H. Arendt et la cité grecque. L'action, l'accueil et la mémoire

Georgia Athnassopoulou

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/appareil/457>

DOI : 10.4000/appareil.457

ISSN : 2101-0714

Éditeur

MSH Paris Nord

Référence électronique

Georgia Athnassopoulou, « H. Arendt et la cité grecque. L'action, l'accueil et la mémoire », *Appareil* [En ligne], Numéro spécial | 2008, mis en ligne le 30 juin 2008, consulté le 30 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/appareil/457> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/appareil.457>

Ce document a été généré automatiquement le 30 juillet 2020.

Appareil est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

H. Arendt et la cité grecque. L'action, l'accueil et la mémoire

Georgia Athnassopoulou

- 1 Si l'on voulait situer le thème de la cité grecque par rapport à notre problématique actuelle au sujet de la ville, on devrait le décrire, sans doute, comme initiation à la question de qui est ce « nous » qui veut la ville (ou qui « peut » la ville, ou qui est la ville ?). Dans le cas de la cité grecque ce « nous » est politique. Le concept grec de la *polis* a relié consciemment, la ville, en tant que rassemblement d'hommes et en tant qu'espace physique, à l'organisation politique. La *polis* ne s'identifie ni à la ville seule ni à la communauté politique seule, mais aux deux en même temps.
- 2 Le concept du politique, bien qu'il ait considérablement muté, subsiste encore aujourd'hui dans notre pensée et se donne à voir dans son actualisation concrète qu'est la ville. Il ne sera pas question dans cet exposé des contestations possibles à cette dernière affirmation. Malgré la complexité de la question à l'époque actuelle, ville et communauté politique sont des notions considérées encore de nos jours (mais pas forcément à juste titre) comme suffisamment proches, pour justifier une recherche dans l'origine de leur relation. Cela dit, l'idée que la communauté politique est indissolublement liée à l'espace semble un bon point de départ pour cette référence à la cité grecque à travers la philosophie de H. Arendt.

1. La *polis*

- 3 Il n'y a pas de concept plus riche dans la philosophie arendtienne que le concept du « politique » tel qu'il a été initié par les Grecs. À la question du sens de la politique est consacrée une bonne partie de son œuvre, qui dans sa totalité utilise comme référence principale la cité grecque, considérée par Arendt comme la seule où le terme de politique a vraiment eu un sens. Il s'agit effectivement d'un concept si délimité et si strictement déterminé qu'il devient difficile de s'y tenir en dehors du champ spatio-temporel limité de la Grèce ancienne. Selon les Grecs la politique n'a existé qu'en Grèce et cela même pendant une période temporelle très courte. D'ailleurs, le terme lui-

même, du grec *politikos*, désigne ce qui appartient au mode spécifique de communauté qu'est la *polis*. Dans son sens originel, la politique est la pratique de la liberté. Leur relation n'est pas celle de fin et moyen – la politique en vue de la fin suprême qu'est la liberté – mais plutôt une coïncidence. L'origine de la politique se trouve dans l'épopée homérique et, en particulier, dans l'expérience d'espace de liberté que les guerriers grecs ont eu dans les camps militaires de la guerre troyenne. Cette première expérience d'un espace politique fut plus tard reproduite, cette fois sur le territoire patrimonial lors du retour de la guerre. La concrétisation du domaine politique a été la raison de la fondation de la *polis*, qui a substitué la cité à tout type antérieur d'agglomération.

