



HAL
open science

Comment assumer l'inconsistance du réel? Penser avec Arendt la crise de l'autorité politique moderne

Thierry Ménissier

► **To cite this version:**

Thierry Ménissier. Comment assumer l'inconsistance du réel? Penser avec Arendt la crise de l'autorité politique moderne. Kostas Nassikas (dir.). Autorité et force du dire, Presses Universitaires de France, p. 161-179, 2016. halshs-01652848

HAL Id: halshs-01652848

<https://shs.hal.science/halshs-01652848>

Submitted on 30 Nov 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.

Comment assumer l'inconsistance du réel ?

Penser avec Arendt la crise de l'autorité politique moderne

Thierry Ménissier

(Université de Grenoble-Alpes et Equipe *Philosophie, Langages & Cognition*, EA 3699)

Paru dans Kostas Nassikas (dir.), *Autorité et force du dire*, Paris, PUF, 2016, p. 161-179.

Mais de nos jours, où toutes les classes achèvent de se confondre, où l'individu disparaît de plus en plus dans la foule et se perd aisément au milieu de l'obscurité commune ; aujourd'hui que l'honneur monarchique ayant presque perdu son empire sans être remplacé par la vertu, rien ne soutient plus l'homme au-dessus de lui-même, qui peut dire où s'arrêteraient les exigences du pouvoir et les complaisances de la faiblesse ?¹

Se demander ce qu'il en est de l'autorité en politique aujourd'hui semble un geste désuet, voire réactionnaire. Depuis plusieurs siècles, l'affirmation continue, dans l'aire occidentale et au-delà, du régime et plus généralement de la socialité démocratiques paraît en effet reléguer au second plan cette très ancienne notion : la démocratie, dans ses mœurs, dans ses usages et dans ses institutions, relève davantage de la problématique de la *légitimité* plutôt que de celle de *l'autorité*². La première concerne la capacité de se justifier de manière convaincante aux yeux du public, d'une manière suffisamment convaincante en tout cas pour que les propositions que l'on veut faire adopter soient considérées comme acceptables ; la seconde (entendue au sens philosophique) vise quelque chose de plus essentiel, à savoir une qualité intrinsèque qui paraît s'attacher à la chose ou à l'être qui en est investi, de telle sorte que l'un et l'autre disposent d'une sorte d'aura mystérieuse, ou bénéficient d'une force propre contraignant à l'acquiescement. La valeur prescriptive de l'autorité, lorsqu'on l'envisage sous cet angle, est évidemment bien plus puissante que celle de la légitimité, car cette dernière est toujours temporaire et ne peut même exister qu'à proportion de sa capacité à se remettre publiquement en question. Ce dont on se passe, nécessairement, ce qui ou celui qui dispose d'une forme pleine et entière d'autorité.

Certes, le mot « autorité » a été conservé dans les langues occidentales pour désigner les instances du pouvoir politique légitime (on parle couramment d'« autorité de l'Etat » ou d'« autorités publiques ») ; mais avec la démocratie s'est imposé, pour le pouvoir politique, un rapport très lointain avec la signification proprement philosophique du concept d'autorité. Si la notion d'autorité n'a pas disparu du lexique démocratique contemporain, stricto sensu le

¹ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, I, chapitre IX, édition de J.-C. Lamberti et F. Mélonio, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 295.

² Cf. ROSANVALLON Pierre, *La Légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Editions du Seuil, 2008.

pouvoir politique ne revendique plus depuis longtemps (et fort heureusement) de fournir au monde une quelconque forme d'autorité, c'est-à-dire une forme substantielle de référence normative. Il serait même aisé d'établir que l'essor du *régime démocratique*, qu'on désigne par ce terme un mode de vie ou bien des institutions, repose sur l'abolition de toute référence à une norme d'autorité au sens plein et entier du terme. La démocratie, dans son affirmation, a correspondu à une émancipation vis-à-vis de contenus éthiques estimés incontournables ou indépassables car fondés sur la tradition immémoriale ou sur la transcendance indépassable de Dieu. Telle est une des significations profondes du mouvement de la sécularisation³. Et d'ailleurs le geste que rejoue chaque fois la démocratie lorsqu'elle apparaît et s'impose, c'est celui d'une contestation rationnelle de l'autorité, par le biais d'une mise en cause du caractère absolu des contenus de cette dernière. Il y faut d'ailleurs bien du courage. Alors, sachons nous souvenir que nous sommes devenus démocrates pour autant que nous avons combattu l'autorité, et rappelons-nous que nous le sommes dans la mesure où nous nous passons de ses évidences.

