Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*

Guillaume Collinet

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/variations/483>

DOI : 10.4000/variations.483

ISSN : 1968-3960

Éditeur

Les amis de Variations

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007

Pagination : 149-152

Référence électronique

Guillaume Collinet, « Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* », *Variations* [En ligne], 9/10 | 2007, mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/variations/483> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/variations.483>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2020.

Les ami•e•s de Variations

Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*

Guillaume Collinet

RÉFÉRENCE

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

- 1 Le titre du dernier essai de Miguel Abensour, même assorti d'un point d'interrogation, peut légitimement surprendre. Car, dans les années soixante-dix, l'œuvre de Hannah Arendt a souvent été lue comme poursuivant la tradition de la philosophie politique, en opposition à la perspective, alors dominante, de réduction, plus ou moins appuyée, de la politique à un effet de la superstructure économique. Mais, comme le rappelle justement Abensour, il s'agit d'un contresens majeur. Arendt n'a jamais cessé d'entretenir, vis-à-vis de la catégorie de philosophie politique, un rapport critique. Cet essai est précisément consacré à l'analyse des ressorts de la critique arendtienne de l'idée de philosophie politique. La catégorie de philosophie politique semble, à première vue, ne désigner rien de plus que la partie de la philosophie consacrée à la politique, soit l'application de la méthode philosophique à cet objet spécifique baptisé « la politique ». Cette définition a cependant le tort de postuler une essence anhistorique de la philosophie politique. Elle ignore les conditions historiques concrètes de l'émergence de cette discipline.
- 2 Pour Arendt, l'acte de naissance de la philosophie politique doit être recherché dans l'œuvre de Platon. Ou, plus exactement, dans la réaction de Platon au procès et à la condamnation de Socrate à Athènes, en 399 avant J.-C. En l'absence de cet événement fondateur, Platon, à l'instar de ses prédécesseurs, ne se serait jamais intéressé, *en qualité de philosophe*, à la chose politique. Son objectif, lorsqu'il aborde philosophiquement la politique, est donc déterminé : empêcher qu'un tel événement

puisse se reproduire, apporter une solution à la lutte à mort de la cité avec la philosophie.