- 4 Contrairement donc au sens que nous lui donnons aujourd'hui, la politique dans son acception grecque n'est pas une évidence partout où les hommes se rassemblent. Elle n'appartient guère à la nature humaine comme le sous-entendait le *zoon politikon* (vivant politique) aristotélicien. Au contraire, elle est dans l'espace-qui-est-entre-les-hommes, sans pour autant envahir inconditionnellement la totalité de cet espace. L'espace politique, en contraste avec l'ouverture absolue de ce qu'Arendt décrit comme "désert", est un intérieur, il est donc nécessairement circonscrit. Puisque la seule limite de rigidité garantie ne peut être qu'une limite matérielle, la politique est toujours liée à un espace physique. Pour cette raison, la constitution de la *polis* nécessitait la détermination d'un espace public au sein de la cité, nettement séparé de l'espace privé comme de l'extérieur de la ville. Il est donc dans l'essence de la politique d'être topologiquement délimitée et cela positivement, par la circonscription du public, de même que négativement, par l'exclusion du domaine privé et des étrangers. Voilà qui semble paradoxal si l'on prend en considération son principe, par lequel la *polis* se distingue des autres modes d'être de la pluralité, à savoir, la liberté. La contradiction d'une cité qui est fondée sur l'exclusion tout en étant régie par le principe de la liberté, n'est pourtant qu'apparente. Elle dépend de notre idée de la liberté bien différente du sens particulier qu'elle avait à l'époque.
- 5 La toute première liberté des citoyens grecs réside dans le fait qu'ils choisirent la vie dans la *polis* (au lieu d'un autre mode d'être-ensemble) par pure volonté et non pas guidés par une nécessité quelconque, par exemple la nécessité d'une coexistence harmonique. La naissance de la *polis* fut donc le produit d'une liberté pré-politique. Mais l'essence de la vie dans cette communauté ne peut être suffisamment expliquée qu'au moyen des trois types d'activité qu'Arendt désigne comme activités humaines fondamentales.

2. Les trois activités humaines fondamentales

- 6 D'après Hannah Arendt, nous, les hommes, sommes constamment conditionnés – bien que jamais absolument – par tout ce qui existe avec nous. Cette évidence concerne également tout objet qui appartient à ce monde de relations qu'est le nôtre. Dans ce milieu conditionnant d'hommes et de choses qui est une condition humaine incontournable, Arendt distingue trois activités humaines fondamentales, décrites par le terme général de *vita activa* (vie consacrée aux affaires politico-publiques) : le travail, l'œuvre et l'action. Toutes les trois appartiennent à la condition plus générale de la vie et la mort et sont liées à la natalité de la vie humaine. Or, en même temps, chacune se réfère à une condition humaine spécifique. Le travail est l'activité humaine imposée par les nécessités biologiques et correspond à la condition de la vie elle-même. Il est du côté

de la nature, du côté de la survie de l'individu de même que de l'espèce humaine. De toutes les activités elle est la seule qui n'a nul besoin de la présence d'autrui. L'œuvre, pour sa part, est l'effet de l'appartenance au monde. Elle est du côté de la culture, produit le monde "artificiel" des objets qui entourent l'homme et qui sont fabriqués par lui, en contraste avec toute chose naturelle. À la catégorie de l'œuvre appartient l'artisanat et le commerce. Quant à l'action, elle est la seule activité qui relève du fait que l'existence soit toujours au pluriel et qu'il s'agit *des* hommes et non pas de *l'*homme. Être parmi les autres et parmi les choses est l'assiette commune de toutes les activités humaines, car, dans le cas opposé, elles seraient toutes dépourvues de sens. Pourtant, seule l'action est inimaginable en dehors de la société et en l'absence des autres. En mettant directement en rapport *les* hommes, sans aucun intermédiaire d'objet ou de matière, elle correspond à la condition humaine de la pluralité, qui est elle-même *la* condition de toute vie politique.