Pourtant, cette situation peut sembler intrinsèquement problématique, puisque, dans le contexte de ce qui semble être une perte généralisée de repères – pédagogiques, psychologiques, éthiques voire esthétiques – les instances de la puissance publique paraissent sommées de fournir à un public désemparé un succédané d'autorité. Le Tribunal, le Parlement, ou encore la tête exécutive de l'Etat semblent en effet régulièrement interpellés afin d'indiquer des repères substantiels sur la manière dont il faudrait agir ou dont il ne faudrait pas agir. De fait, il paraît insupportable que les instances mentionnées aient perdu toute forme d'autorité au sens ancien du terme : elles ne peuvent se contenter de manifester de la légitimité, même une légitimité la plus impeccable possible. Est-ce dû au fait que, dans le système démocratique la plus grande forme de légitimité s'obtient toujours sur fond de contestation, ou mieux encore : à proportion de la discussion publique puis des oppositions qu'il a fallu dépasser en sachant convaincre ? C'est une possibilité, puisque, du fait de sa procédure fondamentalement consensuelle, le registre de la légitimité apparaît toujours décevant en regard de la demande de sens. Mais ce n'est pas une nécessité, et cette demande semble recouvrir autre chose. Tout se passe de ce fait comme si, malgré la disjonction ancienne – et fondatrice – entre l'autorité au sens éthico-philosophique et la vie politique démocratique, le spectre de la première réapparaissait régulièrement dans l'exercice de la seconde. D'où une situation paradoxale, car les procédures qui, à notre époque, justifient les institutions ne semblent pas en mesure d'apaiser une demande de sens ou éthique qui fait référence à une forme d'autorité contre laquelle la démocratie s'est construite.

Or, la disjonction entre l'autorité et la politique doit être appréhendée dans sa réalité si l'on veut comprendre sur quel plan se situe aujourd'hui le problème de l'autorité en politique. C'est la raison pour laquelle il convient de débiter cette analyse en invitant dans la discussion une auteure qui mieux que tout autre l'a envisagée, il s'agit bien entendu d'Hannah Arendt. Une de particularités de l'auteure des *Origines du totalitarisme*, c'est d'avoir posé la question

³ Cf. GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

de la place de l'autorité dans la vie morale, sociale et politique en regard du modèle classique, tandis qu'à la même période les théoriciens de l'Ecole de Francfort avaient inauguré le processus par lequel les sciences sociales, en reconduisant l'autorité à ses déterminants matériels, faisaient disparaître ce modèle dans la dynamique de la « déséthisation » de la notion d'autorité dans le monde contemporain : Arendt récuse implicitement mais fermement la tendance à comprendre l'autorité grâce à des « études sur la personnalité autoritaire »⁴. En procédant de la sorte, la philosophe a donné au thème de l'autorité en politique aujourd'hui une profondeur philosophique impressionnante. Dans les développements qui suivent, je vais expliquer pourquoi en ressaisissant d'abord le sens des analyses d'Arendt, puis je tirerai certaines des conséquences qu'elles imposent sur le plan de la théorie politique en regard de la situation du monde d'aujourd'hui.

I

La thèse développée par Hannah Arendt dans le texte « Qu'est-ce que l'autorité ? » qui constitue lui-même un « essai de pensée politique » inséré dès la première édition de son ouvrage *La Crise de la culture*, passe pour fameuse⁵ ; pourtant, elle est rarement comprise, tant du fait de sa complexité propre que de par le fait que le titre de l'ouvrage fait sans doute écran à la saisie pleine et entière des propositions arendtiennes. Une telle situation est d'autant plus préjudiciable que cet essai condense pour ainsi dire toute la philosophie d'Arendt, et en particulier l'intégralité de ce qu'elle a à nous dire encore aujourd'hui sur les relations entre autorité et politique. Dans le développement suivant, je veux résumer ces dernières, afin d'en expliquer certains éléments importants pour poser le problème de l'autorité politique aujourd'hui.

L'autorité, débute la philosophe, « a disparu du monde moderne » (*authority has vanished from the modern world*), et il n'est même plus possible pour les hommes d'aujourd'hui de disposer d'une notion qui leur serait commune. Cette disparition est le résultat d'un long processus, qui, à l'époque contemporaine s'est exprimé sous la forme de la montée au pouvoir des partis politiques violemment hostiles au système parlementaire puis par l'émergence et l'affirmation du totalitarisme. D'ailleurs, c'est à l'occasion de l'examen de la nature de ce dernier qu'Arendt a d'abord signalé l'importance de ce thème : elle met en valeur dans son enquête politologique que la question de l'autorité constitue un élément majeur du problème recouvert par cette forme inouïe de domination. S'inspirant notamment des thèses de Franz Neumann et d'Ernst Fraenkel sur l'instabilité constitutive de l'Etat nazi, l'auteure explique en effet que, malgré les (fortes) apparences, le totalitarisme au pouvoir sous le nazisme et le bolchévisme n'a pas consacré l'autorité, mais qu'il l'a au contraire dissoute. En surdéterminant l'influence charismatique du chef suprême et en anéantissant tous les corps

⁴ Cf. à propos de la relation entre Arendt et l'Ecole de Francfort sur la question de l'autorité, GENEL Katia, *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique*, Paris, Payot, 2013, p. 199-220.

