

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES ET
ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHES ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

THE UNIVERSITY OF YAOUNDÉ I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY



**POUVOIR POLITIQUE ET ÉTHIQUE DE LA
GOUVERNANCE EN AFRIQUE. RÉFLEXIONS A PARTIR
DE QU'EST-CE QUE LA POLITIQUE ? DE HANNAH
ARENDT**

*Mémoire vue de de Master en Philosophie soutenu publiquement le 11 octobre
2024.*

Spécialité : ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE POLITIQUE

Par

M. Stéphane Arsène NNA

Licencié en Philosophie

Matricule :

19W019

Jury :

Qualité	Noms et prénoms	Grade
<u>Président</u> :	OWONO ZAMBO Nathanaël Noël	(MC)
<u>Rapporteur</u> :	FOUMANE FOUMANE Delamour Josué	(CC)
<u>Membre</u> :	EKASSI Amélie Aristelle	(CC)



Octobre 2024

SOMMAIRE

DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT	v
PREMIÈRE PARTIE :LA QUESTION DE LA GOUVERNANCE POLITIQUE DANS LES STRUCTURATIONS SOCIALES ANTIQUES ET MODERNES	8
CHAPITRE I : L’IDEAL SOCIAL PLATONICIEN.....	10
CHAPITRE II :L’IDEAL MEDIEVAL DU POUVOIR POLITIQUE	19
CHAPITRE III :LE TOTALITARISME ET L’AUTOCRATIE POLITIQUE DE MARX ET HEGEL	34
PARTIE II :LA REFONDATION AXIOLOGIQUE DU POUVOIR POLITIQUE CHEZ HANNAH ARENDT	46
CHAPITRE IV :LES APORIES DU POUVOIR POLITIQUE	48
CHAPITRE V :RENAISSANCE ET GERMES DU LIBÉRALISME POLITIQUE.....	65
CHAPITRE VI:L’ANTITOTALITARISME : LA SOLUTION ARENDTIENNE	79
TROISIÈME PARTIE :LES PROBLÈMES DE PERTINENCE ET LES ENJEUX DE LA CONCEPTION ARENDTIENNE DU POUVOIR POLITIQUE	94
CHAPITRE VII :LES PROBLÈMES DE PERTINENCE DE LA CONCEPTION ARENDTIENNE DU POUVOIR POLITIQUE	96
CHAPITRE VIII :LES MÉRITES DE LA PENSÉE DE HANNAH ARENDT	106
CHAPITRE IX:LA PENSÉE D’HANNAH ARENDT ET L’AFRIQUE ACTUELLE	120
CONCLUSION GÉNÉRALE	131
BIBLIOGRAPHIE.....	136
TABLE DE MATIÈRE.....	143

A

La famille Minla'a,

A toi Maman,

REMERCIEMENTS

Aucune œuvre humaine ne peut se féliciter d'avoir le mérite d'être le fruit d'un travail purement individuel. Car à proprement parler, précisément dans le domaine de la recherche, on a toujours besoin d'une main différente, d'un souffle nouveau ou d'un regard salvateur. À cet effet, nous devons ce travail à un grand nombre de personnes qui nous ont toujours montré leur intérêt, de manière significative, intemporelle et inconditionnelle.

Tout d'abord, nous remercions Monsieur Josué Delamour FOUMANE FOUMANE, notre directeur de mémoire qui, en dépit de ses multiples occupations, a pris soin de nous suivre et de nous guider tout au long de cette activité scientifique. Qu'il trouve en ces mots l'expression de notre profonde reconnaissance pour sa disponibilité, sa rigueur, son humilité et sa grande magnanimité.

Par ailleurs, nous tenons à remercier tous les enseignants du Département de Philosophie de la FALSH de l'Université de Yaoundé I pour la solide formation que nous avons reçue.

Nos remerciements particuliers vont à l'endroit de l'Abbé Charles Siméon NTONGA BIAKOLO qui, par sa gentillesse et son envie de voir émerger notre esprit scientifique, est toujours resté attentif à toutes nos préoccupations, et nous a toujours motivé dans notre parcours académique.

Nos remerciements vont également à l'endroit de Jacqueline Marie NGUINI NTONGA qui nous a toujours, de tout cœur, durant notre parcours académique, procuré des conseils et des encouragements utiles.

De profonds remerciements sont adressés, au couple Paul Christian ELLA NLEM pour leur soutien, et à madame Marie NOMO ZANGA, Gisèle BELLA MBALLA, Hervé AMENGUELE NYIMI, Vanessa DONGHO TEGOGUE, qui nous ont longtemps soutenu moralement, psychologiquement et financièrement tout au long notre parcours académique.

Enfin nos remerciements vont à l'endroit de tous nos ami(e)s et camarades qui nous ont été utiles à travers des échanges parfois contradictoires, mais nécessaires dans le recadrage de nos opinions. Nous n'oublions pas tous ceux qui ne sont pas nommés ici, qui, de prêt ou de loin, nous ont soutenu d'une manière ou d'une autre.

RÉSUMÉ

La politique en Afrique aujourd'hui souffre d'un malaise profond, car depuis la colonisation jusqu'à nos jours, cette politique n'est pas conduite de manière à satisfaire un plus grand nombre, comme l'a si bien souhaité Aristote. Avant l'avènement de la démocratie moderne, l'Afrique postcoloniale est gouvernée par les régimes tyranniques jusqu'à l'avènement de la démocratie. À l'avènement de cette démocratie, les africains ont pensé se libérer des régimes autoritaires qui ont brillé par leur violence et par leurs délicieux crimes économiques, empêchant tout développement du continent. L'importance qu'Hannah Arendt a accordée à la liberté l'a amenée à distinguer catégoriquement le pouvoir de toute forme de domination et de violence. L'influence du nazisme en Allemagne au XX^e siècle, l'extermination du peuple juif et la prédominance des régimes totalitaires et bien d'autres ont conduit notre auteure à dénoncer les affres du système totalitaire et de l'antisémitisme qui étaient un moyen de déshumanisation. Ainsi, Hannah Arendt a développé une conception politique commune des humains sans laquelle la liberté et le pouvoir ne peuvent exister. Tel fut le constat qui nous a amené à opter pour le thème « pouvoir politique et éthique de la gouvernance en Afrique. Réflexions à partir de *Qu'est-ce que la politique ?* de Hannah Arendt ». Pour répondre à cette préoccupation, nous sommes remontés dans l'Antiquité grecque pour ressortir la structuration de la question de la gouvernance politique dans les structurations sociales Antiques et moderne. Cela nous a permis de cerner les fondements philosophiques de la conception arendtienne de la gouvernance politique, laquelle se fonde sur la démocratie participative, l'opposition farouche à l'endroit de l'aliénation et du totalitarisme politique, sans oublier l'amélioration de la condition humaine. Le but du présent travail est d'apporter de vue, une dose éthique dans le système de gouvernance et de mieux comprendre la vision d'Arendt sur le rôle de l'action et de la pluralité dans la sphère politique. En clair, la conception arendtienne de la politique présente la liberté comme étant la fin ultime de la politique. Nous pensons que cette conception pourrait constituer une lanterne pour redorer le blason de la démocratie en Afrique en ce sens qu'elle promeut la liberté qui est un principe essentiel de la démocratie ; car la démocratie est le règne de la plus grande liberté.

Mot clés : Éthique de la gouvernance, pouvoir politique, politique, totalitarisme, liberté.

ABSTRACT

African politics today suffers from a deep malaise; this is mainly due to bad governance, the persistence of clan powers and subservience to systems still marked by colonization. Since colonization till today, this policy has not been conducted in a way that satisfies the greatest number of people, as Aristotle so rightly wished. Before independence, Africa was governed by tyrannical regimes until the advent of democracy. With the advent of democracy, Africans thought they were freeing themselves from the authoritarian regimes that shone through their violence and their delicious economic crimes, hindering all development on the continent. Hannah Arendt's emphasis on freedom led her to categorically distinguish power from all forms of domination and violence. The influence of Nazism in Germany in the twentieth century, the extermination of the Jewish people and the prevalence of totalitarian regimes and many others led our author to denounce the horrors of the totalitarian system and anti-Semitism as a means of dehumanization. Hannah Arendt thus developed a common political conception of human beings, without which freedom and power cannot exist. This was the observation that led us to choose the theme *"political power and the ethics of governance in Africa. Reflections from Hannah Arendt's What is Politics?"* In order to answer this preoccupation, we went back to Greek antiquity to highlight the structuring of the question of political governance in ancient and modern social structures. Subsequently, we will highlight the project to refund political governance as conceived by Hannah Arendt. Finally, to critically analysis the epistemological fruitfulness of Arendt's critique of political governance. The aim of this work is to bring an ethical dose to the system of governance and to better understand Arendt's vision of the role of action and plurality in the political sphere. Put simply, Arendt's conception of politics presents freedom as the ultimate end of politics. We think that this conception could be a lantern to restore the image of democracy in Africa, in that it promotes freedom, which is an essential principle of democracy, because democracy is the reign of greatest freedom.

Key words: ethic of governance, political power, politics, power, totalitarianism and freedom.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La réflexion sur le pouvoir est au centre de la philosophie politique. Depuis Platon, on se demande comment et à quelles conditions un ou plusieurs hommes peuvent gouverner toute une cité. Du procès de Socrate à l'affaire Dreyfus et aux purges staliniennes ; des tueries de César de Borgia au camp de concentration Hitlérien, le scandale de l'abus de pouvoir renouvelle l'interrogation sur ce qui pousse tant d'hommes à risquer leur vie pour conquérir le pouvoir et l'exercer. Si l'on en croit Alain, les hommes libres « *savent bien que tout pouvoir abuse et abusera* »¹. Et pourtant même si l'on rêve parfois, on ne conçoit pas de société humaine sans pouvoir.

Ainsi, depuis l'Antiquité helléniste, l'un des discours les plus incontestables porte sur la thématique de la bonne gouvernance qui n'est pas passée inaperçue aux yeux de Platon. Dans ses écrits, ce problème est posé. C'est dire que cette tribulation (aléa) demeure une préoccupation sempiternelle. Tout le monde en parle, et il perdure. Au regard de la Trans-historicité sociale humaine, la mal gouvernance est une crise qui masque un malaise, sinon un problème profond. Renforcé par la plupart des États du monde en Afrique particulièrement, la bonne gouvernance doit être la locomotive de la bonne marche de la vie en société. Ainsi, elle est pour le politique le baromètre de toute démocratie contemporaine. Toutefois, si la bonne gouvernance reste scandée (martelée, accentuée) par les États jusqu'à nos jours, c'est dire que loin de faire l'unanimité, elle connaît les apories dont la plus en vogue est la corruption consubstantiellement liée aux discours haineux à caractère tribaliste. Laconiquement, la mal gouvernance des États est tributaire de la corruption. Voilà pourquoi on peut lire dans les pages de *corruption et gouvernance* : « *Un État corrompu est un cadre institutionnel vermoulu et charançonné par une vermine boulimique. L'action prédatrice de cette vermine vide l'Etat de substance économique et condamne à l'échec tout projet de société viable* ».²

Cette conception utilitariste de la vie laisse penser avec Platon que chaque être humain a en lui une espèce de désir terrible, sauvage, sans frein, qu'on trouve même dans le petit nombre de gens qui paraissent tout à fait réglés. Cette attitude qui vide l'Etat de sa substance et sape l'idéal d'une logique administrative d'intérêt général semble être la clé de voute des replis identitaires et sociales partout en Afrique. À cet effet, face au capitalisme, Karl Marx a diagnostiqué et posé pertinemment parmi ses impasses, les problèmes d'inégalité sociale, des injustices, du mauvais partage des biens, de l'exploitation abusive des travailleurs. Il est aussi prononcé sur la concentration des capitaux, sur le respect de la personne humaine, de

¹ Alain CHARTRIER, « Propos de Politique », Livre XVII, 2^e édition, Paris, Rieder, 1934, p. 348.