- 7 Les trois activités fondamentales sont la raison pour la délimitation et la répartition stricte de l'espace de la cité. Elles sont aussi le moyen pour expliquer le sens de la liberté dans la *polis*. La conviction des Grecs était que le travail physique, rendu nécessaire par les besoins du corps, est une servitude inhérente à la vie même qui doit demeurer à l'obscurité du domaine privé. Le mépris qu'ils exprimaient vis-à-vis du travail n'était pas dû au fait qu'il était réservé aux esclaves, mais bien l'inverse ; la condition humaine de la soumission aux besoins vitaux qui prévalait pour tous, le maître comme l'esclave, imposait de placer le souci de la survie ailleurs – en l'occurrence aux dominés qu'on appelait esclaves – en vue de la libération du maître. L'apport des esclaves au maître fut, en apparence paradoxalement, l'« improductivité » de leur travail. Son produit étant aussitôt consommé par le maître, il lui permettait de survivre sans travailler, mais l'activité du travail lui-même ne laissait aucune autre trace. Plus appréciée que le travail physique de l'esclave, l'œuvre n'était pas pour autant admise dans le domaine public non plus. Bien que l'œuvre achevée assurât le milieu de choses qui abritait l'homme, elle ne cessait d'être encore une activité imposée par la nécessité de la survie. L'antiquité classique ne faisait pas vraiment la distinction entre l'œuvre et le travail.
- 8 L'idée de liberté chez les Grecs excluait donc d'emblée les deux premiers types d'activité et ceux qui y étaient soumis soit par la nécessité de survie (c'était le cas des travailleurs libres, des artisans ou des commerçants), soit par la violence (ce qui était le cas des esclaves). La liberté est ainsi définie négativement comme la libération de l'homme de toute nécessité imposée par son humanité, à savoir de la nécessité du maintien de sa vie. Mais cette libération ne suffit pas pour être libre. Elle assure seulement une liberté de mouvement et une liberté de choix de son activité, qui peut aller jusqu'au luxe de la non-activité. Or, la liberté qu'assurait la cité grecque est nécessairement une pratique, elle ne peut pas être passive, elle doit être active au sens rigoureux du terme.
- 9 Autant la soumission aux nécessités de la vie était dédaigneuse parce que commune à toute vie animale, autant la préoccupation des affaires humaines et l'action comme activité étaient appréciées comme étant propres à l'homme. Donc, la sortie du domaine privé et du foyer familial consacré exclusivement à la survie, n'était guère une simple sortie. Elle était en même temps une entrée dans l'espace public, l'espace où l'on apparaît parmi ses égaux et le seul où l'on peut agir politiquement. Par cela il faut entendre non pas seulement agir au sens littéral mais aussi parler ; dans la conception

homérique, action et parole étaient inséparables : les grandes actions devaient être accompagnées de grandes paroles. C'est au sein de la *polis* que leur émancipation a eu lieu et que l'accent fut mis sur la seconde dans la mesure où la persuasion par la parole est devenue le souci politique par excellence. Pourtant, on continuait de considérer le langage et l'action comme choses égales et de même nature.