⁵ ARENDT Hannah, « What is Authority? », in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, 1968 (1ère édition de l'essai : 1959, 1^{ère} édition de l'ouvrage : 1961), Londres, Penguin Books, 2006 ; traduction M.-C. Brossollet et H. Pons, in ARENDT Hannah, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972. Nous citons cet ouvrage d'après l'édition sous la dir. de Ph. Raynaud, ARENDT Hannah, *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012.

intermédiaires traditionnels de l'Etat au profit du pouvoir d'un Parti profondément agité, il a en effet ruiné l'idée de hiérarchie sans laquelle il ne saurait y avoir d'autorité réelle. Autorité qui, signale Arendt, s'accommode d'ailleurs de la liberté, puisque celle-ci constitue même une de ses conditions de possibilité. Le lien apparaît tellement fort entre l'autorité et la liberté que le dispositif qui, au sein de l'Etat totalitaire, ruine la première, élimine en même temps « toute spontanéité humaine » :

Le principe du Chef n'établit pas plus une hiérarchie dans l'Etat totalitaire qu'il ne le fait dans le mouvement totalitaire ; l'autorité de haut en bas du corps politique n'est pas filtrée par toute une série de niveaux intermédiaires, comme c'est le cas dans les régimes autoritaires. La vraie raison est qu'il n'y a pas de hiérarchie sans autorité et que, malgré les nombreux malentendus au sujet de la « personnalité autoritaire », le principe de l'autorité est, pour l'essentiel, diamétralement opposé à celui de la domination totalitaire. Pour ne pas parler de son origine dans l'histoire romaine, l'autorité, sous quelque forme que ce soit, implique toujours une limitation de la liberté, mais jamais l'abolition de celle-ci. C'est cependant à cette abolition et même à l'élimination de toute spontanéité humaine [*at abolishing freedom, even at eliminating human spontaneity in general*] en général que tend la domination totalitaire, et non simplement à une restriction, si tyrannique qu'elle soit, de la liberté⁶.

Dans l'essai « Qu'est-ce que l'autorité ? », Arendt poursuit d'abord l'investigation débutée avec l'examen du totalitarisme, et on la voit, alors qu'elle critique les thèses du libéralisme et du conservatisme, compléter la caractérisation empirique de la forme de pouvoir totalitaire concomitante à la disparition de l'autorité, forme dont l'auteur veut démontrer qu'elle est inassignable à toutes celles connues jusqu'ici par l'histoire politique⁷. Cependant, la philosophe entend également établir un diagnostic sur la profondeur de la crise, profondeur qu'elle évalue tant dans son origine que dans ses conséquences. Profondeur dans l'origine : celle-ci est lointaine et pour ainsi dire originelle, puisque d'une certaine manière elle se confond avec l'affirmation du mode de vie moderne (XVIème-XVIIème siècles) ; profondeur dans les effets, du fait que la crise a notamment gagné, explique l'auteure, des sphères prépolitiques importantes telles que l'éducation, cette dernière apparaissant fondamentale car elle touche à la formation des hommes c'est-à-dire à la capacité qu'ils ont de subsister dans le temps en restant eux-mêmes, c'est-à-dire des hommes et non des êtres humainement dégradés.

Cependant, ce n'est pas l'autorité en général qui a disparu, mais une certaine forme d'autorité, une forme bien spécifique d'autorité qui a eu cours dans le monde occidental pendant une longue période. La crise qui affecte l'autorité concerne une forme de pouvoir qui ne repose ni sur la violence ni sur la persuasion. Elle a touché l'autorité après avoir sapé la

⁶ Cf. ARENDT Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, 1968 (1ère éd. 1951), Orlando, Harcourt, 1976, p. 404-405 ; traduction J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy révisée par H. Frappat in ARENDT Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, éd. sous la dir. de P. Bouretz, Paris, Gallimard, 2002, p. 739.

⁷ Cf. ARENDT, *Between Past and Future*, *op. cit.*, p. 96-100 ; *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 675-678 : Arendt recourt dans sa démonstration au raisonnement par l'image, en expliquant que si les régimes autoritaires et tyranniques peuvent l'un et l'autre, mutatis mutandis, être imagés par référence à une forme pyramidale, le régime totalitaire évoque la figure d'un oignon.

religion et la tradition, et de cette triade, l'autorité est restée longtemps l'élément le plus stable. A présent qu'elle est touchée, ce sont les choses politiques qui sont affectées par la transformation, c'est-à-dire un registre de l'expérience qui concerne tous les hommes et plus seulement quelques-uns d'entre eux. Mais évidemment, la manifestation la plus récente du phénomène ne saurait être indépendante de ses expressions plus anciennes : la crise de l'autorité sensible dans le domaine des affaires politiques renvoie à la remise en question des registres non politiques que sont la tradition et la religion. La crise politique qui a explosé à la fin de la modernité sous la forme de l'impérialisme (à savoir, la désagrégation de l'Etat-nation en Europe, qui s'exprime paradoxalement par la conquête coloniale au XIXème siècle), et dont l'époque contemporaine est le théâtre (par l'émergence et l'affirmation des régimes totalitaires au début du XXème), représente donc une transformation qui n'est pas nouvelle, mais ancienne. Elle a révélé de manière très dramatique la transformation, et permet d'en prendre conscience. Cependant cette transformation, dans ses origines, se confond avec l'émergence du mode de penser scientifique au XVIIème siècle, c'est-à-dire avec l'essor de la révolution copernicienne et galiléenne, dont l'expression se fait sentir dans les œuvres épistémologiques de Descartes (mise en avant du doute rationnel dans le processus de la science, rejetant l'insertion de l'homme dans le monde sensible) et politiques de Hobbes (mise au premier plan de l'intérêt calculé, niant l'importance de l'empathie et de la solidarité humaines). L'œuvre d'Arendt qui embrasse l'ensemble de la culture ancienne et moderne nous suggère qu'il a fallu trois siècles et la totalité de l'histoire intellectuelle et politique occidentale pour que l'on puisse prendre pleinement conscience d'un phénomène impliqué par les conditions mêmes de la modernité. Il désormais accessible à chacun, avec la crise récente de l'autorité, que « l'aliénation du monde » (*world-alienation*) typique du mode de penser moderne s'est dramatiquement étendue à la vie politique des hommes⁸.