² Lucien AYISSI, *Corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 145-146.

l'inévitable déchirure du corps social par la lutte des classes, pour ne citer que ceux-là. Il proposa comme alternative, le communisme, qui a l'avantage de privilégier la meilleure répartition des biens. Face à un tel postulat, Jean-Yves Calvez souligne à propos de la philosophie marxiste l'exemple de la société bourgeoise comme un système qui pose le problème de l'aliénation sociale. Pour lui,

*C'est au sommet de la société bourgeoise que l'assouvissement des convoitises les plus malsaines et les plus déréglées se déchaînent et entraînent, à chaque instant, en conflit avec les lois bourgeoises elles-mêmes, car c'est là où la jouissance devient crapuleuse, là où l'or, la boue et le sang s'entremêlent, que tout naturellement la richesse provenant du jeu de sa satisfaction.*³

Une telle analyse du système bourgeois met en évidence l'importance de refonder une nouvelle société sur la base du souci de l'autre. Ici, l'individu ne doit pas être juste un moyen de satisfaction des intérêts individuels car, comme le stipule le dicton populaire, « *traitons autrui comme nous aimerions être traités* ». Cela voudrait dire qu'en ce qui concerne la vie en communauté, il est important de revoir nos valeurs morales et insister davantage sur ce qui est plus important, le respect de la dignité humaine et non les biens matériels. À ce sujet, lorsque nous nous référons aux maximes kantienne, elles recommandent à tout individu ce qui suit : « *agis de telle sorte que tu traites l'humanité, dans ta personne et celle d'autrui, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* »⁴. Cette formule du devoir interpelle les individus à faire preuve d'un respect mutuel, afin d'avoir une vie harmonieuse. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de mener notre recherche autour de la thématique ci-après : « *Pouvoir politique et éthique de la gouvernance en Afrique. Réflexions à partir de Qu'est-ce que la politique ? de Hannah Arendt* »

En effet, pour Hannah Arendt, le *Totalitarisme* est un régime de la déshumanisation qui vient détruire toutes formes de liberté et de considération humaine. Face à ce problème, Hannah Arendt pense que « *la violence est antipolitique* »⁵, car le politique ne doit pas soumettre les citoyens à la tyrannie, mais à une vie sociale acceptable, dans la mesure où il devrait s'inquiéter de ses semblables. De ce fait, le dessein majeur d'Hannah Arendt est de donner une nouvelle orientation à la sphère politique. Celle-ci doit désormais se préoccuper de la condition humaine dans son processus de déploiement. C'est pourquoi la mise sur pied du régime démocratique

³ Jean-Yves CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1970, p. 111.

⁴ Emmanuel KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785), Paris, Hatier, 1963, p. 12.

⁵ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?* (1993), texte établi par Jérôme Kohn, édition française de Carole Widmaier, Paris, Seuil, p. 33.

est un système qui a pour ambition majeure de placer l'homme au centre des questions politiques, en tenant compte de son épanouissement dans la société.

Autrement dit, l'Homme ne doit plus être un objet de la politique mais un sujet qui participe à l'édification du monde. C'est pourquoi Hannah Arendt insiste sur le concept de la condition humaine. Elle veut attribuer un autre sens ou une nouvelle orientation à la politique. Penser désormais la condition humaine, c'est envisager les conditions d'une existence collective, sensée et créatrice plutôt que destructrice et hégémonique. Partant de cette illustration, nous pouvons remarquer que tout moment de crise politique nécessite l'alternance des régimes politiques moins satisfaisants, au profit des nouveaux régimes capables de respecter et de tenir en compte les vœux des citoyens. La solution démocratique est donc une solution indiquée pour répondre aux attentes et aux cris des citoyens. Au vu des analyses ci-dessus, il est compréhensible que chez Thomas Kuhn, en science comme en politique, la crise ne soit pas une fatalité mais un moment décisif qu'inspire toujours un changement et donne une impulsion vers le progrès. Au moment où nous assistons à la montée en puissance des propagandes idéologiques, au relativisme, voire même à l'effondrement des valeurs, à la montée au créneau des violences de toute sorte, à l'impérialisme à peine violé, à la domination des Etats forts sur les Etats moins forts, au néocolonialisme qui dicte sa loi à ciel ouvert ou encore à des pandémies (covid-19) qui mettent le monde à genou, il est important de comprendre que l'humanité est appelée à faire face à ses problèmes, au lieu de se cacher derrière les valeurs morales. La dynamique sociétale actuelle est caractérisée par la montée en puissance du totalitarisme.

La mondialisation actuelle, ou occidentalisation du monde et l'Union Européenne, sont les images les plus actuelles de ce prophétisme à la fois politique, idéologique, économique et socio-culturel. L'enjeu ici c'est d'imposer une forme unique de manière d'agir et de penser. C'est la raison pour laquelle l'impérialisme trouve l'une de ses expressions idéologiques les plus élaborées dans la philosophie hégélienne de l'histoire. Selon cette philosophie, la civilisation occidentale, vu son essor considérable post industriel, constitue la synthèse universelle de toutes les cultures produites par l'humanité. La pensée hégélienne, quoi qu'antérieure au phénomène de la mondialisation, se présente néanmoins comme l'esprit bâtisseur pour cette philosophie. Aucune autre culture n'avait atteint l'esprit objectif de l'Occident. Autrement dit, la mondialisation, de par ses prétentions et facettes angéliques, a plusieurs tentacules. Cette hydre, serpent à sept têtes (symbole des pays du G7), Roger Mondoué en parle dans la préface de *Politique et humanisme* d'Oumarou Mazadou. Partant d'une telle idée, l'humanisme dont fait preuve Hannah Arendt est une pure vue de l'esprit.

L'Afrique par exemple devrait s'armer d'une puissance technoscientifique, afin de s'imposer à son tour comme grande puissance et jouir de sa souveraineté.

Eu égard aux crises contemporaines sans cesse rebondissant, esquisser une exégèse du phénomène du pouvoir politique et de l'éthique de la gouvernance en Afrique semble être une corvée ardue et soporifique, compte tenu de l'impasse à scruter la référence du jeu de langage de la rationalité prédatrice. En marquant un temps d'arrêt sur la pensée de Hannah Arendt, qui suscite des débats et des critiques quant à sa pertinence et sa capacité à répondre aux défis contemporains, dans son ouvrage intitulé *Qu'est-ce que la politique ?*, elle s'insurge contre le totalitarisme politique. L'anthropologue et philosophe américaine expose sa pensée sur la nature de la politique en tant qu'activité humaine et essentielle à la vie sociale. Elle soutient l'idée selon laquelle la politique est le domaine de l'action collective et du dialogue entre les individus, où les citoyens peuvent exercer leur liberté et participer à la prise des décisions qui affectent la vie commune. Hannah Arendt insiste sur l'importance de la pluralité des opinions et des perspectives dans la sphère politique, ainsi que sur la nécessité de préserver l'espace public comme lieu de débat et de confrontation des idées. Elle met en garde contre les dangers de l'apathie politique et de la domination des forces totalitaires qui cherchent à réduire l'espace de liberté individuelle et à contrôler les pensées et les actions des citoyens.

À quoi s'attache donc Arendt ? Prenant acte de la rupture de la tradition, elle propose une réhabilitation radicale du politique comme « espace public », pluriel et autonome de délibération et d'initiative qui bannirait toute forme de souveraineté. Redonner à la politique sa « raison d'être » qui « est la liberté et dont le domaine d'expérience est l'action », voilà, en résumé, le fil d'Ariane de son investigation et le truisme qui doit requérir toute notre attention.

Mais il ne s'agit pas de se mettre en quête d'une vérité qui, une fois trouvée, permettrait de dresser les plans d'une cité qu'on rêve d'établir de manière incontestable ; le projet exige que soient repensées les activités humaines qui, toutes, imposent une certaine tournure à l'organisation politique. Il faut réexaminer le pouvoir, la loi, l'autorité, et même l'histoire de notre temps : la révolution et le totalitarisme. Ce dernier occupe certainement une place marquante dans la pensée de la philosophe. Mais ce thème, parce qu'il n'est pas présent dans l'ensemble de son œuvre, ne saurait être considéré comme étant l'élément le plus déterminant pour expliquer sa défense d'une conception si pure du politique.

On décèle assurément chez Arendt le souci de mettre le politique à l'abri du totalitarisme. Mais nous croyons qu'il faut comprendre cette préoccupation dans le cadre plus large du rapport

qu'elle entretient avec la modernité, rapport dans lequel la volonté de protéger le politique de toute forme de domination et de violence est clairement affirmée. Plutôt que d'être à la source de la critique arendtienne de la modernité, la crainte du totalitarisme ne serait donc qu'un des éléments de cette critique. La philosophie, étant perçue comme une prise en charge de son temps et de son espace par la pensée, nous nous proposons, dans le cadre de cette recherche, d'apporter des esquisses de solution à une difficulté fondamentale, celle de la relation que l'on peut établir entre l'éthique gouvernance et le pouvoir politique. Le problème qui se pose est celui de la pertinence et la fiabilité de la conception arentienne de la gouvernance politique. Nous voulons souligner les crises de pertinence qui en découlent sur les plans socio-culturel et politique. Dès lors, si le pouvoir politique, de manière objective, a pour finalité d'administrer, de réguler les institutions étatiques et de promouvoir le bien-être des citoyens, quel crédit faut-il donner à Hannah Arendt lorsqu'elle remet en cause le système totalitaire qui a conduit à la désontologisation du peuple juif ? Si également gouverner c'est régir les rapports intersubjectifs, ne constatons-nous pas avec Arendt que l'antisémitisme foule aux pieds l'éthique de la gouvernance ? Comment donc après avoir lu Hannah Arendt l'éthique de la gouvernance peut-elle prospérer dans un système démocratique ?

C'est la raison pour laquelle, dans le but de résoudre la difficulté fondamentale sur laquelle s'adosse notre travail de recherche, nous avons opté pour la méthode analytique et critique. En d'autres termes, nous nous proposons tout d'abord dans ce travail d'élucider la question de la gouvernance politique dans les structurations sociales antiques et modernes. Par la suite, nous présenterons la critique qu'adresse Hannah Arendt à l'endroit de celle-ci. Enfin, nous éluciderons les problèmes de pertinence de cette critique, tout en montrant ses enjeux dans le monde en général, et en Afrique en particulier. C'est la raison pour laquelle trois parties fondamentales constituent le sommier analytique de notre réflexion.

Dans la première partie intitulée « *La question de la gouvernance politique dans les structurations sociales Antiques et moderne* », nous allons montrer comment était structurée la gouvernance politique dans les périodes antique, médiévale et moderne.

Dans la seconde partie intitulée « *Hannah Arendt et le projet de refondation de la gouvernance politique* », nous allons présenter comment Hannah Arendt refonde le pouvoir politique.

Dans la troisième partie intitulée « *analyse critique et fécondité épistémologique de la critique arendtienne de la gouvernance politique* », il est question pour nous d'interroger la

pertinence du projet arendtien de refondation de la chose politique. Nous nous proposons alors de montrer les limites de la pensée de Hannah Arendt, tout en insistant sur ses enjeux pour l'Afrique actuelle.