- 10 L'importance accordée à l'action s'explique par le fait que sans elle, le domaine des affaires humaines tout simplement n'existerait pas. Et sans le *bios politikos* (la vie politique) qui est le seul « mode de vie autonome et authentiquement humain » l'espèce humaine retomberait au rang de toute autre espèce animale. C'est la raison pour laquelle l'action mérite une double analyse particulière sur le plan temporel : dans la synchronie et la diachronie ou autrement, l'inter-agir qui se produit dans la simultanéité et l'espace, donc la politique, et son enchaînement qui se produit dans le temps, donc l'histoire.
- 11 La première caractéristique de l'action est le fait de faire preuve de l'altérité des sujets égaux mais pas identiques qui forment la pluralité. Elle met en évidence la faculté propre à l'homme de *produire des miracles*. Son sens même réside en cela : être de l'ordre du miracle produit par la singularité et donné à voir à la pluralité. Une action n'en est pas une si elle n'est pas un commencement qui, comme toute chose nouvelle, arrive comme miracle. Un miracle, est l'ingrédient de base, si peu que ce soit, de toute action. Une marge de liberté que nous avons volée par notre humanité et qui est la seule que nous aurons jamais. Produit de pure volonté, pratique presque tangible de liberté, le miracle ne connaît aucune nécessité, aucune utilité ni conditionnement par autrui ou même par ses propres pulsions biologiques.
- 12 Que l'action-miracle ne soit guère conditionnée dans son contenu par autrui, ne change rien au fait que la présence des autres soit la condition de sa possibilité. Elle doit apparaître au milieu de la scène publique, être vue, entendue et avoir des témoins qui pourront y enchaîner leurs propres actions. Bien qu'elle s'inscrive elle-même dans l'enchaînement préexistant des relations humaines, de par sa nouveauté et son caractère d'inattendu, chaque action est à chaque fois commencement. Elle donne lieu à un enchaînement qui se prolonge à l'infini et forme une histoire sans auteur, seulement jouée par des acteurs improvisateurs. Elle est donc, on pourrait dire, divisée en deux parties : le commencement qui est une affaire strictement individuelle de la singularité et l'enchaînement ou, pour Arendt, l'achèvement, qui est l'affaire de la pluralité. Ce double aspect est également confirmé par le langage grec et latin :
- 13 *archein* = commencer mais aussi gouverner et *prattein* = accomplir une action
- 14 *agere* = mettre en mouvement et *genere* = porter
- 15 Finalement, l'action est comme tout commencement, solitaire et son domaine qui est le domaine public est – et doit l'être –, risqué, voire hostile. Comme elle appelle l'interaction elle expose son agent à la possibilité du combat en quête d'une vérité. Que celle-ci soit décelée ou pas, deux choses sont certaines : d'abord que par les différentes vues portées sur le même objet le combat aura offert une assurance sur l'existence du monde commun. Et puis qu'il aura révélé, avant la fin, l'essence de chacun de ses acteurs, que même eux ignorent.
- 16 Entrer dans ce domaine d'apparition et s'exposer ainsi à la pluralité est déjà une décision courageuse mais pour les Grecs elle était plus. Leur idée était que, du fait de l'unicité de l'existence de l'individu au monde, la grandeur possible de l'espèce

humaine est de produire des actions qui mériteraient d'appartenir à l'existence sans fin du monde. Dans la *polis* régie par l'esprit agonistique, l'homme agissant est conduit seulement par le désir de la vie éternelle que seule l'action digne de mémoire peut lui offrir. Agir dans le domaine public donne à l'homme agissant la possibilité de passer à l'immortalité. C'est à ce moment seulement qu'il devient vraiment libre et vraiment humain ; quand il s'expose aux dangers de la vie politique, prêt à céder sa vie pour obtenir l'immortalité. Il domine ses esclaves pour qu'ils maintiennent sa vie afin qu'il puisse en disposer lui-même à sa volonté et la perdre en faisant une grande action, voilà l'essentiel de la vie de la *polis*.

- 17 Or, il faut prendre en compte que le jugement d'un acte n'est possible qu'après coup. L'agent qui commence une série par son action est soumis au fait que le sens à ce moment-là soit en suspens ; il n'apparaîtra qu'à la fin de l'histoire et ne saura être compris que par un juge écarté de l'action et de ses résonances. Le problème qui se pose provient du fait que l'action ne produit rien de concret. Il y a une partie intangible dans l'enchaînement d'actions politiques ou non politiques qu'Arendt appelle *réseau* des relations humaines. Il s'agit d'un milieu fragile et instable (mais pas moins réel que l'action isolée) qui en lui seul est incapable de laisser de trace ou de produit parce qu'il n'y a aucun objet concret en lequel il saurait se solidifier. C'est le problème qu'elle nomme problème de la fragilité des affaires humaines et sur lequel on reviendra plus tard.