Or, si une telle prise de conscience apparaît impérative, c'est que dans cette crise se joue quelque chose qui affecte le rapport profond de l'homme au monde : ce que la crise de l'autorité traduit politiquement, c'est une remise en question générale de la situation existentielle de l'humain, remise en question dont il faut aller jusqu'à reconnaître combien elle attaque la structure ontologique du monde :

L'autorité reposait sur une fondation dans le passé qui lui tenait lieu de constante pierre angulaire, donnait au monde la permanence et le caractère durable dont les êtres humains ont besoin précisément parce qu'ils sont mortels – les êtres les plus fragiles et les plus futiles que l'on connaisse. Sa perte équivaut à la perte des assises du monde [*the loss of the groundwork of the world*], qui, en effet, depuis lors, a commencé à se déplacer, de changer et de se transformer avec une rapidité sans cesse croissante en passant d'une forme à une autre, comme si nous vivions et luttions avec un univers protéen [*with a Protean universe*] où n'importe quoi peut à tout moment se transformer en quasiment n'importe quoi.⁹

⁸ ARENDT, *Between past and future*, op. cit., p. 53-54 ; *La Crise de la Culture*, op. cit., p. 637-638.

⁹ *Ibidem*, p. 95 ; p. 674.

La disparition de l'autorité en politique et son amoindrissement dans le domaine éducatif, ces deux signes « populaires » d'une transformation contemporaine mais engagée depuis longtemps, correspondent donc à l'amplification de l'instabilité dans l'assiette qui, autrefois, maintenait l'homme en équilibre dans le monde. Mais plus encore, elles traduisent désormais, sur le plan manifeste du monde le plus quotidien des hommes, une perte de densité de la réalité des choses. La perte des assises du monde se traduit dans les faits par une accélération de la mutabilité qui affecte toutes les choses produites par l'homme, les dispositifs, les artefacts et les relations humaines. Privé de la référence à l'autorité, le réel dans lequel évoluent les hommes est devenu plus inconsistant ; et l'on pourrait dire qu'il est sans cesse inquiété par le possible. Or, si l'action corrosive du possible sur le réel représente quelque chose de très alarmant, et Arendt attire notre attention sur ce point en reprenant dans le troisième tome des *Origines du totalitarisme* les mots de David Rousset dans *Les Jours de notre mort*, c'est parce c'était le propre du camp de concentration d'affirmer le principe – proprement inhumain – selon lequel tout doit à tout moment être possible : « Les hommes normaux ne savent pas que tout est possible »¹⁰. Dans tous les cas, ici et là, c'est le statut même de l'humanité qui est engagé : la disparition du monde stable de l'autorité d'autrefois, dans le monde démocratique moderne aussi bien que l'expérimentation totalitaire concernent les limites humaines fondamentales, la mortalité et la finitude constitutives des hommes. Ce qui, selon Arendt, se joue donc dans la perte de l'autorité, c'est le statut même de la condition humaine dans l'époque contemporaine. Le fait de devoir évoluer dans un « univers protéen » met gravement en péril la mémoire des humains toujours soumis au temps, qui est facteur d'oubli, c'est-à-dire leur identité non moins que leur nature spéciale. Ce que révèle la récente prise de conscience de la fin de l'autorité, c'est le péril devant lequel les hommes se trouvent à présent de ne plus savoir ni qui ils sont, ni ce qu'ils sont.

La confusion entre l'autoritarisme et le totalitarisme est courante, et elle est commune, explique Arendt, à des courants intellectuels qui poursuivent des buts variés voire contradictoires, tels que le libéralisme, le conservatisme et le fonctionnalisme typique des sciences sociales. Mais elle est grave, car elle interdit de saisir en quoi les régimes prétendument autoritaires de l'époque contemporaine ont eux-mêmes perdu de vue ce qu'était l'autorité au sens classique du terme ; et pire encore, elle rend aveugle à ce qui caractérisait en propre cette notion, et la rendait inassignable aussi bien à la violence qu'à la privation de la liberté. Ayant littéralement déconstruit les discours modernes (libéralisme, conservatisme) et contemporains (fonctionnalisme des sciences sociales), Arendt entreprend d'évoquer le monde et le régime public et politique qui correspondait au concept d'autorité.