Au total, la conception arendtienne de la gouvernance politique est digne d'intérêt, en ce sens, qu'elle vient limiter les crises et les instabilités politiques, et renforcer la paix et la stabilité social. À travers la démocratie participative, la pensée arendtienne permet ainsi de rompre avec le totalitarisme et l'autocratie politique. À travers Hannah Arendt, nous comprenons que la gouvernance politique est une affaire commune, et non l'exclusivité d'une prétendue élite intellectuelle. Sa pensée s'oppose donc au culte de l'expertise politique.

PREMIÈRE PARTIE :

**LA QUESTION DE LA GOUVERNANCE POLITIQUE DANS LES
STRUCTURATIONS SOCIALES ANTIQUES ET MODERNES**

Vivre sans histoire c'est être une épave sans racine, ou alors un arbre coupé qui cherche à se brancher sur des racines étrangères ».

J. KI-ZERBO, *Histoire générale de l'Afrique. Méthodologie et préhistoire générale de l'Afrique*, Ki- Zerbo (dir), Edition abrégée, Présence Africaine/ Edicef/Unesco, Paris, 1986, p.32.

Dans le cadre de cette première partie de notre investigation, il est question pour nous d'établir les fondements philosophiques de la gouvernance politique, partant de l'Antiquité grecque, jusqu'à la période moderne. Autrement dit, nous nous proposons de montrer en quoi consiste les principales problématiques philosophiques sur la gouvernance qui précèdent et qui ont influencées la pensée arendtienne. En réalité, la gouvernance politique a joué un rôle central dans l'organisation et la direction des sociétés à travers l'histoire de l'humanité. La gouvernance politique a joué un rôle central dans l'organisation et la direction des sociétés à travers l'histoire de l'humanité. De l'Antiquité à nos jours, les formes de gouvernement ont évolué en fonction des contextes politiques, sociaux et culturels. Cette évolution a été marquée par des périodes de monarchie absolue, de démocratie naissante, de féodalisme, de révolutions et de décolonisation, façonnant ainsi la cartographie complexe de la gouvernance politique. En examinant cette histoire, nous pouvons mieux comprendre les différents systèmes politiques qui ont influencé le monde moderne et les défis auxquels les sociétés sont confrontées en matière de gouvernance. Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la politique ?*, Hannah Arendt aborde la question de la bonne gouvernance en soulignant l'importance de la participation active des citoyens dans les affaires publiques. Elle met en avant le rôle crucial de la liberté politique et de l'action collective dans la construction d'une société démocratique et équitable. Arendt insiste sur le fait que la bonne gouvernance ne peut être réalisée que si les citoyens prennent leurs responsabilités et s'engagent activement dans la vie politique de leur communauté. Elle souligne également l'importance de la pluralité des opinions et du débat public pour garantir une gouvernance juste et transparente. Ainsi Hannah Arendt souligne que :

la meilleure forme de gouvernance serait celle qui prendrait toutes les dispositions requises afin que les philosophes aient toute latitude pour philosopher et cela suppose une situation dans laquelle tout le monde se conforme aux critères les plus à même d'assurer les meilleures conditions pour ce faire⁶.

Dans cette citation, Hannah Arendt souligne l'importance de la liberté de pensée et d'expression pour les philosophes, qui sont des penseurs critiques et visionnaires. Selon elle, une gouvernance idéale serait celle qui garantirait un environnement propice à la réflexion philosophique, où les individus respecteraient les normes nécessaires pour permettre aux philosophes de philosopher en toute liberté

⁶ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, pp. 76- 77.

CHAPITRE I :

L'IDEAL SOCIAL PLATONICIEN

Le totalitarisme politique platonicien fait référence à la vision politique de Platon, philosophe grec de l'Antiquité. Cette vision est exposée dans son ouvrage *La République*. Dans ce dialogue philosophique, Platon présente un modèle de cité idéale, la "cité juste", gouvernée par des philosophes-rois.

Dans cette cité idéale, Platon prône une forme de gouvernement autoritaire et totalitaire, où les dirigeants sont choisis en fonction de leur sagesse et de leur connaissance, et où les citoyens sont soumis à une stricte hiérarchie sociale. Les individus sont assignés à des rôles spécifiques dans la société, en fonction de leurs capacités et de leurs talents. La liberté individuelle est limitée au profit de l'intérêt de la communauté.

Le totalitarisme politique platonicien repose sur l'idée que le bien commun prime sur les intérêts individuels, et que seule une élite de philosophes-rois est capable de gouverner de manière juste et éclairée. Ce modèle politique a suscité des débats et des critiques au fil des siècles, en raison de ses implications sur la liberté individuelle et sur les abus de pouvoir au sein d'un tel régime.

Ainsi, le totalitarisme politique platonicien se caractérise par un gouvernement autoritaire dirigé par des philosophes-rois, qui visent à instaurer une société juste et harmonieuse en limitant la liberté individuelle au profit de l'intérêt collectif.

L'idéal politique, tel que pensé par les auteurs de l'Antiquité, se trouve aujourd'hui au cœur des polémiques car, si pour Arendt, la pensée politique est le résultat d'une expérience vécue, cela implique que le politique est tributaire d'une pensée propre. Qu'est-ce que la politique ? Quel est le sens originel du concept politique ? Telles sont les questions auxquelles notre auteur répond à partir d'une critique acerbe de l'idéal politique classique ?

A. Les Problématiques Platoniciennes De La Politique

La société est pour Aristote une réalité naturelle. Et l'Homme est défini naturellement par l'instinct de groupe. C'est pourquoi Platon et Aristote se sont évertués à trouver l'idéal

social qui peut garantir les vertus cardinales et le bonheur des citoyens. Pris dans ce sens, les interrogations politiques formulées par Platon gardent encore leur pertinence.

Dans la philosophie politique de Platon, le concept du "bien" occupe une place centrale et constitue le fondement même du politique. À travers son œuvre majeure, *La République*, Platon explore en profondeur la nature du bien, sa relation avec la justice et sa pertinence pour la construction d'une cité idéale. Pour lui, la cité idéale repose sur la gouvernance des philosophes-rois, qui possèdent la connaissance du bien et dirigent la société en fonction de cette connaissance. Sachant que le philosophe roi est animé par une éthique, cette éthique est d'abord le fruit de l'étude de la philosophie. Au cours de leur parcours éducatif, les futurs dirigeants ont reçu une initiation comparable à celle décrite dans l'allégorie de la caverne. Ils ont appris à contempler les Idées, tout particulièrement, l'idée du Bien. C'est pourquoi on peut lire ce qui suit dans les pages de *La République* :

Après avoir contemplé l'essence du bien, ils s'en serviront désormais comme modèle pour gouverner chacun à leur tour et l'État et les particuliers et leur propre personne, s'occupant à leur tour arrivera, du fardeau de l'autorité et de l'administration des affaires dans la seule vue du bien public, et moins comme un honneur que comme un devoir indispensable.⁷

Il insiste sur l'importance de l'éducation pour former des citoyens vertueux, capables de contribuer au bien commun. Selon lui, la politique doit être guidée par la recherche du bien et de la justice, plutôt que par des intérêts particuliers. En effet, chez Platon, le "bien" est le fondement du politique, représentant la norme suprême à laquelle doivent aspirer les individus et la cité pour atteindre la justice et le bonheur. À travers sa philosophie politique, Platon souligne l'importance de la connaissance du bien, de la vertu et de la justice pour construire une société juste et harmonieuse. En s'inspirant de sa pensée, nous pouvons réfléchir à la manière dont le concept du bien peut guider nos actions et nos décisions politiques pour le bien-être de tous.

Le dessein de Platon est de parvenir à une politique qui puisse apporter satisfaction aux aspirations de toute la communauté humaine et qui garantisse la cohésion du corps social. Ici, il s'agit pour Platon de préserver l'ordre sociale à partir de la structuration rationnelle de la société. C'est dans ce sillage que François Chatelet affirme : *Platon se demande constamment*

⁷ PLATON, *La République*, livre VII, trad., introduction et note par Robert Bacou, Paris, Garnier-flammarion, 1966, pp. 517b-518c.

du « Gorgias » aux « Lois » en passant par la « République » et le politique, comment il est possible d'organiser rationnellement le fait social, l'organiser

Platon pose les conditions de possibilité d'une politique rationnelle. Cela n'est possible que si le politique se réfère à l'idée du Bien, valeur archétypale qui doit guider son agir politique dans la perspective du bonheur de la cité tout entière. Á cet effet, Platon souligne que « ... *l'Idée du bien est la plus haute des connaissances, celle à qui la justice et les autres vertus empruntent leur utilité et leurs avantages* ». ⁸

L'idée du Bien est identifiée à Dieu, pour démontrer que le Bien résume la sagesse. La politique la meilleure est celle qui, pour pouvoir assurer la justice et l'harmonie sociale de manière à réaliser un ordre politique aussi stable que l'ordre naturel, a pour fondement le Bien. Aussi Platon estime-t-il que

tant que les philosophes ne seront pas rois dans la cité, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se rencontreront pas dans le même sujet, [...] il n'y aura cesse [...] aux maux de la cité, ni [...] à ceux du genre humain ⁹

En effet, l'enjeu de la dialectique platonicienne est la contemplation du bien et sa réalisation dans la cité. La politique qui existe en rupture avec cette valeur paradigmatique est vouée à la corruption. C'est dans la même perspective que se situent les propos de Hannah Arendt, lorsqu'elle écrit : « *Le rôle du philosophe alors n'est pas d'être roi dans la cité, mais d'être 'taon' pas plus qu'il ne consiste à dire des vérités philosophiques aux citoyens, mais bien plutôt à faire en sorte de rendre les citoyens plus véridiques* » ¹⁰

Le politique, le meilleur est, selon Platon, celui qui fait preuve de sagesse, de tempérance et de justice. Ainsi, le philosophe-roi ou le roi-philosophe est le garant de l'unité sociale ; puisqu'il est en mesure de réaliser une politique juste, celle qui assure une dynamique sociétale dont la régularité et l'harmonie sont fonction du respect des structures sociétales. Dans ce sens, Platon pense que « *la justice consiste à faire son propre travail et à ne point se mêler de celui d'autrui (...) ce principe qui ordonne à chacun de remplir sa propre fonction pourrait être, en quelque manière, la justice* » ¹¹

⁸ PLATON, *op.cit.*, pp. 502c-509c.

⁹ *Ibid.*, 473a-474a.

¹⁰ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 62.

¹¹ PLATON, *op.cit.*, p. 443b.

En effet, le problème de la justice sociale se résout par l'entremise d'une hiérarchisation sociale. Nous avons la classe des guerriers, la classe des artisans, la classe des agriculteurs et la classe des magistrats. Cette hiérarchisation laisse percevoir un ordonnancement de responsabilité de chaque classe. Malgré la différence des intérêts et les aptitudes des individus, chaque sujet social doit accomplir la tâche pour laquelle il est né. On voit dans cette hiérarchisation sociale l'instauration de la division du travail.

Le mérite de Platon est d'avoir pensé la politique dans son essence et sa finalité. Selon lui, les problèmes d'organisation de la cité sont tributaires de ceux liés à l'éducation de l'élite dirigeante. C'est dire que seule la connaissance du Bien permet la réalisation d'un ordre politique satisfaisant. Dès lors, qu'en sera-t-il de la conception aristotélicienne de la politique ?