3. La durabilité du produit. Typologie des communautés et des villes

- 18 Cette analyse de l'action rend clair que le principe de la vie et les principes de l'immortalité et de la liberté, qui ne forment au fond qu'un, sont contraires. La nécessité ou l'utilité ne sont pas en elles-mêmes si méprisables ; ce sont leurs activités respectives qui le deviennent à cause de leur temporalité. Cela pour comprendre que le degré de légitimité de chacune de trois activités décrites au sein de la *polis* dépend avant tout de ses traces et de la durabilité de ses « produits ». De cette différence de principe, d'activité première et de temporalité résultent les types de communauté si différents de la *polis* et les groupements d'hommes si différents de la cité grecque.
- 19 Comme on l'a vu la *polis* grecque est venue défaire tout rassemblement préalable qui reposerait sur des liens autres que purement politiques.
- Ce n'était pas seulement l'avis ou la théorie d'Aristote, c'était un fait historique : la fondation de la cité avait suivi la destruction de tous les groupements reposant sur la parenté, comme la *phratia* et la *phylé*¹.
- 20 La spécificité de l'espace urbain de la cité se manifestait également dans le langage, qui distinguait ce système par rapport aux types d'implantations non-politiques généralement décrits par le terme *asty*.
- 21 Le champ nettement opposé au rassemblement politique est le foyer familial. La survie, pas seulement de l'individu mais du groupe y est « l' » affaire commune par excellence. Les communautés généralement formées sur ce modèle familial, sans forcément qu'il y existe des liens de parenté réels, privilégient l'activité du travail. Le fief, version élargie du groupe domestique, en est un bon exemple. Destinés au maintien de la vie et condamnés à une très courte durée, les produits du travail sont les victimes du

mouvement cyclique imposé par la nature. Ils tombent dans la catégorie des biens de consommation et ne participent point à la production du monde de choses où nous vivons. Leur futilité est celle de la vie même. Il est dans la nature du travail, et peut être est-il sa caractéristique la plus importante, voire déterminante, de ne pas laisser point de trace derrière soi. Sa productivité ne se mesure guère à la valeur de son produit, encore moins à sa durée de vie trop courte, mais consiste à l'autoreproduction du processus de la vie à l'infini.

- 22 Dans sa forme excessive, la communauté consacrée au travail par excellence est la société de consommateurs. Elle est le résultat de l'émancipation du travail et de sa sortie sur la sphère publique. Plus important encore, la consommation, elle aussi y acquiert la publicité. Le travail y occupe la place centrale à tel point que la distinction des activités ne subsiste plus, le travail dévorant tout autre activité sérieuse. Dès lors, la seule division possible est entre travail et amusement. L'œuvre est obligée de suivre cette division selon l'utilité de son produit ; l'artiste, qui est le dernier ouvrier qui y reste, voit son œuvre perdre son sens parce qu'elle se trouve classée du côté du jeu, c'est-à-dire opposée à la nécessité du travail. Au niveau de la durabilité rien n'est plus conservé, tout est consommable, le monde entier, fabriqué ou naturel. L'apparente absence de violence (au sens de domination sur les esclaves) qui caractérise la société de consommateurs n'est pas pour autant au profit de la liberté. La nécessité de survivre n'étant plus un fardeau mais le principe même, la liberté (au sens grec du terme) devient un obstacle.
- 23 À la différence de la société de consommateurs, la communauté des hommes-ouvriers met l'œuvre en exergue. Contrairement au produit futile du travail, la stabilité indispensable des produits de l'œuvre donne aux hommes une patrie. Bien que soumis à l'usure de l'usage, les produits de l'œuvre sont censés perdurer pour former le monde durable non naturel qui nous entoure, voire dépasser le temps de la vie humaine. Le processus de la production de l'œuvre doit être une affaire solitaire parce qu'elle est une maîtrise qui régit la matière et non pas les hommes. Or, la vie publique de la société d'ouvriers s'identifie au « travail pour le peuple » et pour le bien commun. Topologiquement, l'espace public de cette communauté n'est pas un lieu de rencontre pour les citoyens mais un marché, un espace de commerce. Les bazars du despotisme oriental, les *souks*, ainsi que les quartiers d'artisanat et de commerce des villes médiévales sont des exemples pertinents de ce type. Ces espaces sont des scènes d'exposition en public pas seulement des marchandises mais aussi et surtout de la fabrication elle-même. Encore une fois, ce qui avant fut tenu à l'abri de l'isolation dans le domaine privé et qui dans la cité grecque était privé d'apparition, devenait en ce cas exposé au public. L'homme-ouvrier construit le monde et produit ses objets sans entrer dans une relation proprement dite avec autrui que s'il s'agit d'un échange économique, comme dans le cas du commerce, ou l'association en vue d'un objectif commun, tel le cas des *corporations* médiévales. Dans cette communauté non plus, l'action ne se pose pas comme activité première de l'homme.