Ce qui a disparu avec la fin de la référence à l'autorité, c'est une partie de notre héritage ancien : c'est en effet dans la culture politique propre à Rome que cette référence s'est construite (les Grecs, en dépit des efforts de Platon, ne l'ont pas conçue). Que contenait cet héritage ? Il révélait la capacité de l'*auctoritas* à « augmenter » celui qui en est investi, selon l'étymologie privilégiée par Arendt (*augere*). « L'augmentation » due à l'autorité traduit un surcroît : en termes de légitimité et par conséquent en termes d'influence dans les affaires

¹⁰ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 436 ; *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 781.

humaines, bien entendu, mais également en regard de ce qui est vénérable, car l'autorité romaine n'est jamais indépendante du poids du passé sur le présent : « 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 [*in the actual life of the city*] que le pouvoir et la force des vivants »¹¹. Le lien entre autorité et tradition est si manifeste que la crise contemporaine de l'autorité peut être comprise comme *celle de la valeur politique* de la tradition. Et cela vient du fait que, selon le modèle romain, le leader, lorsqu'il agit, ou l'institution, lorsqu'on se réfère à elle pour légitimer une décision, bénéficient toujours, au moment même où leur autorité s'impose, d'un appui considérable, à savoir celui de la totalité du passé dans le présent. Tel est le sens de la formule employée par Arendt « *in the actual life of the city* » : si, dans le schéma romain, l'actualité politique est très différente de ce que nous entendons aujourd'hui par cette expression, c'est que dans qui se produit avec autorité se manifeste toujours la présence des Anciens parmi les vivants. L'autorité, lorsqu'elle se manifeste, révèle en quelque sorte *la présence éternelle du patrimoine dans l'actualité* ; ainsi, le titulaire de l'autorité engage, par ses actes, le poids du passé, et sa position se trouve sans cesse réassurée par la tradition, tandis que celle-ci, de son côté, est vivifiée par ses actes. On saisit également qu'à vouloir la défier, on se heurte à l'extraordinaire puissance de l'immatériel. Elle est considérée comme sacrée dans l'exacte mesure, où, pour une espèce vouée par sa condition à l'éphémère et soumise au risque permanent de l'oubli, elle ouvre la possibilité d'une durée presque inespérée.

II

Selon le diagnostic d'Hannah Arendt, la fin de l'autorité au sens classique du terme attaque l'humain à la racine de sa finitude : elle traduit une crise grave parce que ce qui est en jeu, c'est la mortalité des humains. Depuis que l'autorité a disparu – ou plus exactement depuis que le grand nombre des hommes l'a compris du fait que cette disparition a été rendue manifeste sur le plan qui les concerne tous, le plan politique – l'espèce humaine est en péril. Dans la dynamique de l'Occident, cette dernière avait réussi à s'assumer anti-traditionnaliste, elle avait même pu se déclarer athée, mais elle ne peut supporter d'être débarrassée du troisième élément fondamental de la culture romaine. Comme désormais elle a pris conscience que rien ne la soutient plus dans son assise, elle commence à éprouver dans des conditions typiquement démocratiques les effets de la terrible « désolation » (*Loneliness*) que les camps de concentration avaient expérimenté dans les conditions totalitaires d'existence : inquiétude permanente, repli épouvantablement isolé sur soi, fusion des individus dans une masse empli d'effroi, régression de la particularité humaine à une indistinction d'espèce animale, soumission à l'absurde inhumanité d'une raison purement technicienne¹². C'est que,

¹¹ ARENDT, *Between Past and Future*, op. cit., p. 122 ; *La Crise de la culture*, op. cit., p. 699.

¹² ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, op. cit., p. 474-475 ; *Les Origines du totalitarisme*, op. cit., p. 832-834. Cf. MENISSIER Thierry, « L'animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt », in GUICHET Jean-Luc, (dir.), *Usages politiques de l'animalité*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 223-252.

selon Arendt, sans autorité, rien d'humain ne saurait durer ni même s'identifier comme humain.

A cet égard, la sphère politique des démocraties d'aujourd'hui semble nécessairement vouée à se trouver en situation de grave faillite vis-à-vis de la demande qui lui est faite d'incarner une forme d'autorité, et de fournir non plus des décisions formelles et des normes juridiques, mais des contenus éthiques. Peut-être même contribue-t-elle à entretenir la déception : car, dans la dynamique typique de la contestation démocratique et de la recherche de la légitimation, elle renouvelle sans fin les arguments visant la justification. Les agendas politiques paraissent irrésistiblement soumis à une vaine agitation, et la vie même des institutions semblent contaminée par une forme aiguë de vacuité. La frénésie de notre temps à attendre du progrès technologique des raisons de croire dans la valeur du monde amplifie évidemment, bien que la puissance publique n'en soit pas responsable, une telle impression générale. Or si le défaut d'autorité des instances publiques est extrêmement difficile à vivre, c'est qu'avec une subtile cruauté, il nous rappelle sans cesse l'inconsistance de notre monde. Cette inconsistance, persistante et structurelle, si l'on peut dire, paraît vouer tout geste politique moderne à une forme de plus en plus évidente d'impuissance, jusqu'à la nausée et à l'exaspération.