B. La Conception aristotélicienne de La Politique

La conception aristotélicienne de la politique repose sur l'idée que l'homme est un être politique par nature, c'est-à-dire qu'il est naturellement destiné à vivre en société et à participer à la vie politique de sa cité. Pour Aristote, la politique est l'activité qui assure le bien commun et permet à chaque individu de réaliser sa nature propre.

Dans son œuvre majeure, *La Politique*, Aristote affirme que « *l'homme est par nature un animal politique* »¹². Selon lui, il ne peut donc pleinement réaliser son humanité qu'en vivant en société, car c'est au sein de la cité qu'il peut développer ses capacités rationnelles et morales. La politique est pour Aristote le moyen par lequel les individus peuvent atteindre leur plein épanouissement en contribuant au bien-être de la communauté.

Aristote distingue également entre différentes formes de gouvernement, en fonction de leur orientation vers le bien commun ou vers l'intérêt particulier. Il identifie ainsi la monarchie (gouvernement d'un seul), l'aristocratie (gouvernement des meilleurs) et la république (gouvernement du peuple). Ces gouvernements sont pour lui des formes légitimes, à condition qu'elles visent la promotion du bien commun. Ainsi, la conception de la politique chez Aristote repose sur l'idée que la vie en société et la participation à la vie politique sont essentielles pour l'épanouissement de l'homme et la recherche du bien commun. La politique est donc une activité noble et indispensable pour assurer la justice et le bonheur de tous les membres de la cité.

Le fondement de la politique chez Aristote repose sur l'anthropologie politique de l'homme. Ainsi toutes les associations sont formées dans le but de parvenir au Bien, en tant que

¹² ARISTOTE, *La Politique*, trad., J. Tricot, Paris, J. Vrin, Livre 1, p. 125a.

tel. La cité doit viser le plus grand bien. Notons ici que, pour Aristote, le bien est la visée ultime de toute action humaine, individuelle ou collective. Dans son livre *La Politique*, il fait remarquer que le but de l'État ou de la cité est de promouvoir le bien commun, c'est-à-dire le bien de tous les citoyens. Il part du postulat selon lequel le bien commun vise une vie bonne et juste. Cela implique donc que l'État doit créer les conditions nécessaires à une vie épanouissante pour ses citoyens. Cela inclut de fournir des biens matériels de base tels que la nourriture, le logement et les soins de santé, mais aussi de favoriser le développement intellectuel, moral et spirituel des citoyens. Relevons tout de même qu'Aristote fonde sa politique sur la communauté, entendu comme une association d'individus qui ont le même but : le bien commun. C'est pourquoi Aristote pense que, par leur nature, les hommes ont tendance à constituer une communauté de ce genre. Mais le premier qu'il établit n'en fut pas moins cause des plus grands biens.

On comprend donc que l'État est nécessaire pour maintenir l'ordre de la justice, et pour permettre aux individus de vivre une vie bonne et vertueuse. Il ajoute à cela qu'« *une cité heureuse sera celle qui est régie par une bonne constitution. La constitution étant définie comme l'organisation des diverses magistratures.* »¹³

Ici, on retient que la constitution est l'âme de la cité. Cela déduit une vision téléologique de la politique. En effet, nous ne pouvons pas atteindre la bonne vie en vivant hors de la *polis*. Aristote conclut en martelant que « l'homme est un animal politique », c'est-à-dire qu'il est naturellement enclin à vivre en société et à participer à la vie politique. La société est essentielle au développement et à l'épanouissement de l'homme, car elle lui fournit un cadre pour interagir avec les autres, développer ses capacités et réaliser son potentiel. Si pour Aristote, toute cité est une communauté politique et toute communauté est constituée en vue d'un certain bien, cela laisse percevoir deux aspects majeurs, à savoir la cité comme communauté politique et le bien comme fin de la communauté.

Primo, pour Aristote, la cité est la forme la plus élevée de communauté humaine. Elle se distingue des autres types de communautés, telles que la famille ou le village, par son caractère politique. La cité est une communauté organisée autour d'un gouvernement et des lois. Et elle a pour but de promouvoir le bien commun de ses citoyens. Secundo, selon Aristote, toute communauté est conçue en vue d'un certain bien. Ce bien est-ce qui motive les individus à se rassembler et à former une communauté entendue ici comme une cité idéale décrite par Platon dans *La République*. Pour lui, la cité idéale vise à promouvoir le bien commun en garantissant

¹³ ARISTOTE, 233c.

que tous les citoyens vivent une vie bonne, vertueuse, gouvernée par les philosophes-rois, qui sont sages et vertueux. Cela étant dit, la politique aristotélicienne repose sur la recherche du bien commun, qui consiste à assurer le bonheur et la prospérité de tous les membres de la cité, en considérant ainsi que la justice est le principe fondamental de toute communauté politique, car elle permet d'établir les intérêts individuels et collectifs.

Si toute la pensée philosophique de Platon repose sur l'union intime entre la vie intellectuelle, morale et politique, tout cela se dissocie chez Aristote : le bien moral ou bien pratique ne s'identifie pas totalement à l'Idée platonicienne du Bien. La morale, loin d'être vue comme une science exacte, à l'instar des mathématiques, est un enseignant qui a pour but de rendre les hommes meilleurs. La cité qui est, selon Aristote, logiquement antérieure à l'homme, a pour fonction d'assurer son bonheur. Aussi affirme-t-il que « *toute cité est une sorte de communauté, et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien* »¹⁴.

La fin d'une communauté politique est de garantir le bien aux citoyens. C'est dans la cité pleinement constituée que l'homme trouve son épanouissement. C'est dire que le bonheur est la fin de l'État et que l'Homme se réalise au sein d'une vie sociale elle-même parfaite, en marge de laquelle il est soit un dieu, soit un monstre. C'est pour cela qu'il conçoit la politique comme étant l'administration de la cité pour le bien commun.

La participation du citoyen à la gestion des affaires publiques est une preuve que celui-ci vit dans une communauté politique libre et qui fait valoir le bonheur des membres. Si la constitution n'est rien qu'une forme d'organisation qu'adoptent ceux qui vivent dans la cité, il n'en demeure pas moins que celle-ci existe par et pour le citoyen. C'est pour cela qu'Aristote soutient l'idée suivante

*Un citoyen au sens absolu ne se définit par aucun autre caractère plus adéquat que par la participation aux fonctions judiciaires et aux fonctions publiques en général*¹⁵

Le bon citoyen, estime-t-il, doit avoir « *la science et l'aptitude à la fois de commander et d'obéir, et la vertu d'un citoyen consiste à avoir la science du gouvernement des hommes libres* »¹⁶

Aristote pense que celui qui commande doit posséder la vertu. Il fait alors du pouvoir politique un gouvernement d'hommes libres et égaux. Il considère aussi le politique comme

¹⁴ Aristote, *La Politique*, trad., J. Tricot, Paris, J. Vrin, livre 1, 1252a.

¹⁵ *Ibid.*, livre III, 1, 1275a.

¹⁶ *Ibid.*, livre II, 4, 1272c.

l'essence « du bien vivre ». Car la société civile aristotélicienne n'est pas une association d'hommes en vue de la prospérité matérielle, mais en vue d'une vie sociale heureuse. C'est dire par là que « *la fin de l'État est la vie de bonheur* ». La société sert non seulement à vivre, mais à bien vivre, car « *la communauté politique existe en vue de l'accomplissement du bien et non pas seulement en vue de la vie en société* »¹⁷

De ce qui précède, il apparaît que la communauté politique, par la vertu de la justice, recherche le bonheur des citoyens. À cet effet, elle est fondée en vue de garantir les conditions d'épanouissement de l'homme. L'exigence d'un ordre politique correspondant aux attentes de la communauté civile chez Aristote s'exprime aussi dans la conception classique du politique arendtienne.

C. Autopsie de la conception classique du politique

Dans son ouvrage *Qu'est-ce-que la politique ?*, Hannah Arendt propose une réflexion critique sur la conception classique du politique en mettant en avant l'importance de la liberté, de la pluralité et de l'action politique comme moyen de créer un espace public où les individus peuvent agir ensemble pour façonner leur destin commun. Tout d'abord, Hannah Arendt remet en question l'idée selon laquelle le politique serait centré sur la recherche du bien commun ou de la justice comme le soutenait déjà Aristote. Pour elle, le politique se distingue de la sphère morale et de la justice ; il vise plutôt à créer un espace public où les individus peuvent agir et interagir librement.

Afin de faire la lumière sur le véritable sens de l'autorité, Arendt, dans son approche historiciste, fait une critique acerbe des fondements de l'autorité dans l'Antiquité grecque ; et elle la compare à celle romaine qu'elle considère d'ailleurs comme son point d'encrage. Selon elle,

*les efforts grandioses de la philosophie grecque pour trouver un concept de l'autorité qui empêcherait la détérioration de la « polis » et sauvegarderait la vie du philosophe échouèrent du fait que dans le domaine de la vie politique grecque, il n'y avait pas une connaissance de l'autorité basée sur l'expérience immédiate*¹⁸.

¹⁷ Aristote, *La Politique*, op.cit., 1272c

¹⁸ Hannah ARENDT, « *Qu'est-ce-que l'autorité ?* », in *La Crise de la culture*, trad. J. Bontemps et al., Paris, Folio, 1972, p. 121.

Il découle de cette affirmation de Hannah Arendt que les Grecs, en voulant conceptualiser l'autorité, n'ont fait que la dénaturer, la déformer. L'autorité n'est pas, nous dit l'auteure, le diminutif de l'autoritarisme, encore moins d'une contrainte par la force.

Pour mieux décrire la nature véritable de l'autorité, Arendt commence tout d'abord par invalider celle-ci, telle qu'elle était pratiquée dans la polis grecque. Ainsi, même si elle reconnaît que Platon et son disciple Aristote furent les premiers à introduire le concept d'autorité dans la sphère politique et dans la vie de la polis, elle démontre tout de même que ces derniers, contre toute attente, ont contribué à dénaturer ce concept au lieu de poser ses bases véritables. Pour Hannah Arendt, ce qu'ils ont introduit dans le maniement des affaires publiques était différent et très éloigné de ce qu'est l'autorité :

Cela est expliqué très clairement dans les philosophies de Platon et d'Aristote qui dans des modes tout à fait différents, mais à partir des mêmes expériences politiques, ont essayé d'introduire quelque chose qui fût parent de l'autorité dans la vie politique de la polis grecque¹⁹

Pour Arendt, l'autorité véritable repose sur la capacité des individus à se gouverner eux-mêmes et à participer activement à la vie politique. La similitude entre la conception platonicienne et celle d'Aristote tient au fait que ces pères fondateurs de la pensée grecque se fondent, d'une part, sur la conception selon laquelle « toute communauté bien ordonnée est constituée de ceux qui gouvernent et de ceux qui sont gouvernés »²⁰. Pour eux, l'autorité ou du moins le pouvoir ne se comprend qu'à travers le rapport de domination entre ceux qui commandent et ceux qui sont appelés à obéir. D'autre part, il est fonction du rapprochement entre ces théoriciens grecs qui « durent s'appuyer sur des expériences des relations humaines tirées de la maison et de la vie de famille grecque, où le chef de famille gouvernerait en despote, avec un pouvoir incontesté sur les membres de la famille et les esclaves de sa maison »²¹.