- 3 Ce point a été mis en évidence par de nombreux commentateurs. Arendt montre cependant qu'il fonctionne comme un véritable obstacle épistémologique à la compréhension de l'essence de la politique. Dans *La République*, Platon ne recherche qu'en apparence le bien de la cité. En réalité, c'est le bien des philosophes au sein de la cité qui constitue son souci premier. Il se livre donc à la construction d'un modèle politique dont l'objectif secret est la préservation de la seule philosophie (même dans le cas où cette préservation devrait s'opérer au détriment des exigences propres de la cité). En lieu et place d'une philosophie de la cité, Platon élabore donc une cité pour philosophes. D'où son rejet de tout ce qui constitue, aux yeux d'Arendt, l'essence de l'agir politique. Rejet du débat public entre citoyens, réduit à une confrontation d'opinions contradictoires et mal fondées. Rejet de l'« *action de concert* », au profit d'une conception autoritaire de l'action politique. Rejet de la pluralité effective des hommes et valorisation exclusive de l'Un. Le mépris platonicien envers la politique culmine dans la célèbre thèse du philosophe-roi, laquelle indique clairement l'objectif réel de l'auteur de *La République* quand il fait œuvre de philosophie politique : soumettre la cité à un ordre qui n'est pas le sien, c'est-à-dire la subordonner aux impératifs spécifiques de la philosophie.
- 4 La philosophie politique naît donc, paradoxalement, sous le signe d'une méfiance envers la politique. Mieux, la philosophie politique n'est rien de plus que le nom donné à la méfiance proprement philosophique envers la chose politique. Car – c'est la seconde thèse forte d'Arendt – les philosophes ultérieurs qui se sont penchés sur la politique n'ont jamais su se libérer tout à fait du tropisme platonicien. Il y a des raisons de fond à cela. Une tension anime, par définition, la relation de la philosophie à la politique : penser, c'est en effet adopter une posture de retrait ; c'est se retirer de la *vita activa* dont l'agir politique est la manifestation essentielle. Cela étant dit, le platonisme a eu pour effet de réifier cette tension, de la transformer en une opposition irréductible, ne pouvant plus être apaisée que par la domination de l'un des deux termes.
- 5 En quel sens la tradition de la philosophie politique reste-t-elle marquée par le mépris platonicien envers la politique ? S'appuyant sur diverses remarques d'Arendt, Abensour repère quatre schèmes de cette tradition, révélateurs d'un « *oubli de l'agir* » (analogue à l'oubli de l'être qui caractérise, selon Heidegger, l'histoire de la métaphysique) :
- 6 1) le rabattement de la cité, espace d'égale liberté, sur la famille, lieu hiérarchisé et orienté vers la simple reproduction de la vie ; 2) la dislocation de l'unité de l'agir en deux moments, la conception et l'exécution (dislocation qui ouvre sur une définition de l'action politique en termes de commandement et d'obéissance) ; 3) la confusion de l'agir et du faire, c'est-à-dire l'identification de l'agir à une activité de fabrication (d'imposition d'un ordre, d'une forme idéale, au sein d'une matière chaotique et rétive) ; 4) le déni de la pluralité effective des hommes. Ces quatre schèmes forment les différents aspects d'une même représentation de la politique, comme consistant à introduire, de l'extérieur, un ordre au sein du désordre, au moyen de l'instauration d'un rapport hiérarchique. Comme si l'ordre dans les sociétés n'était pas toujours déjà là. Comme si les hommes se montraient incapables de créer, par eux-mêmes, les conditions de leur coexistence. Comme s'ils devaient attendre pour cela le secours de la philosophie.

- 7 La thèse d'Arendt au sujet de la philosophie politique est donc double : 1) l'histoire de la philosophie politique manifeste, par-delà l'opposition entre ses différents courants, un pli autoritaire lié à sa représentation de l'agir politique ; 2) ce pli autoritaire plonge ses racines dans la cécité du philosophe devant la capacité des sociétés à s'auto-instituer (Castoriadis). La critique arendtienne de la philosophie politique renvoie donc à l'idée qu'existent des formes de coopération générées spontanément, à l'écart de toute philosophie, par les hommes en situation de devoir vivre ensemble. Ces formes de coopération fournissent le modèle d'un agir distinct de l'instauration d'un rapport de commandement et d'obéissance, agir qui constitue, selon Arendt, l'essence de la politique : soit un « *agir de concert* », réalisé entre égaux et différents. La philosophie politique tient tout entière dans l'oubli de cet agir, et dans l'opération consistant à lui substituer la problématique de l'autorité et du gouvernement. En ce sens, l'histoire de la philosophie politique a partie liée avec celle de la domination.
- 8 Comment une pensée politique peut-elle se libérer du pli autoritaire de la philosophie politique ? Deux solutions possibles : ou bien œuvrer en faveur d'une nouvelle philosophie politique, exempte des errements de la tradition ; ou bien se tenir résolument à l'écart de toute philosophie, condition pour élaborer une pensée politique réellement émancipatrice et critique de la domination. L'œuvre d'Arendt ne tranche pas entre ces deux possibilités. Elle-même inscrit sa réflexion dans la filiation des « *écrivains politiques* » (Machiavel, Montesquieu, Tocqueville) situés à distance des problèmes classiques de la philosophie politique. D'un autre côté, Arendt reconnaît aussi que la tension constitutive de la relation de la philosophie à la politique n'est pas vouée en tant que telle à dégénérer en opposition franche et irréductible. Il reste envisageable que l'étonnement admiratif, qui définit depuis Platon le propre de la démarche philosophique, soit appliqué au « *monde des affaires humaines* », au lieu que celui-ci ne soit identifié comme son principal obstacle. Arendt a cru voir en Socrate et Kant deux exemples de philosophes ayant consenti à séjourner au sein de la tension entre l'appartenance et le retrait, l'opinion et la pensée rigoureuse, la cité et la philosophie. Cette révolution possible de la philosophie politique, qui engagerait en fait la philosophie tout entière (puisque'elle bouleverserait la conception des rapports de la philosophie avec son dehors), demeure néanmoins, chez Arendt, à l'état de projet.
- 9 Abensour paraît, quant à lui, pour le moins sceptique devant la pertinence d'un tel projet. Il tend à rejoindre le verdict sévère prononcé par Jacques Rancière dans *La Méésentente* : « *La vérité de la philosophie politique est sa fausseté* ». Sa position est surtout motivée par des raisons stratégiques. Sa relecture d'Arendt, en effet, s'inscrit dans le contexte actuel de retour de la philosophie politique, après plusieurs décennies marquées par l'éclipse de toute interrogation normative sur le social. Ce retour, d'après lui, ne répond pas aux besoins théoriques suscités par un autre retour, également caractéristique de notre époque : le retour à la politique (au sens d'un retour à l'agir politique et à l'interrogation sur le sens de cet agir). Se manifeste en effet, depuis la dislocation des totalitarismes et leur tentative de suppression de toute politique – mais aussi, pourrait-on ajouter, en raison des difficultés du néo-libéralisme à imposer le fait et l'idée qu'il correspond à la fin de l'histoire – un désir de refaire de la politique et de la repenser à nouveaux frais. Abensour suggère que la philosophie politique contemporaine, trop imprégnée des tropismes issus de la tradition, est incapable de prendre en charge un tel désir. Discuter dans le détail de cette suggestion dépasse bien évidemment le cadre d'une recension. J'indiquerais seulement quelques pistes en me