Cependant, ainsi que l'a remarqué Paul Ricoeur, si le modèle romain de l'autorité a disparu, les raisons profondes qui le justifiaient n'ont pour leur part nullement été modifiées : pour Arendt, explique-t-il, « il est toujours besoin d'un facteur de légitimation qui soit en même temps un facteur de durabilité »¹³. Il est par conséquent impossible de s'accommoder de l'absence de dispositifs ou de dispositions humaines permettant la légitimation et la durée. Pour quelle raison ? Parce qu'une humanité qui serait coupée de tout moyen d'être « augmentée » ne pourrait vivre dans des conditions qui lui conviennent ; selon cette représentation anthropologique, l'homme appartient à une espèce qui a besoin de disposer au-dessus d'elle d'un principe capable de dynamiser son existence. En dépit des considérables différences culturelles et politiques qui la séparent de cet auteur, Arendt adhère à une conception de l'humain comparable à celle qui sous-tend les analyses développées par Alexis de Tocqueville dans *De la Démocratie en Amérique*. Ainsi qu'on peut le lire dans la phrase placée en exergue de ce développement, selon ce dernier le problème posé par le grand mouvement de démocratisation en Europe revient à ceci que, suite à la vague générale d'égalisation des conditions qui a submergé et détruit les sociétés féodales, la place sociale de chacun n'est plus aisément identifiable ; or sur le plan moral, qui constitue à la fois l'esprit des lois et le ciment des usages sociaux, aucun ethos de référence comparable à l'honneur monarchique et à la vertu républicaine n'est capable de suppléer le défaut de ces derniers. Selon Tocqueville l'ethos dominant la démocratie est l'envie, affect certes dynamique, mais peu élevant d'un point de vue moral et surtout incapable de fournir à l'homme des moyens de se constituer comme force de résistance contre les nouveaux pouvoirs qui mettent en péril

¹³ RICOEUR Paul, « Pouvoir et violence », in *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, 1989, Paris, Payot, 1996, p. 175.

sans liberté¹⁴. L'aristocrate normand témoin des soubresauts de la Révolution française partage avec la philosophe allemande exilée aux USA pour fuir le nazisme la même inquiétude à l'égard d'une humanité qui ne serait plus capable, en adoptant un point de vue élevée, de disposer d'un référent critique lui permettant de s'émanciper. L'autorité classique fournissait aux Romains de solides racines, stimulant leurs vertus civiques ; quel

Par conséquent, comment compenser aujourd'hui le défaut de ce qui, dans la culture romaine, assurait à l'humain, en tant qu'espèce et réalité éthique, sa pérennité ? La philosophe elle-même nous met sur la voie, puisque Arendt écrit que la perte de la permanence et de la solidité du monde, corrélatives de la crise du modèle romain de l'autorité, n'entraîne pas nécessairement « la perte de la capacité humaine à construire, préserver et prendre à cœur un monde [*the human capacity for building, preserving and caring for a world*] qui puisse nous survivre et demeurer un lieu vivable pour ceux qui viennent après nous »¹⁵. Il s'avère donc nécessaire de ne pas limiter la pensée arendtienne à un diagnostic porté sur la perte de passé ; dans le passage cité, elle suggère qu'un genre d'action est possible (bâtir, préserver, prendre soin) qui permet de redonner à l'homme un lieu digne de sa condition. Le geste de la philosophe n'est ni nostalgique ni réactionnaire, et d'une certaine manière tient à la nature même de l'autorité classique. Arendt en effet met également l'accent sur la dimension de la *fondation*, non moins nécessaire, pour assurer l'*auctoritas*, que la tradition : « l'autorité reposait sur une fondation dans le passé qui lui tenait lieu de constante pierre angulaire [*a foundation in the past as its unshaken cornerstone*] »¹⁶. Et avec le rappel de l'importance de la fondation, c'est l'ordre politique qui se voit réexaminé et comme réinvesti de sens pour notre temps. Car si à la fondation « dans le passé » correspond un type d'action similaire dans le présent, qu'est-ce qu'une fondation « dans le présent », c'est-à-dire capable de se positionner autrement vis-à-vis de la tradition ? Arendt répond à cette question dans le dernier moment de son essai, en se tournant vers les révolutions modernes :

Il existe dans notre histoire politique un type d'événement pour lequel la notion de fondation est décisive, et il y a dans notre histoire de la pensée un penseur politique dans l'œuvre duquel le concept de fondation est central, sinon suprême. Ces événements sont les révolutions de l'époque moderne, et ce penseur est Machiavel, qui apparut au seuil de cette époque et, bien qu'il n'employât jamais le mot, fut le premier à se représenter une révolution.¹⁷

Ainsi qu'on le voit effectivement dans ses *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531), Machiavel avait affirmé qu'il se jouait dans le geste de fondation que Romulus puis Numa Pompilius avaient tenté pour Rome, quelque chose d'extrêmement important à méditer et peut-être à rejouer pour l'époque de tumultes dont il était contemporain, mais également pour toute la modernité. Dans la théorie machiavélienne, la fondation est l'acte par lequel un peuple devient politique, c'est-à-dire se montre capable d'introduire dans l'histoire,

¹⁴ Cf. TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, op. cit., I, chap. V, p. 197-198 et 218 ; et chap. IX, p. 292.

¹⁵ ARENDT, *Between Past and Future*, op. cit., p. 95 ; *La Crise de la culture*, op. cit., p. 674.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 136 ; p. 713.

malgré les vicissitudes de cette dernière, une causalité agissante lui faisant espérer d'être maître de son destin. Tandis que la rupture entre le passé et le présent semble consommée, si l'on ne peut plus remonter aux origines, reste la capacité à se renouveler régulièrement sur le plan des institutions et des décisions, comme une manière de réinventer malgré tout sa propre fondation, tel est le sens machiavélien du « renouvellement »¹⁸.