En effet, ce fut dans les Livres VI et VII de *La République* que Platon inscrivait le concept d'autorité dans un ordre supérieur qui était celui des Idées ou de la Raison. Il voyait en le philosophe, la voix autorisée d'avoir cette autorité. Cette conception platonicienne, pour Arendt, exalte la suprématie de la raison philosophique sur toutes les autres raisons :

¹⁹ Hannah ARENDT, « *Qu'est-ce-que l'autorité ?* » p. 138.

²⁰ *Id.*

²¹ *Ibid.*, p. 139.

*La pensée grecque n'a nulle part approché d'aussi près le concept d'autorité que dans la République de Platon, où celui-ci confrontait la réalité de la polis au gouvernement utopique de la raison, dans la personne du philosophe-roi*²²

Or, selon Arendt, loin de fonder une véritable conception de l'autorité, cette approche platonicienne était de nature à tenir le sens de ce concept. C'est le même constat qui se dégage à la lecture d'Agnès Rivolier. Dans sa thèse de doctorat, elle soutenait que « *Platon légitimera l'autorité du politique en l'inscrivant dans la lignée de celle du père de famille et préconisera la domination (de la raison) dans un système politique qu'il ignorait* »²³

Comme pour dire que Platon prône l'idée de domination dans l'ordre du politique à travers l'instauration de l'autorité du philosophe sur celle de la *polis* ou du moins à travers le gouvernement élitiste du philosophe. Dans ce sillage, on peut s'appesantir sur le point de vue d'Arendt qui souligne que l'autorité ne doit pas être confondue avec le pouvoir, car elle repose sur la légitimité et la confiance des individus envers ceux qui exercent l'autorité. Contrairement au pouvoir qui s'appuie sur la contrainte et la coercition, l'autorité repose sur la reconnaissance volontaire des individus envers une figure d'autorité. Toutefois, elle souligne l'importance de la responsabilité individuelle et de la délibération démocratique comme fondement de toute autorité légitime en vue de construire une autorité authentique dans la sphère politique.

²² Hannah ARENDT, « *Qu'est-ce-que l'autorité ?* », p. 141.

²³ Agnès RIVOLIER, « Entre théologie, philosophie et politique », Thèse de Doctorat en Science de l'éducation soutenue à l'Université de Jean Monnet Saint-Étienne, 2013, p. 55.

CHAPITRE II

L'IDEAL MEDIEVAL DU POUVOIR POLITIQUE

Le terme Moyen âge semble avoir été utilisé pour la première fois par Flavio biondo de Foli, secrétaire apostolique à Rome dans Decordos historique depuis le déclin de l'empire romaine, livre qui est écrit dans les années 1950 et publié en 1953. Pour cet historien humaniste, le terme évoque l'idée d'une mise entre parenthèses du temps d'une interrogation du Progrès. Cette période de stagnation du progrès se situe entre la gloire de l'Antiquité et la Renaissance du début du monde moderne. L'emploi du terme sert généralisé à partir du XIII^e siècle. Les historiens actuels divisent habituellement le Moyen âge en trois périodes, tout en soulignant la grandiosité de l'époque médiévale. Ses facteurs unificateurs ont été la féodalité et la religion chrétienne. Ainsi, l'histoire politique est redevenue un des axes majeurs de l'histoire médiévale. Mais il ne s'agit plus des simples récits événementiels des règnes et des batailles. En effet, les mécanismes du pouvoir, au sens le plus large, les réflexions théoriques et pratiques qu'eux-mêmes ou les clercs à leurs services ont menées sur l'exercice du pouvoir, les représentants et les symboles liés à la souveraineté sont désormais au cours de l'histoire politique du Moyen âge occidental. Celle-ci est aujourd'hui inséparable d'une histoire culturelle qui se situe elle-même au carrefour de l'histoire des mentalités et de celles des productions intellectuelles ou écrites. En effet, au Moyen âge, le pouvoir politique est perçu comme un idéal parce que qu'il renvoie à une conception du gouvernement basée sur des principes religieux, moraux et sociaux qui visent à maintenir l'ordre et l'harmonie dans la société, tout cela dans le domaine politico-public. C'est dans cette perspective que se situent les propos de Hannah Arendt lorsqu'elle écrit :

Toute l'Antiquité gréco-romaine a considéré la sphère privée comme seule alternative à l'espace public: le contraste entre, d'une part ce que l'on voulait montrer à tout le monde et de manière dont on voulait apparaître à tout le monde et d'autre part, ce qui ne pouvait exister que dans l'ombre et qui devrait donc rester caché était déterminant pour l'interprétation des espaces²⁴.

²⁴ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 218.

Au Moyen-âge, la sphère politique du pouvoir politique était réservée à une minorité qui prenait des décisions et gouvernait comme bon lui semblait. Et son pouvoir reflétait une vision du monde influencée par la Foi, à la vertu et la justice. Le monarque était investi d'une autorité sacrée pour diriger et protéger son peuple. Ainsi, l'idéal médiéval du pouvoir politique renvoie donc à une vision théocratique et hiérarchisée du gouvernement où les dirigeants sont considérés comme les représentants de Dieu sur Terre.

A. FONDEMENT DE L'IDÉAL DU POUVOIR POLITIQUE

Marquer un temps d'arrêt sur le fondement de l'idéal médiéval du pouvoir politique au moyen âge laisse percevoir que celui-ci prend son enracinement sur la société de l'époque. Les philosophes médiévaux de cette période, tels que Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin, Plotin... ont largement contribué à façonner ces idées en mettant en avant des concepts tels que : le pouvoir divin, la hiérarchie féodale et la chevalerie. En effet, partant du postulat du pouvoir divin, on parle de la théocratie qui postule que tout pouvoir vient de Dieu. C'est pourquoi Saint Paul, souligne dans Épitres aux Romains qu' « *il n'y a point d'autorités qui ne viennent de Dieu et les autorités qui existent ont été instituées par Dieu* »²⁵.

Dans cette conception, l'idéal c'est que l'autorité n'émane pas des hommes mais d'un être transcendant. Le souverain pontif est le représentant de Dieu sur Terre. Saint Thomas d'Aquin considère à son tour que le pouvoir politique est une institution divine dérivée de Dieu lui-même. Les dirigeants doivent exercer leur autorité avec sagesse et justice, car « tout pouvoir vient de Dieu et ceux qui exercent ce pouvoir doivent le faire avec humilité et responsabilité ». Par ailleurs, dans son ouvrage intitulé *La cité de Dieu*, Saint Augustin défend la notion d'une hiérarchie sociale basée sur des relations de vassalité. Selon lui, les seigneurs sont investis du pouvoir par Dieu et doivent le transmettre à leurs vassaux, créant ainsi une structure pyramidale du pouvoir. Dans cet ordre d'idées il affirme : « *Dans l'ordre divin, chaque individu a sa place et son rôle à jouer dans la société* ».

Certains auteurs ont vu dans la célèbre réplique de Jésus « *Rendez donc à César ce qui est César et à Dieu ce qui est à Dieu* »²⁶ l'un des fondements du principe de laïcité. Si la formule suggère en effet la séparation du spirituel et du temporel, un examen de la doctrine canonique et de l'histoire des rapports entre l'Église catholique et le pouvoir séculier conduit à nuancer cette opinion. En effet, du point de vue de l'Église, la séparation du spirituel et du

²⁵ Louis Segond, Romains 13 :1.

²⁶ Bible de Jérusalem, (Matthieu 22, 21)

temporel signifie principalement l'incompétence du pouvoir temporel dans les affaires religieuses et la soustraction du spirituel à la juridiction. Le passage de l'Encyclique *Immortale Dei* : « Elle [l'Église] ne peut en aucune façon être subordonnée et assujettie à la puissance civile ». En revanche, l'Église continue à affirmer qu'une séparation absolue entre les deux pouvoirs est impossible²⁷. Dans la mesure où ces derniers sont au service des mêmes hommes, il doit s'établir entre eux une « saine coopération », selon l'expression de la Constitution *Gaudium et spes*.

Par ailleurs, la formule de Jésus rapportée par Mathieu reste obscure sur ce qui revient à Dieu et à César et qui doit trancher la question. Or, la doctrine canonique de la « souveraineté spirituelle » fait de l'Église une société souveraine – pour tout ce qui concerne la réalisation de sa propre fin – capable de tracer elle-même les frontières de sa propre compétence en face de l'État. Selon cette thèse, l'exercice de la souveraineté de l'État, limitée à la réalisation du bien commun temporel, n'est nullement exclusif de celui de la souveraineté spirituelle. En d'autres termes, la souveraineté n'est pas l'apanage du seul pouvoir territorial, car le territoire n'est autre chose qu'un cadre de compétence nécessaire à la coexistence des souverainetés portant sur des objets identiques. Aussi l'État et l'Église doivent-ils chercher ensemble, par des concessions réciproques, à résoudre le problème des frontières entre le spirituel et le temporel. Ce sera l'objet des concordats que de définir soigneusement les terrains d'entente et les limites de compétence reconnues à chacune des parties dans l'ensemble des questions mixtes, c'est-à-dire intéressant autant l'Église que l'État.

Dans cette perspective, le système concordataire est perçu comme « une formule en soi excellente » en ce qu'il met en relief « la souveraineté des parties contractantes, le caractère de "société parfaite" qui convient à l'Église comme à l'État »²⁸. On sait que la construction politico-religieuse de la thèse de la société parfaite mise en avant par l'école du droit public ecclésiastique a été abandonnée par le Concile Vatican II au profit de la problématique plus moderne du droit commun à la liberté religieuse, à la défense de tout homme à vivre selon sa conscience. Il reste que, s'il n'est plus possible de parler d'une « coordination entre des sociétés souveraines » selon F. Messner²⁹, le but des deux parties signataires d'un concordat ou d'un accord est encore de parvenir à « une coordination satisfaisante de leurs législations respectives

²⁷ L'Église s'est d'ailleurs opposée fermement à la loi de séparation en 1905.

²⁸ Joseph LECLERC, *L'Église et la souveraineté de l'État*, Paris Flammarion, 1946, p. 61.

²⁹ Francis MESSNER, « Le droit conventionnel entre les Églises et les États en RFA », in *Praxis Juridique et Religion*, édition Cerdic, n°6,1, 1989, p. 64.

» dans les questions mixtes, selon le même auteur. L'accent est mis sur les droits fondamentaux ou sur « le bien de tous », selon la Constitution *Gaudium et spes* ; et non plus sur la *libertas ecclesiae*. Mais il s'agit toujours de rechercher une harmonisation des législations respectives. Ce qui implique que l'État fasse produire des effets à la réglementation ecclésiastique dans les questions dites mixtes. Sur ce point, le droit Français ne rejoint pas l'auto compréhension de l'Église, c'est-à-dire la manière dont elle se conçoit par rapport à l'État. Le droit français est régi par les principes suivants : il appartient à l'État de déterminer unilatéralement le domaine de compétence qui lui revient et donc de délimiter les sphères temporelle et spirituelle. En d'autres termes, c'est à l'État seul de décider ce qui appartient à César et ce qui appartient à Dieu, et ce, sans l'accord des Églises. En outre, l'État détient une compétence exclusive pour réglementer la sphère temporelle qui le conduit à dénier toute efficacité aux règles religieuses.