limitant au cas de Rawls, figure emblématique de ce retour de la philosophie politique. Rawls renoue avec une méthode – le contractualisme – et une ambition – élucider les principes de justice – qui semblent effectivement l'apparenter à la tradition, à juste titre critiquée par Arendt. À cela s'ajoute son ignorance presque complète des critiques de la domination élaborées par les divers courants de la pensée critique du XXe siècle (marxisme, École de Francfort, structuralisme, etc.). Reste que Rawls introduit la dimension économique et sociale au cœur des problèmes de la philosophie politique. Surtout, sa réflexion ne s'organise pas autour de la question de la fondation du pouvoir politique. Il semble donc difficile de l'inscrire unilatéralement dans la représentation traditionnelle de l'agir politique comme action de gouverner, évoquée par Arendt. D'où l'existence d'une lecture « de gauche » de l'œuvre de Rawls, qui tâche d'articuler analyse critique des rapports sociaux réellement existants et discours normatif. Car, peut-on faire entièrement l'économie d'une enquête sur les soubassements normatifs de la lutte contre la domination ? Tout point de vue relatif au devoir-être s'apparente-t-il irrémédiablement à l'attitude de surplomb de la philosophie politique traditionnelle, attitude solidaire de ses penchants autoritaires ? On peut en douter. Sauf à considérer que l'« *agir de concert* » surgit *ex nihilo*, de façon quasi naturelle et spontanée. Arendt a-t-elle su éviter un tel travers ?

- 10 L'essai d'Abensour apporte une utile contribution à la position de ces problèmes. Il exhibe un potentiel critique et une inspiration presque libertaire chez Arendt, souvent occultés par ses commentateurs les plus en vue. Il dévoile les ressources disponibles dans l'œuvre d'Arendt pour l'élaboration d'une pensée politique émancipatrice. Nul doute que la rupture avec la définition traditionnelle de la politique en termes de gouvernement représente, de ce point de vue, un apport particulièrement fécond.