En réalité, le problème ne fait que se déplacer : qu'est-ce qu'une fondation moderne, c'est-à-dire coupée de la tradition et de la religion ? En quoi le politique peut-il faire autorité *tout seul* ? Arendt nous invite à penser comment Machiavel, Robespierre et enfin Lénine ont, chacun à leur époque, tenté de promouvoir le renouveau de la fondation politique en s'inspirant du modèle romain. Les deux derniers déployèrent des efforts considérables, mais leurs résultats furent mitigés par le fait que les moyens violents qu'ils employèrent, ainsi que la manière dont ils les employèrent, trahissaient une insuffisance fondamentale du politique dans la modernité : « ils comprenaient l'acte de la fondation entièrement à l'image de la fabrication [*in the image of making*] »¹⁹, c'est-à-dire qu'ils voulurent *façonner* le monde en le contraignant à entrer de force dans une forme entièrement nouvelle. La seule révolution qui ait véritablement réussi est celle des Pères fondateurs américains, car elle parvint pour des raisons en partie inexplicables à instaurer une véritable liberté publique²⁰. Dans tous les cas, le politique se trouve dans la modernité, désarrimé de l'autorité, ou, dit autrement : il n'y a pas d'autorité politique moderne. Les derniers mots de l'essai « Qu'est-ce que l'autorité ? » sont sur ce point particulièrement éloquents : « car vivre dans un domaine politique sans l'autorité [...] veut dire se trouver à nouveau confronté [...] aux problèmes élémentaires du vivre-ensemble des hommes »²¹. Ces problèmes sont désormais sans cesse rappelés et apparaissent insolubles. En d'autres termes, désormais, la politique ne peut rien solutionner car elle fait elle-même fondamentalement problème. Si bien que les hommes de l'époque qui succède au totalitarisme se trouvent face à la nécessité d'assumer la disjonction entre l'autorité et la politique : c'est même là un des faits incontournables de la condition de l'homme contemporain.

Si on ne peut nier la perte de l'autorité, peut-on transformer ce fait incontournable en quelque chose de fondateur ? Est-on condamné à subir l'inconsistance du réel ? Et alors faut-il s'abandonner au scepticisme ou, pire, au nihilisme ? Si tel est le cas, quelle signification revêt le primat arendtien de la politique, dont l'envers est l'hostilité régulièrement affichée par l'auteure à l'égard des doctrines visant à désamorcer l'agir politique, d'où qu'elles viennent

¹⁸ Cf. par exemple MACHIAVEL Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre III, chapitre 1, édition de Ch. Bec, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 370-373. Sur l'œuvre machiavélienne comme création originale à partir d'une intuition de la rupture des temps, cf. Thierry Ménissier, *Machiavel, la politique et l'histoire. Enjeux philosophiques*, Paris, PUF, 2001.

¹⁹ *Ibid.*, p. 139 ; p. 715.

²⁰ Cf. ARENDT Hannah, *De la Révolution* (1963), trad. M. Berrane et J.-F. Hel-Guedj, in ARENDT, *L'humaine condition*, *op. cit.*, particulièrement le chapitre IV : « Fondation I : *constitutio libertatis* », p. 450-489.

²¹ ARENDT, *Between Past and Future*, *op. cit.*, p. 141 ; *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 717.

(libéralisme ou marxisme) ? Nous voulons pour conclure examiner ces questions, et retrouver le sens d'une œuvre qui, en exerçant la pensée philosophique tout en acceptant la perte définitive de l'autorité, a donné un sens original à l'agir politique.

Le pénible constat de la perte définitive de l'assise que la tradition offrait au monde, s'il n'invite pas au désespoir, requiert tout de même le courage de penser, si tant est que la crise permet précisément de se poser à nouveaux frais les questions en écartant les préjugés sur lesquels on se fondait jusqu'alors²². La visée générale de l'œuvre arendtienne est de réconcilier l'homme avec son histoire, par le biais de la réactivation de sa capacité d'avoir un monde, c'est-à-dire d'évoluer dans un contexte réfléchi et qui fait sens pour la condition humaine. Dans une telle tâche, deux secteurs apparaissent stratégiques et sont successivement appréhendés dans *La Crise de la culture* : celui de l'éducation (essai n° 5 : « *The Crisis in Education* ») et celui de la culture (essai n°6 : « *The Crisis in Culture : Its Social and Its Political Significance* »), d'ailleurs liés l'un à l'autre de manière organique comme le sont la forme et le fond. Aussi Arendt s'attache-t-elle d'une part à penser l'ethos du pédagogue, et de l'autre à examiner ce qui fait la valeur des contenus culturels les plus dignes d'être appréciés par le public. D'un côté, il s'agit de doter le jugement des critères lui permettant de ne pas se soumettre purement et simplement aux faits, mais de pouvoir les juger, de l'autre de discerner quelles nourritures intellectuelles et artistiques favorisent la création du goût. Ici l'autorité du pédagogue, là celle des œuvres dignes d'intérêt. Si elle perdue pour la sphère publique, l'autorité se voit donc en quelque sorte réinstallée par l'auteure dans le double registre pédagogique et culturel.