4. La *polis* remède à la fragilité et la futilité des affaires humaines

- 24 De l'extrême futilité des objets nécessaires à la survie, à l'usure fatale des objets du monde durable, ni l'un ni l'autre ni rien d'intermédiaire ne peut être pourtant plus

instable que le produit de l'action. Si, en effet, on pouvait parler de produit proprement dit au sujet de l'action... Car la seule chose qui résulte de celle-ci est la relation, rien de plus, rien de moins. Si le réseau des relations humaines est aussi fugace, il n'est pas pour autant moins réel. Mais sa réalité a un côté performatif. Comme toute existence elle doit s'affirmer par le témoignage. Sa présence nue n'est une présence que s'il n'y a pas une représentation qui se produit en même temps. La communauté politique doit reconnaître constamment ce qu'elle est et l'énoncer. Ce faire signifie garder la mémoire de l'action et de son enchaînement parce que c'est dans l'énonciation qui reconnaît la relation établie que la communauté se représente.

- 25 On peut facilement reconnaître dans cette dernière tâche, la mémoire de l'action, le domaine de l'œuvre d'art, notamment le poème épique. L'œuvre d'art constitue une catégorie à part entière que nulle activité de celles qu'on a décrites ne peut contenir. La mémoire qu'elle offre est en vérité une immortalisation qui ne s'efface qu'avec le monde, pas avant. Elle ne répond à aucune finalité que ce soit. Ni nécessité, ni utilité, ni même mémoire. Elle est une fin en soi. C'est peut-être pourquoi les Grecs trouvaient dangereux l'assujettissement de l'action à la sensibilité de l'artiste.

[...] le simple fait qu'une si grande entreprise que la guerre de Troie aurait pu être oubliée s'il n'y avait eu un poète pour l'immortaliser des siècles plus tard, montrait trop bien ce qui pourrait arriver à la grandeur humaine si, pour durer, elle ne devait compter que sur les poètes².

- 26 D'ailleurs, comme on l'a vu, pas seulement la grande action mais l'action et la parole en général ne peuvent subsister sans concrétisation au-delà de la courte durée de l'acte même. L'expérience politique entière étant en suspens, le remède des Grecs fut exactement la fondation de la *polis*. D'après leur expérience le domaine politique naissait directement par la seule communauté d'action, c'est-à-dire de la mise en commun des actions et des paroles, mais qui, à défaut de concrétisation, n'existait qu'en puissance. D'où la circonscription de la ville avec cette double fonction : pour une part, assurer en permanence la possibilité d'espace politique, ce qui faisait d'elle un intérieur où l'action est attendue. D'autre part, accueillir l'action et la « finir » pour révéler son sens *sans* pour autant abolir sa continuité.

L'organisation de la *polis*, physiquement assurée par le rempart et physionomiquement garantie par les lois [...] est une sorte de mémoire organisée³.

- 27 Pour obtenir cela, la *polis* devenait elle-même à tout moment représentation non pas de l'action mais du fait-même qu'il y ait action. Sa circonscription servirait exactement à cela ; tout franchissement de sa limite par un nouveau venu de l'extérieur, signifiait une autoreprésentation dans le double témoignage, la reconnaissance réciproque⁴.