B. SAINT THOMAS D'AQUIN ET LE RENOUVEAU DE LA PENSEE CHRETIENNE : RAISON ET FOI

Saint Thomas d'Aquin a utilisé à la fois la raison et la foi pour développer sa théorie du pouvoir politique. Pour lui, le pouvoir doit être exercé de manière juste et équitable, en accord avec les principes de la raison et de la morale. Il considère que le pouvoir doit être utilisé pour le bien commun et pour le bien de tous et non pour servir les intérêts personnels et égoïstes. Il a utilisé la raison pour argumenter en faveur de l'existence de Dieu et de la légitimité du pouvoir politique. Il a également utilisé la foi pour soutenir des affirmations spécifiques sur le pouvoir politique, telles que le droit de résistance à un tyran. De la réflexion de saint Thomas d'Aquin émerge une théorie de la résistance à l'injustice et à la tyrannie. Elle règle la classique question du meilleur gouvernement. Mais sa théorie des pouvoirs retient notre attention, car elle est une analyse juridique du concept d'Etat. C'est ainsi qu'il souligne la personnalité naturelle de l'Etat et de son origine en ces termes :

Si donc la nature de l'homme animal, social et politique veut qu'il vive en société d'un grand nombre de ses semblables, il est nécessaire qu'il est chez les hommes un principe par lequel gouverner la multitude (...) En effet, celle-ci serait éparpillée en divers sens s'il se trouvait quelqu'un qui prenne soin de ce qui regarde son bien de même que le corps de l'homme ou de n'importe quel animal se désagrègent s'il n'y avait dans le corps une certaine force directrice comme vivant au bien de tous les membres³⁰

³⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad, par les dominicains de la province de France , 1984-1996, p. 102.

Partant d'un tel postulat, cette réflexion laisse percevoir que la loi naturelle est au cœur de la théorie thomasiennne. En effet, elle correspond au plan rationnel conçu par Dieu pour la création de la loi naturelle. Elle est la forme anticipée dans chacune des créatures accessibles par la raison ; elle permet l'élaboration des lois humaines justes et finalisées par le bien commun. Par ailleurs, la théorie politique de Thomas d'Aquin a eu une influence profonde sur la pensée politique occidentale. Ses idées ont été adoptées par des penseurs ultérieurs, tels que Francisco Suárez et John Locke. Elles ont ensuite contribué au développement des concepts modernes tels que la souveraineté populaire et les droits naturels. En substituant la formule aristotélicienne selon laquelle « *l'homme est par nature un animal politique* » par « *l'homme est par nature un animal politique ou social* », saint Thomas d'Aquin utilise indifféremment les termes de « politique » et de social ». Il substitue également le second au premier en déclarant simplement: « *l'homme est par nature un animal social* »³¹, Cela a amené Hannah Arendt dans son ouvrage remarquable *The Human Condition*, à conclure que «social» et «politique» seraient synonymes. Saint Thomas réduirait ainsi le domaine politique au domaine social, le domaine social, pour Hannah Arendt, couvre le secteur privé de la société domestique et économique, lequel satisfait principalement aux besoins matériels de l'homme, C'est pourquoi elle considère que l'Aquinat restreint le domaine public et politique à celui parallèle que saint Thomas d'Aquin établit entre le fait de gouverner une communauté civile et celui de diriger une maison. Selon Hannah Arendt, saint Thomas, dans une perspective historique, aurait donc eu une part certaine dans le développement de l'État moderne, lequel ne se résume ni plus ni moins, pour l'auteur de *The Human Condition*, à une immense famille. De la même façon, saint Thomas aurait contribué à ce qu'elle considère comme la dégradation, à la fois de la science politique et de la philosophie politique, c'est-à-dire à l'avènement de l'économie politique, produit hybride et contradictoire dans son essence. Dans quelle mesure peut-on faire porter à saint Thomas d'Aquin une telle part de responsabilité historique ? Pour le savoir, il faut d'abord répondre aux deux questions suivantes : saint Thomas réduit-il vraiment le domaine politique au domaine social ? Assimile-t-il réellement ce dernier à la communauté domestique et économique ? Pour ce faire, examinons les paroles exactes de saint Thomas. Nous nous limiterons ici aux textes dans lesquels apparaissent les deux versions de la formule aristotélicienne : « *L'homme est par nature un animal politique ou social* » et « *l'homme est par nature un animal social* ». Après avoir cité les textes en question et en avoir relevé les points pertinents à notre analyse, nous

³¹ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, coll. Agora-Presses Pocket », 1983, p. 260.

présenterons une synthèse des idées qui s'en dégagent. Considérons tout d'abord l'assertion suivante : «l'homme est par nature un animal politique ou social. Telle qu'elle se présente, l'Aquinat explique que la vie de l'homme n'est pas déterminée par les lois de la nature, comme par exemple celles qui régissent les planètes et les étoiles.

Par nature l'homme est un animal politique, ou social. La preuve en est dans ce fait qu'un homme seul ne se suffit pas pour vivre ; aussi la nature ne l'a-t-elle suffisamment pourvu qu'en très peu de choses, lui donnant la raison grâce à laquelle il peut se procurer tout ce qui est nécessaire à sa vie, nourriture, vêtement et autres choses semblables, sans toutefois pouvoir les produire seul. Aussi vivre en société est inné en sa nature. Néanmoins l'ordre de la providence de la communauté domestique et économique, citant à l'appui de ses affirmations, ne saurait enlever à un être ce qui lui est naturel : au contraire il pourvoit à chacun selon sa nature, on l'a dit. L'ordre de la providence ne placera donc pas l'homme dans un tel état que la vie sociale lui soit impossible. Or il en serait ainsi si nos élections relevaient de l'influence des corps célestes, comme les instincts naturels des autres animaux³².

Notons que même si saint Thomas utilise indifféremment les termes, *social*, et *politique*, il ne définit pas, dans le reste du texte, la nature politique de l'homme, mais plutôt sa nature sociale. Pour nous faire reconnaître que l'homme est bel et bien social par nature, il insiste sur le fait que c'est seulement grâce à l'aide des autres que l'homme peut assurer sa subsistance ; sa survie dépend donc de sa vie au sein d'un groupe. En accord avec les besoins de sa nature physique, la nature raisonnable de l'homme lui fait choisir librement et naturellement de vivre en société ; il n'y est pas déterminé par l'instinct animal qui, en tant que puissance corporelle, est déterminé par les forces astrales. Étudions à présent un deuxième extrait. Dans un autre passage, il est dit « *L'homme est par nature un animal social* ». Saint Thomas affirme que le caractère social de l'homme engendre une dimension utilitariste que l'homme doit endiguer au moyen des valeurs plus élevées.

De nos considérations il ressort que par la loi divine l'homme est invité à respecter l'ordre de la raison dans l'usage de tout ce qu'il rencontre. Or parmi tous ces biens qui se présentent à l'usage de l'homme, les autres hommes tiennent la première place. L'homme est en effet par nature un animal social. Ses besoins sont multiples, et il ne peut pas lui seul y subvenir. La loi divine doit donc pourvoir, selon l'ordre de la raison, aux relations de l'homme avec son prochain³³.

³² Hannah ARENDT, *op.cit* p. 85.

³³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad, par les dominicains de la province de France , 1984-1996, 109,3, ad 1.

Non seulement l'Aquinat répète ici que la vie sociale de l'homme se fait reconnaître par la dépendance physique de ce dernier envers son prochain, mais il ajoute que la vie sociale s'est fondée sur cette dépendance, elle-même nécessitant l'utilisation des autres. L'auteur précise immédiatement que cet usage des autres doit, comme toute relation humaine, être guidée par la raison, elle-même éclairée par la loi divine. C'est ainsi qu'apparaît la dimension morale de nature universelle, tout à fait indispensable à la vie en société. Cette dimension morale se précise et se concrétise dans certains autres textes contenant la même version de la formule. Ainsi, saint Thomas présente la vertu de vérité comme une forme de justice indispensable à la vie sociale.

Les hommes étant fait pour vivre en société, ils se doivent, de par leur nature même, les uns aux autres, ce sans quoi la société humaine deviendrait impossible. Or, les hommes ne pourraient pas vivre les uns avec les autres, s'ils ne pouvaient ajouter foi aux paroles les uns des autres, c'est-à-dire s'ils ne se disaient la vérité. La vertu de vérité acquitte donc bien une espèce de dette³⁴.

Même si, dans la formule soulignée, les mots « par nature » n'apparaissent pas pour qualifier vivre en société, ils sont nettement implicites. C'est pourquoi le texte signifie ce qui suit : étant donné que l'homme est par nature un animal social, et que la vertu de vérité est la condition de la vie en société, c'est par nature également que les hommes se doivent une sincérité mutuelle. La vertu de vérité, forme de justice au sein des relations humaines, est donc une qualité morale particulière, indispensable à la vie de la société. De la même façon, saint Thomas se livre à d'autres considérations morales concrètes, où les actes issus de la nature sociale de l'homme sont comptés au nombre des actes humains qui sont droits selon leur conformité à la nature et non seulement selon les prescriptions de la loi.

Ce pour qui une chose est naturelle, doit naturellement posséder ce sans quoi cette chose ne saurait être : «la nature en effet ne défaille pas dans le nécessaire ». Or l'homme est naturellement un animal social : le signe en est qu'un seul homme ne suffit pas pour les nécessités de la vie humaine. Par conséquent tout ce sans quoi la société humaine ne pourrait se maintenir convient naturellement à l'homme. Tel est donner à chacun son dû et s'abstenir de l'injustice. Certains parmi les actes humains possèdent donc une rectitude qui leur vient de la nature³⁵

³⁴Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad. par les dominicains de la province de France, 1984-1996, II-II, 109, 3, ad 1.

³⁵*Ibid*

Une première observation permet de conclure à la lumière de l'acception donnée ici à « naturelle » que dire « L'homme est naturellement un animal social » est dire « L'homme n'existerait pas s'il n'était social ». Si on s'attache ensuite au sens principal du texte, on peut remarquer que « social » renvoie à la vie de l'homme en société grâce à laquelle il peut, non seulement parer aux nécessités biologiques de son existence, mais aussi subvenir aux besoins de sa vie humaine. Saint Thomas affirme donc qu'une société n'est humaine que si un certain nombre d'éléments lui confèrent ce caractère. Quels sont ces éléments ? Certains ont trait à la justice morale, tel le respect de la propriété et de la personne. Ces choses sont droites, non seulement parce qu'elles sont dictées par la loi civile, mais aussi parce qu'elles sont naturellement droites. Sans elles, la société humaine, naturelle à l'homme, cesserait d'exister. De la même façon, saint Thomas explique que la justice dans les échanges commerciaux, à l'exemple du *droit des gens*, est dictée par la nature sociale de l'homme.

De fait, au droit des gens se rattache ce qui découle de la loi de nature à la manière de conclusions venant des principes : par exemple, les achats et ventes justes, et autres choses de ce genre, sans lesquelles les hommes ne peuvent guère vivre en communauté : ct ceci est du droit naturel parce que l'homme est pur nature un animal social, comme le prouve Aristote³⁶.

Autrement dit, l'assertion « l'homme est par nature un animal social » exprime une loi de la nature ou une loi naturelle. C'est de cette loi naturelle que découle le concept de justice dans les transactions commerciales, concept présent dans les lois civiles de tous les peuples. En effet, étant donné l'importance croissante du commerce comme moyen de subvenir aux besoins des hommes, ces derniers ne peuvent vivre en communauté qu'à la condition d'être justes dans leurs relations commerciales avec les autres. Aussi le développement du commerce impose-t-il aux hommes le principe moral de la justice, principe nécessaire au bon fonctionnement et à la survie de la société. Une vie sociale menée dans le respect des principes moraux permet à l'homme de subvenir à ses besoins matériels. Cependant, outre ces besoins, il est une autre exigence toute intellectuelle que l'homme doit satisfaire : sa soif de vérité. Saint Thomas montre dans quelle mesure la nature sociale de l'homme peut aider ce dernier à étancher cette soif...

