure de Platon par la négative au service d'une quête de l'autorité perdue44

PARTIE 3 - La question du fondement : chercher l'avenir dans le retour aux anciens56

Introduction56

1 - L'autorité au sens romain : un principe d'augmentation58

2 - Platon et le détournement du concept d'autorité : instaurer et fonder l'autorité à l'aide d'outils extérieurs au politique64

CONCLUSION	76
SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE	80
TABLE DES MATIERES	84