5. Qui fait la ville ? Représentation, *praxis*, *poiesis*

- 28 Mais la représentation qu'est la *polis* est-elle de l'ordre de la *poiesis*, autrement dit de l'œuvre, ou de la *praxis*, donc de l'action ? Le problème se pose dès le début : la circonscription de la *polis* est toujours le résultat d'un geste fondateur légitimant sur deux plans simultanément : législatif et spatial. Pour la cité grecque cette opération n'appartenait nullement à la politique elle-même mais était quant à elle pré-politique. La loi de la *polis* comme la muraille de la cité étaient l'œuvre du législateur et de l'architecte respectivement. Ces deux derniers appartenaient à la même catégorie, celle de l'ouvrier. Ainsi, comme le législateur qui met les limites de l'espace de liberté et

œuvre la loi de la *polis* de l'extérieur, sans que son acte soit une action politique, de même l'architecte "œuvre" la ville, aménage son espace, mais son acte est lui aussi une œuvre accomplie, pas une action politique.

À leur avis, le législateur était, comme le constructeur du rempart, un homme qui avait à faire et terminer son ouvrage avant que l'activité politique pût commencer. On le traitait par conséquent en artisan, en architecte [...]⁵.

29 Et encore :

la loi, [...] recèle en elle, du fait de sa formation comme par sa nature même, quelque chose de violent. Elle résulte de la fabrication et non pas de l'action ; le législateur ressemble à l'urbaniste et à l'architecte...⁶

30 Au contraire, comme nous le savons, après que Rome ait instauré la législation et la fondation de la ville comme les actes politiques par excellence, toute évolution ultérieure du domaine politique les appréhende comme tels.

31 Si la constitution de la communauté met l'accent sur la question de la représentation, son présent est encore plus suggestif. Comme le constate D. Payot dans *Des villes-refuges* :

C'est la fiction qui est chargée de restaurer l'autotélie de l'action, à laquelle l'action elle-même ne peut que manquer : pour la finir, la délimiter en son immanence et la rendre alors signifiante, il aura fallu établir la figure d'une sorte de pratique commune de la représentation, qui soit en même temps la représentation commune de la pratique. La *polis* serait, finalement, ceci : une *poiesis* de la *praxis* (un devenir-poème de l'action), une *praxis* de la *poiesis* (l'activité d'un raconter, d'un poétiser en commun)⁷.

32 La ville serait-elle en fin de compte le cas d'une communauté (au sens de la mise en commun) de la *praxis* et de la *poiesis* ? Et comment cela pourrait-il être sans que les deux deviennent un ? Et finalement, qu'en est-il des objections arendtiennes qui voyaient dans l'œuvre une espèce de violence qui en renfermant l'action dans sa finitude la privait de tout ce qui est propre en elle ?

BIBLIOGRAPHIE

Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, titre original : *The Human Condition*, Georges Fradier (trad.), Paul Ricœur (préf.), Paris, Calmann-Lévy, 2000.

Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi par Ursula Ludz, Sylvie Courtine-Denamy (trad. et préf.), Paris, Seuil, 2000, cop. 1995.

Déotte Jean-Louis, *L'époque des appareils*, Paris, Lignes & Manifestes, 2004.

Nancy Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

Payot Daniel, *Des villes-refuges : témoignage et espacement*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1992.

NOTES

1. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 61.
 2. *Ibid.*, p. 256-257.
 3. *Ibid.*, p. 257.
 4. Voir Jean-Louis Déotte, « Arendt : L'appareil et la politique », in *L'époque des appareils*, Paris, Lignes & Manifestes, 2004 et aussi Daniel Payot, *Des villes-refuges : témoignage et espacement*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1992.
 5. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 253.
 6. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 2000, cop. 1995, p. 160.
 7. Daniel Payot, *Des villes-refuges : témoignage et espacement*, p. 40.
-

AUTEUR

GEORGIA ATHNASSOPOULO

Architecte et doctorante de philosophie