

Hannah Arendt contre la philosophie politique ?, de Miguel Abensour, Paris, Sens & Tonka, 2006, 260 p.

Jérémie Duhamel

Volume 27, numéro 3, 2008

Représentation et participation politiques

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/029863ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/029863ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Duhamel, J. (2008). Compte rendu de [*Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, de Miguel Abensour, Paris, Sens & Tonka, 2006, 260 p.] *Politique et Sociétés*, 27(3), 279–282. <https://doi.org/10.7202/029863ar>

Cette histoire, à l'évidence, ne fut jamais écrite. Les historiens des idées traitent de l'idéologie dominante, ou du moins de celle qui l'influence, et les historiens de la gauche traitent le plus souvent de l'histoire ouvrière ou des mouvements marxistes-léninistes. Sans aucunement épuiser le sujet, ce livre est incontournable pour quiconque s'intéresse à l'histoire des idées révolutionnaires au Québec.

Marc-André Cyr

*Candidat au doctorat en science politique,
Université du Québec à Montréal*

Hannah Arendt contre la philosophie politique ?,
de Miguel Abensour, Paris, Sens & Tonka, 2006, 260 p.

À tout vent, Hannah Arendt est présentée comme le héraut qui annoncerait le retour de la philosophie politique en Occident. Ainsi, celle qui aimait à déclinier le statut de philosophe est-elle assimilée, spontanément, à un mouvement qui la dépasserait et déterminerait, en dernière instance, le sens de son œuvre. En présentant le rapport entre H. Arendt et la philosophie politique sous la forme d'une question, c'est donc au point aveugle d'un certain usage de la pensée d'Arendt que Miguel Abensour s'attaque. Pour lui, le rapport entre H. Arendt et cette tradition relèverait du domaine de la « complication », dont le sens dévoilerait la difficulté, plus profonde, de la conjonction entre philosophie et politique. Pourtant, et c'est en cela que réside la singularité de l'hypothèse de lecture que nous propose M. Abensour, le rapport que H. Arendt entretient à l'égard de la philosophie politique ne peut être apprécié justement qu'à condition que nous sachions reconnaître l'ambivalence foncière, entre rupture et refondation, qui le détermine.

Quelles sont les raisons qui motivent la rupture de H. Arendt avec la tradition de la philosophie politique ? L'une des clés pour répondre à cette question nous est fournie par la critique du platonisme. Pour H. Arendt, l'écart entre la philosophie et la politique, creusé sous les auspices de Platon, est à comprendre comme l'expression d'un traumatisme originel qui fait suite à la condamnation de Socrate. Ce bouleversement imprimerait une nouvelle orientation à l'attitude philosophique, qui se caractériserait désormais par le mépris des choses politiques et la remise en cause, corrélative, de la valeur de l'opinion. Partant, la recherche du meilleur régime politique serait suspendue à de nouveaux critères : à partir de Platon, la valeur d'un régime n'est plus appréciée à l'aune de l'intérêt de la cité, mais de celui du philosophe et de sa nécessaire protection. Du reste, la rupture platonicienne se traduirait par le caractère préventif et curatif de l'intervention du philosophe dans la cité. C'est

à travers la relecture du mythe de la caverne que cette ambition véritable du philosophe apparaît. À la suite de Martin Heidegger, Hannah Arendt considère que ce qui est en jeu dans le mythe de la caverne, c'est le statut de la vérité, qui passerait du régime de l'*alèthéia* à celui de l'*omoiosis*, c'est-à-dire d'une vérité comprise comme essences éternelles destinées à être contemplées à une vérité entendue comme principe de mesure destiné à s'appliquer dans le monde humain. À rebours de M. Heidegger, H. Arendt insiste toutefois sur la circularité logique entre l'extériorité de la norme qui s'impose par le truchement du philosophe et le déficit de politique qui caractérise la situation de l'homme dans la caverne. Ce que révèle par conséquent le mythe de la caverne, c'est non seulement le détournement de la fonction originelle des Idées, mais aussi, et peut-être surtout, la substitution du faire à l'agir.