Ainsi peut-on dire que l'œuvre arendtienne s'avère fondamentalement politique en dépit de la perte de la référence publique à l'autorité, et cela parce qu'elle s'inscrit dans la perspective de la reconstitution du jugement de goût, à la manière d'un kantisme contemporain qui concentrerait la question pratique dans l'aire de la faculté de juger. Comme il ne peut plus y avoir d'idéologie d'ensemble capable de nous rassurer tous, il convient, autant que faire se peut, de refonder l'autonomie de chacun. Faire de *l'exercice politique de la pensée* le moyen d'éveiller la conscience humaine sur ce qui est digne ou indigne de vivre, telle est la position adoptée par une œuvre dont la valeur est celle de l'interpellation éthique dans un monde où les références normatives sont toutes discutées et discutables, où la mutabilité semble générale notamment sous l'effet de la dynamique du renouvellement technologique.

De la sorte s'éclaire également un autre aspect, à savoir le positionnement de l'œuvre arendtienne vis-à-vis de l'actualité, et ce qu'on a pu identifier comme le « journalisme philosophique » d'Hannah Arendt : puisque, dans la société démocratique, l'absence d'inquiétude intellectuelle et le conformisme moral constituent des facteurs d'endormissement

²² Cf. *Ibidem*, p. 171 ; p. 744 : « Une crise nous force à revenir aux questions elles-mêmes et requiert de nous des réponses, nouvelles ou anciennes, mais en tout cas des jugements directs. Une crise ne devient catastrophique que si nous y répondons par des idées toutes faites, c'est-à-dire par des préjugés. Non seulement une telle attitude rend la crise plus aiguë mais encore elle nous fait passer à côté de cette expérience de la réalité et de cette occasion de réfléchir qu'elle fournit ».

de la conscience éthique, il importe de recourir au même principe de publicité grâce auquel les écrivains des Lumières avaient, au XVIII^{ème} siècle, entrepris de la stimuler. La philosophe porte à l'attention de l'opinion publique les questions moralement dérangeantes sans la considération desquelles l'indifférence à autrui progresserait dangereusement et la liberté démocratique serait vaine. Les révoltes étudiantes à partir de 1966 aux Etats-Unis puis dans toute l'Europe, les exactions de la politique colonialiste des pays développés, les transformations du stalinisme dans le contexte de la Guerre Froide, le combat des Noirs américains en faveur des droits civiques : autant d'événements insignes (i.e. non insignifiants) à travers lesquels s'exprime la violence sociale de son époque. Pour Arendt, l'effort de vérité typiquement philosophique consiste à *régler le regard afin d'adopter un juste point de vue* sur ce qu'ils signifient pour la condition humaine. Quitte à paraître aux yeux de ses contemporains aussi étrange que l'était Socrate, le promoteur de l'ironie philosophique, dont Platon mit en exergue l'*atopia*, à savoir l'irréductible bizarrerie²³. Contre les accommodements des pouvoirs en place et à l'encontre de tous les conformismes, la philosophe a régulièrement pris le risque de porter le fer dans les contradictions qu'elle découvre dans les plus belles constructions idéologiques, seraient-elles émises par son propre camp idéologique. Voici quelques exemples à travers lesquels s'est exprimée la mordante ironie arendtienne : les mensonges du Pentagone à propos des réalités de la guerre au Viêt-Nam constituent un déni de démocratie que les USA, compte tenu de leur tradition de liberté publique, ne peuvent accepter²⁴ ; le procès d'Eichmann à Jérusalem ne peut exonérer les leaders des Juifs d'Europe de leurs responsabilités dans les massacres de masse commis par le nazisme²⁵ ; enfin, la lutte en faveur de la « déségrégation » n'autorise nullement toutes les formes d'action²⁶.

En d'autres termes, tandis que l'autorité a déserté la sphère publique, l'exigence philosophique recommande que l'on investisse intellectuellement et pratiquement les discordances du réel dans le but de réveiller les consciences. La tradition nous faisant définitivement défaut, il ne nous reste pas d'autre choix que d'aller à la rencontre de l'événement – contre le goût amer du nihilisme ou la montée du désespoir, Arendt propose en quelque sorte la version pratique de l'éternel retour nietzschéen. Seuls les êtres qui s'exposent à un engagement de ce genre sont en mesure de ne plus être « privés de monde » ; eux seuls savent en effet « être du monde » au sens plein et entier.

²³ Cf. PLATON, *Le Banquet*, 215 a, et *Théétète*, 149 a.

²⁴ Cf. ARENDT Hannah, « Du mensonge en politique. Réflexions sur les documents du Pentagone », in *Du Mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine* (éd. originale 1972), trad. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 7-51.

²⁵ Cf. ARENDT Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1963), trad. A. Guérin et M.-I. Brudny-de Launay, Paris, Gallimard, 2002.

²⁶ Cf. ARENDT Hannah, « Réflexions sur Little Rock » (1959), in ARENDT Hannah, *Penser l'événement*, trad. C. Habib, Paris, Belin, 1989, p. 233-248.