L'homme est doté de l'intelligence et de la raison, grâce auxquelles il peut discerner le vrai et le rechercher; il possède en outre des puissances sensibles intérieures et extérieures qui, dans cette recherche du vrai, lui sont un secours; il a encore l'usage de la parole qui permet à celui qui conçoit la vérité dans son esprit, de la manifester aux autres, de telle sorte que les hommes s'entraident dans la connaissance de la vérité comme dans les autres nécessités de la vie, l'homme étant un animal social par nature.³⁷

³⁶ Thomas d'Aquin, *Opcit. I-II*, 95, 4.

³⁷ *Id.*.

Le langage permet à l'homme, être social, de communiquer les vérités que les facultés cognitives de ses sens et de son esprit lui permettent d'appréhender. Par là même, il satisfait plus pleinement les besoins intellectuels de sa nature. La société apparaît donc comme un moyen de satisfaire non seulement les besoins matériels de l'être humain, mais également ses exigences intellectuelles. Cependant, comme l'indique saint Thomas, la société doit être considérée comme le produit de la dilection naturelle de l'homme pour son prochain, élément encore plus fondamental que celui constitué par ses besoins.

Puisque l'homme est par nature un animal social, il a besoin pour atteindre sa fin du secours des autres : ce qui est le fruit par excellence de la dilection mutuelle entre les hommes. La loi de Dieu qui conduit les hommes à leur fin dernière leur prescrit donc l'amour réciproque. La loi divine est offerte à l'homme comme un secours à la loi naturelle. Or l'amour mutuel est naturel parmi les hommes : le signe en est que par instinct naturel l'homme subvient à la nécessité d'un autre, même inconnu de lui, par exemple en le remettant dans le bon chemin, en le relevant quand il est tombé et autres choses semblables, « comme si les hommes étaient entre eux par nature des familiers et des amis ». Ainsi la loi divine prescrit-elle aux hommes la charité mutuelle³⁸.

C'est pourquoi, étant donné que l'assistance mutuelle des hommes est fondée sur la charité naturelle, c'est dans ce lien affectif fondamental que la société trouve son origine.

Néanmoins, dilection et assistance mutuelle ne sauraient suffire à assurer la cohésion de la société. Il faut encore que ces deux éléments soient mis au service de l'intérêt commun. C'est pour cette raison que, comme il l'affirme, l'autorité est nécessaire. Après avoir démontré que le type d'autorité maître-esclave n'aurait pas pu se trouver dans l'état d'innocence d'avant la chute, l'Aquinate montre que, même alors, un autre type d'autorité aurait dû exister : celle exercée par le chef sur l'homme libre. Au contraire on peut dire que quelqu'un exerce une domination sur un autre en qualité d'homme libre, lorsqu'il le dirige vers le bien personnel de celui qui est dirigé ou vers le bien commun. Une domination de ce genre de l'homme sur l'homme aurait existé dans l'état d'innocence pour deux raisons. D'abord parce que l'homme est par nature un animal social, si bien que les hommes dans l'état d'innocence auraient vécu en société. De nombreux hommes ne pourraient exister, s'il n'y avait quelqu'un pour présider en veillant au bien commun. En effet les hommes nombreux visent une multitude de buts, un seul homme en vise un. Et c'est pourquoi Aristote dit au commencement de *la Politique*: « *Chaque fois que des choses multiples sont ordonnées à un seul but, toujours on en trouve une qui a*

³⁸ Thomas d'Aquin, Opcit. p.7.

qualité de principale et dirigeante »³⁹. _ Deuxièmement parce que si un homme avait eu par rapport à un autre une supériorité en science et justice, cela n'eût été convenable qu'à condition qu'il s'en servît pour l'utilité des autres, selon la parole de S. Pierre: « *Chacun selon la grâce reçue, mettez-vous au service les uns des autres comme de bons intendants de la grâce de Dieu* »⁴⁰. Selon Augustin, « *Chez les justes ce n'est pas la passion de dominer qui leur fait commander, mais la mission qu'ils ont de pourvoir au bien: voilà ce que prescrit l'ordre naturel, voilà l'homme tel que Dieu l'a créé* »⁴¹.

Saint Thomas affirme donc que toute vie en société entraîne nécessairement la présence d'une autorité gouvernante au sein de cette dernière. En effet, la vie sociale n'est pas le produit d'une simple pluralité dans laquelle les individus rechercheraient de façon égoïste leur propre bien. Au contraire, elle est issue du vivre et de l'agir ensemble des hommes qui travaillent pour le bien commun et qui, par conséquent, constituent un groupe ou une société. Donc, les efforts déployés par les membres de la société, dans le but d'atteindre le bien commun, distinct du bien individuel, doivent être dirigés, contrôlés et gouvernés par l'un des membres de cette société. Ainsi, l'intérêt de cet individu en tant que chef de la société n'est pas le sien propre, mais l'intérêt public, qui est aussi celui de chacun des membres. Le chef doit être doté de qualités intellectuelles et morales exceptionnelles, c'est-à-dire qu'il doit posséder connaissance et sens de la justice, attributs essentiels pour gouverner.

Finalement, en accord avec Aristote, saint Thomas, dans son œuvre, considère que la vie sociale de l'homme prend une réalité concrète au sein des communautés fondamentales que sont la famille et l'État ou « la société politique ».

On doit savoir que du fait que l'homme est par nature un animal social, en ce qu'il a besoin pour vivre de beaucoup de choses qu'il ne peut pas se procurer s'il est laissé à ses propres moyens, il découle qu'il est naturellement une partie d'une certaine communauté, grâce à laquelle il peut se procurer ce qui l'aide à bien vivre. Cette aide lui est en effet nécessaire pour deux choses : premièrement, pour se procurer les choses nécessaires à la vie et sans lesquelles la vie présente ne peut être vécue ; cette aide lui est fournie par la communauté domestique dont l'homme est une partie. Car tout homme reçoit de ses parents la naissance, la nourriture et l'éducation. Et de manière semblable, tous les individus qui composent la maison familiale s'entraident entre eux dans les nécessités de la vie. Deuxièmement, l'homme est aidé par la communauté dont il est une partie pour atteindre tout ce qui est nécessaire

³⁹ ARISTOTE, Op.cit., p. 83.

⁴⁰ S. Pierre, première Épître

⁴¹ SAINT AUGUSTIN, trad., Jacques Lecoffre, *La Cité de Dieu, livre XIX*, Ed, libraire, tome III, paris, 1854, p. 237.

à une vie parfaite, c'est-à-dire ce qu'il faut non seulement pour que l'homme vive, mais aussi pour qu'il vive bien et qu'il obtienne tout ce dont il a besoin pour sa vie d'homme. Cette aide est ainsi fournie par la communauté politique, dont l'homme est une partie, non seulement en tant que cette communauté lui fournit l'aide nécessaire pour les choses corporelles, c'est-à-dire, en tant que l'État lui donne accès à plusieurs produits artificiels à la fabrication desquels une seule maison ne pourrait suffire, mais encore en tant que cette communauté apporte son aide en vue de la vie morale; par exemple, en autant que, par le pouvoir public, les jeunes gens insolents et réfractaires aux admonitions paternelles sont forcés à se bien comporter, par crainte de la punition⁴².

Autrement dit, toute la vie sociale et naturelle de l'homme s'exprime concrètement dans la famille et dans l'État, communautés qui se préoccupent du bien-être matériel et spirituel de l'individu. La seconde parachève le travail entrepris par la première. Les besoins matériels que vise à satisfaire la famille sont plus pleinement comblés, à l'échelle de l'État, par une multitude de corps de métiers. De même, le développement spirituel de l'individu, entrepris par la famille au moyen de l'éducation et la discipline, est favorisé dans le domaine public par les pouvoirs étendus de l'État. La notion de politique est chez Thomas d'Aquin rattaché aux lois, car se sont-elles qui sont la garantie d'une vie harmonieuse dans la cité. La loi est la règle et la mesure des actes humains. Les lois, pour être justes, doivent savoir s'adapter à la diversité de circonstances toujours singulières par définition : leur application formelle et aveugle ne conduirait qu'à l'injustice, car la loi ne peut pas tout prévoir. Il ne s'agit pas de contester les lois quand elles sont contraires à nos intérêts. En disant qu'elles sont mal faites, il s'agit bien au contraire de maintenir leur esprit, qui est de défendre la justice et l'équité.

Quelle qu'ait donc été l'attention du législateur et sa prévoyance, aucune loi ne pourra jamais parfaitement correspondre à tous les cas de figure : « en certains cas », qui diffèrent justement du cas général ou le plus fréquent, les lois s'avèrent inadaptées, et les appliquer stupidement ne pourrait engendrer que de l'injustice, c'est-à-dire être contraire à l'esprit des lois lui-même. La loi en effet est au service de la « justice et du bien public » et elle doit le demeurer. Pour cela, il faut qu'elle sache s'adapter à la situation en présence : tel est du moins le sens de « l'équité », qui est une vertu morale.

Le caractère humain de la société implique que la vie, en son sein, doit se dérouler dans le respect de certains principes moraux. Généralement, l'« utilisation » que les hommes font les uns des autres doit elle-même être humaine. La raison doit être guidée par la loi divine qui la rend possible. Plus précisément, pour qu'une société survive, il faut que ses membres aient

⁴² Saint Augustin, Op.cit., p. 212.

confiance en leur prochain, soient sincères les uns envers les autres, qu'ils respectent la personne et la propriété de leurs semblables et qu'ils soient justes dans leurs activités commerciales, Bref, une société n'existera et ne sera vraiment humaine que si l'individu, poussé d'abord par son instinct de conservation à vivre en groupe, est également guidé par des principes moraux.

Cependant, fondée uniquement sur des besoins individuels, qu'ils soient physiques ou spirituels et même sous-tendus par des principes moraux, une société aurait un caractère essentiellement utilitariste et individualiste. La société trouve de plus profondes racines dans ce qui existe au tréfonds de l'être humain : l'amour du prochain qui désamorce à la fois utilitarisme et individualisme. C'est cet amour qui rapproche les hommes, leur permet de s'aider mutuellement dans le but d'assurer, non pas leur survie et leur mieux-être propres, mais ceux du prochain. Fondée ainsi sur des rapports humains et naturels, la société permet à l'homme de se développer physiquement, moralement et intellectuellement, favorisant par là le bien de l'homme dans sa totalité, bien individuel qui, en fin de compte, est le bien commun de toute société humaine.

Cependant, le vivre ensemble, dans la coopération, la morale et l'amour, n'est pas une condition suffisante à la vie et au maintien d'une société humaine. Les membres doivent aussi agir ensemble pour le bien commun. Mais, il ne faut pas confondre bien commun et bien individuel immédiat. De même il ne faut pas laisser à la multitude, même bien intentionnée, le soin de rechercher à l'aveuglette ce bien commun. Au contraire, pour que la société survive, il faut que cet intérêt commun soit l'objet de toute l'attention d'un membre qui excelle intellectuellement et moralement au sein de la société, et qui a le pouvoir d'ordonner et de diriger les actions de la multitude, se posant ainsi en autorité gouvernante au sein de la société. C'est ainsi que cette autorité apparaît comme un élément supplémentaire qui fait partie intégrante de la société et qui, donc, émane naturellement et nécessairement de la nature sociale de l'homme. Ainsi la société humaine est définie dans l'abstrait comme un élément enraciné dans l'assistance et l'amour mutuels, dirigé vers le bien commun par l'intermédiaire d'une autorité intrinsèque.