Si la critique arendtienne du platonisme est présentée avec rigueur, nous pouvons tout de même regretter que M. Abensour n'ait pas discuté les prémisses d'une lecture qui a souvent pour effet de réduire la réflexion politique de Platon au paradigme de la fabrication et qui n'est pas suffisamment attentive aux déplacements argumentatifs qui résultent d'une conscience de plus en plus avertie de la résistance qu'oppose le « matériau humain » à l'effort de mise en forme par la raison.

Cela dit, l'auteur montre bien que ce qui est en jeu dans cette déconstruction de la matrice de la philosophie politique, c'est le statut de l'action, de la pluralité et de la natalité, dont la mise en valeur constitue la pierre angulaire de la philosophie politique « plus vraie », « plus authentique », que H. Arendt appelle de ses vœux.

Dans cette recherche d'une nouvelle manière d'appréhender les choses politiques, M. Abensour insiste sur la centralité du thème de la natalité, qui se substituerait à la mortalité – dont le souci aurait constitué la base continue de la tradition philosophique. En naissant, soutient H. Arendt, l'homme reçoit, en même temps que la vie, la faculté de commencer. Ce qui s'avère ici fondamental, c'est que l'homme n'est pas seulement un commencement en vertu du fait de sa naissance, mais qu'il se révèle être aussi un « commenceur », c'est-à-dire un être capable de reprendre à son compte le commencement originaire. Autrement dit, ce que l'insistance sur la natalité porte en puissance, c'est la possibilité qu'a l'homme, en agissant, de faire obstacle au processus d'entropie et de dépérissement qui, sans lui, serait le lot de l'histoire. Le thème de la natalité porte aussi en creux le problème politique par excellence, la pluralité, dont la mise en lumière est préalable à une nouvelle conjonction entre philosophie et politique. Car si H. Arendt en appelle à la nécessité de « regarder les choses politiques d'un regard pur de toute philosophie », la saisie de la politique requiert une torsion de la vie philosophique consistant à « imprimer un virage au *thaumazein* [l'étonnement], de sorte qu'il oriente sa force d'interrogation et d'admiration vers le miracle de la condition plurielle des hommes, relié étroitement « au miracle de la liberté » (p. 61).

Dans la construction d'une nouvelle philosophie politique, la présence d'Emmanuel Kant est on ne peut plus décisive. Pour H. Arendt, le défaut apparent du système kantien (l'absence d'une philosophie politique propre-

ment dite) fait sa force, puisqu'il révèle une manière particulièrement originale d'appréhender la politique. Ce qu'elle trouve d'abord chez lui, en particulier dans la *Critique de la faculté de juger*, c'est une sensibilité particulière pour l'égalité et la pluralité humaine, une réhabilitation de l'opinion, tout comme une redéfinition du rôle du philosophe. Mais ce qui s'avère déterminant dans sa reprise de Kant, c'est qu'elle y trouve matière, pour ainsi dire, à fonder le caractère politique de la condition humaine. Dans l'idée kantienne de *sensus communis*, compris à la fois comme faculté de juger et sens de la communauté, elle identifie un principe *a priori* qui permet de rendre compte d'«une communicabilité universelle qui fonde l'expérience des hommes et rend possible l'institution de la liberté dans l'historico-politique» (p. 223). Aussi la lecture de Kant permet-elle à H. Arendt d'appuyer sa critique du platonisme : au paradigme apolitique ou antipolitique de ce dernier, s'oppose un paradigme politicopublic qui apparaît comme un «phare qui illumine la voie ou les voies d'une autre philosophie politique» (p. 226).

Selon M. Abensour, la torsion du *thaumazein* vers le miracle de la pluralité est indissociable d'une conception héroïque de la politique. Par là, nous devons entendre une conception sobre de l'héroïsme qui s'oppose à toute forme de déification du héros. Ce dernier ne doit donc pas forcément revêtir des qualités héroïques : on ne devient pas un héros en accomplissant des actes extraordinaires, mais en assumant courageusement, et ordinairement si l'on peut dire, son amour pour la liberté. Autrement dit, l'héroïsme politique consiste «à agir et à parler, à accepter l'espace du monde, à s'insérer dans le réseau des relations humaines, à y commencer une histoire» (p. 240). C'est donc avec raison que M. Abensour parle d'un héroïsme d'inspiration machiavélienne. Avec Machiavel, H. Arendt partage non seulement la réhabilitation de la *vita activa*, mais l'idée que ce n'est que du sein de la *polis*, espace de l'apparaître par excellence où s'entrelacent la gloire et la mémoire, que «le héros peut prendre son envol vers l'immortalité civique» (p. 242). Ainsi la condition du héros est-elle à comprendre dans l'extension de la condition politique de natalité : le héros est celui qui, à l'instar du guetteur de Walter Benjamin, est susceptible d'introduire des brèches dans le continuum de l'histoire et de rendre possible une nouvelle expérience de la liberté. Cette conception de l'héroïsme est en phase, par ailleurs, avec sa compréhension des tâches de l'écriture politique : contre la «tendance à privilégier des valeurs autres que celles de la cité, telles que la recherche de la permanence et de la solidité» (p. 30) qui caractérisait le platonisme, la nouvelle philosophie politique cherche, en revanche, à embrasser l'aptitude singulière des écrivains politiques (Machiavel, Montesquieu, Tocqueville), qui consiste à accueillir l'événement dans sa fragilité et les potentialités de liberté qu'elle recèle. Aussi l'héroïsme arendtien revêt-il la caractéristique essentielle d'être sans nom, anonyme en quelque sorte, en ce qu'il est porté par un sujet éminemment pluriel. Dans la mesure où elle privilégie l'action, qu'elle noue un rapport essentiel à la natalité et qu'elle s'adosse à la pluralité – sans parler du travail de mémoire collectif qu'exige sa reconnaissance –, la conception politique de l'héroïsme constitue une attitude philosophique qui apporte une réplique à quelques-unes des apories fondamentales de la philosophie politique et de sa tradition.

Si l'hypothèse de lecture que nous propose ici M. Abensour s'avère des plus stimulantes, il n'en demeure pas moins qu'elle laisse dans l'ombre le problème de la convergence entre l'héroïsme d'inspiration machiavélique et la philosophie kantienne. Comment articuler une liberté pensée dans l'horizon conflictuel du désir de non-domination et une liberté pensée en termes d'autonomie du sujet moral ? Cela dit, le silence est peut-être moins le signe d'un manque de perspicacité de l'auteur qu'une manière de dévoiler les chantiers sur lesquels ouvre l'entreprise arendtienne.

En somme, l'intérêt du parcours que nous propose l'auteur tient à ce qu'il ne tranche pas la question qui est au principe de sa lecture. Entre philosophie et politique, il y a une « complication » dont rend compte l'ambivalence foncière qui relie H. Arendt à la philosophie politique. Arendt apparaît donc moins comme le nouvel héraut annonçant la restauration (façon Leo Strauss) ou l'imposture (façon Alain Badiou ou Jacques Rancière) de la philosophie politique, que comme un « taon » qui nous oblige à prendre la mesure des difficultés inhérentes à toute tentative, nécessaire par ailleurs, de conjuguer l'activité philosophique au temps de la politique.

Jérémie Duhamel

*Doctorant au Centre de recherches politiques Raymond Aron,
École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris*

La langue française face à la mondialisation, d'Yves Montenay,
Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 2005, 321 p.

Puisant dans ses expériences en gestion et dans l'entreprise privée, qui s'échelonnent sur de nombreuses années, Yves Montenay cherche à démontrer que l'universalité de la langue française demeure d'actualité, particulièrement dans un contexte où la mondialisation occupe de plus en plus l'espace discursif. Il considère que le monde francophone, une réalité aux multiples facettes, peut mobiliser les ressources dont il dispose pour s'adapter à la conjoncture internationale en constante redéfinition, sa ressource principale étant, bien entendu, la langue française.

Le français constitue une ressource précieuse parce qu'il est une langue internationale. Toutefois, ce statut n'a pas été acquis du jour au lendemain ; c'est le fruit d'une longue histoire, dont Y. Montenay nous fait part dans la première partie du livre. C'est à la suite d'une série d'événements ponctuels mais déterminants que la langue française s'est propagée dans le milieu diplomatique européen et a connu son âge d'or au XVIII^e siècle, période durant laquelle les textes étaient « limpides et rigoureux et rest[ai]ent un régal et un modèle » (p. 36). Le français a malgré tout connu sa part de revers et de