C. L'AUTORITARISME POLITIQUE MEDIEVAL

Le concept de pouvoir constitue la clef de voûte de la philosophie politique de Hannah Arendt⁴³. Cette catégorie est de nature strictement relationnelle et intersubjective: Le pouvoir jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'il se

⁴³Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 260.

dispersent⁴⁴. Il est lié de près aux concepts d'action et de parole, qui sont eux aussi intersubjectifs. Arendt oppose ces concepts à ceux de travail et d'œuvre, en ce qu'ils ne mettent en présence que des rapports interpersonnels, au lieu de confronter les hommes avec le monde matériel naturel ou avec les artefacts produits par les humains. L'action, qu'Arendt dérive du concept aristotélicien de praxis, ne laisse pas de produit matériel qui l'inscrirait dans la pérennité. Et sa spontanéité a pour contrepartie une fragilité et une nature éphémère. L'action n'est ni la conséquence de la nécessité comme le travail, ni une activité en fonction d'une utilité. Comme l'œuvre, elle représente un absolu, en ce qu'elle est à elle-même son propre but et ne peut être fonctionnalisée dans un rapport téléologique ou instrumental. Elle permet à la liberté humaine de se déployer. Sur le plan proprement politique, la liberté, loin de s'opposer au pouvoir, se combine avec lui : c'est qu'elle ne réside pas dans le « Je veux d'un individu monologique en face de son domaine d'objets naturels ou de rapports personnels réifiés, mais dans le « Je peux qui, dans les rapports interhumains, nécessite précisément l'action en commun et les capacités qu'elle fait naître ».

Aussi le pouvoir est-il toujours un potentiel. Il dépend de l'accord incertain et seulement temporaire d'un grand nombre de volontés et d'intentions », et d'une union qui se réalise grâce à la parole dans un espace public. Il est donc non seulement intersubjectif, mais aussi communicationnel. Parce qu'il ne peut se posséder, et qu'il est toujours menacé par la dispersion des individus qu'il lie les uns aux autres, il ne peut déboucher sur l'omnipotence. Cependant, loin d'être un jeu à somme nulle, il peut toujours s'accroître, car il ne connaît pas la limite physique de la force individuelle confrontée à d'autres forces humaines ou à l'inertie de la matière. Et l'existence d'autrui, plus qu'une limitation au pouvoir, en est la condition même, puisque le pouvoir ne peut surgir que d'une pluralité. Du coup, il peut également se diviser sans décroître, et l'équilibre ou le partage des pouvoirs doit être conçu comme permettant de maximiser le pouvoir, et non de le limiter⁴⁵.

À l'opposé du pouvoir se situe la violence. Elle représente une possibilité toujours ouverte de l'existence humaine. Elle se caractérise par sa nature instrumentale : Comme tous les instruments, elle doit toujours être dirigée et justifiée par les fins qu'elle entend servir. La coercition introduit une relation qui non seulement est hiérarchique, mais aussi n'implique nulle reconnaissance de la part de celles et ceux sur lesquels (le)s elle s'exerce. Elle demeure exclusivement l'attribut de celui/celle qui s'en sert. En ce sens, elle ne peut jamais être légitimée

⁴⁴ Hannah ARENDT, *Essai sur la révolution*, p. 21

⁴⁵Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, pp. 260-261.

mais seulement justifiée de façon monologique par ceux/celles qui y ont recours. En introduisant ce rapport instrumental dans les relations entre les hommes, la violence dissout l'intersubjectivité constitutive du pouvoir. Elle peut ainsi détruire celui-ci, mais ne peut en être la source, puisqu'elle représente le principe inverse. Le pouvoir se différencie également de la force, en ce que cette dernière désigne la propriété d'une entité individuelle, chose ou personne (entendue dans ce sens, la force n'est pas synonyme de violence)⁴⁶. La force individuelle engendre l'indépendance et l'autosuffisance, et par cela même se heurte à la nature du groupe et à son pouvoir.

Quoi qu'il en soit, dans la perspective arendtienne, il est important de comprendre que ni le pardon, ni la promesse (et sa variante politique, le pacte social égalitaire) ne peuvent renverser ces données ontologiques de la liberté humaine que sont l'irréversibilité et l'imprévisibilité de l'action : ils ne font que les tempérer ; ils nuancent le caractère foncièrement instable d'un pouvoir qui n'aurait d'autre ressource que lui-même. Comme le fait remarquer Paul Ricœur, au-delà du pacte formalisé, les moments privilégiés qui constituent pour Arendt les référents historiques de sa notion de pouvoir sont les irruptions révolutionnaires lorsque celles-ci ne visent pas à la toute-puissance et revendiquent la pluralité. Or, Arendt s'est longuement étendue sur la difficulté des révolutions à s'institutionnaliser durablement et sur leur propension à se dévorer elles-mêmes et à déboucher sur le totalitarisme ou la contre-révolution. C'est pourquoi elle introduit un autre concept, décisif pour garantir la pérennité de l'ordre républicain : l'autorité. L'exemple de la révolution américaine est, une fois de plus, paradigmatique. C'est à son propos qu'Arendt écrit :

Si le pouvoir, enraciné dans un peuple qui s'était lié par des promesses mutuelles et vivait en corps constitués par un pacte, suffisait à « mener à bien une révolution (sans que la violence sans borne des foules multitudes - se donnât libre cours), il ne suffisait nullement à établir une union perpétuelle, c'est-à-dire à fonder une autorité nouvelle. Ni les pactes ni les promesses sur lesquelles les pactes reposent ne sont suffisants pour assurer la perpétuité, c'est-à-dire pour donner aux affaires humaines ce degré de stabilité sans lequel les hommes seraient incapables de bâtir un

⁴⁶ Le terme strength est encore plus difficile à rendre en français que celui de power. Nous rallions ici au choix des traducteurs de *l'Essai sur la révolution et de la Condition de l'homme moderne*. Dans *Du mensonge à la violence*, strength est rendu par « puissance », et ce choix se justifie également en ce que la puissance peut être entendue dans un sens quasi physique ce qui correspond bien à la notion de strength. De plus, Arendt introduit dans cet ouvrage une autre notion, celle de force, qu'elle différencie de la strength en ce qu'elle désigne une énergie libérée par un mouvement physique ou social, la force de la nature ou la force des choses (Arendt cite cette expression en français). Quoi qu'il en soit, la différence entre strength et force (en tant que cette dernière se distingue de violence) n'est pas qualitative, et Arendt emploie ces termes comme des équivalents dans d'autres écrits.

*monde pour leur postérité, un monde qu'ils veulent faire durer plus longtemps que leur propre vie d'hommes mortels*⁴⁷.

La notion d'autorité renvoie chez Arendt à deux phénomènes qu'il nous convient de distinguer. D'une part, ses caractéristiques sont largement tirées d'une phénoménologie de cette relation diffuse dans le corps social qui est appelé communément autorité. D'autre part, et c'est sur cela qu'insiste Arendt de façon décisive, l'autorité constitue le principe actif de légitimation du gouvernement et plus généralement, d'une forme politique.

⁴⁷ Hannah ARENDT, *Essai sur la révolution*, pp. 268-269.

CHAPITRE III

LE TOTALITARISME ET L'AUTOCRATIE POLITIQUE DE MARX ET HEGEL

Dans le tome II de *La société ouverte et ses ennemis*, Karl Raimund Popper s'insurge contre la philosophie prophétique, dont font preuve les auteurs tels que Karl Marx et Friedrich Hegel. D'après le mathématicien anglais, le prophétisme philosophique est, non seulement épistémologiquement et philosophiquement irrecevable. Il constitue aussi et surtout, l'ailleurs incontestable de la raison, et, de surcroît, relève de l'irrationnel. La présente articulation a donc pour objectif majeur la mise en exergue des fondements, voire les traits constitutifs de la philosophie prophétique.

A. LA LOGIQUE DU PROPHÉTISME ET DE L'AUTOCRATIE POLITIQUE DE MARX ET HEGEL

D'après le mathématicien anglais, le prophétisme et l'autocratie constituent une source génératrice des inégalités sociales, du tribalisme, du totalitarisme politique, de l'autoritarisme, qui mettent à mal le principe de la tolérance, l'ouverture et le dialogue interculturel, sans oublier l'acceptation mutuelle sociale. La présente articulation a donc pour objectif majeur la mise en exergue des fondements, voire les traits constitutifs de la philosophie prophétique et de l'autocratie, afin de voir dans quelle mesure ces doctrines posent problème chez Popper.

La philosophie prophétique se conçoit comme cet acte à travers lequel la connaissance, le mode de gouvernement, la gestion des affaires de l'État, sont délivrés dogmatiquement par une certaine catégorie de personnes. Autrement dit, la philosophie prophétique consiste en une soumission aveugle à l'endroit des recommandations et prescriptions d'une tierce personne.

Dans le tome I de *La société ouverte et ses ennemis*, Karl Raimund Popper consacre la première partie de son ouvrage à présenter ce en quoi consiste cette philosophie⁴⁸. Il mène sa réflexion à travers les auteurs tels que Platon, Aristote, Hegel et Marx. En réalité, le *prophétisme philosophique* s'apparente sensiblement à l'historicisme, dans la mesure où, ici, l'avenir et le fonctionnement de la société sont dictés et déterminés par une ou un groupe de personnes. À

⁴⁸ Il s'agit en effet de la première partie du tome II de *La Société ouverte et ses ennemis*, intitulé « L'essor de la philosophie prophétique ».

cet effet, dans l'optique de mieux la comprendre, il faut assimiler la philosophie prophétique dans le sillage de la religion chrétienne. En effet, la foi chrétienne suppose une soumission à l'endroit de la providence. Les prophètes sont, semble-t-il, des envoyés de Dieu, pour accomplir sa volonté auprès de son peuple. Tel est l'exemple de Moïse, qui accompagnait le peuple d'Israël. On comprend la soumission aveugle et incontrôlée à l'endroit des dogmes religieux, qui ne sont rien d'autre que l'œuvre de Dieu.

Face à cet état des choses, en ramenant le concept de prophétisme dans le domaine de la philosophie qui nous intéresse particulièrement dans le cadre de cette recherche, nous pouvons déduire que certains philosophes étaient considérés comme des « prophètes », c'est-à-dire qu'ils prétendaient détenir une certaine idéologie. C'est le cas de Karl Marx et Friedrich Hegel. Karl Popper fait d'ailleurs remarquer à cet effet ce qui suit : « *Fondateur de l'historicisme contemporain, Hegel est le successeur direct d'Héraclite, de Platon et d'Aristote* ». ⁴⁹

Cependant, Hegel ne serait sans doute pas devenu la personnalité la plus influente de la philosophie allemande, s'il n'avait pas eu l'appui de l'État prussien, dont il devint le philosophe officiel à l'époque de la restauration féodale qui suivit les guerres napoléoniennes. Par la suite, l'État se fit le défenseur de ses élèves, qui, à leur tour, se défendirent les uns les autres. Il ne faut pas non plus oublier qu'à cette époque les universités allemandes étaient contrôlées par l'État ; seules les universités de l'Autriche catholique parviennent à surnager. Le succès sans précédent remporté en Europe par l'hégélianisme devait nécessairement avoir des répercussions en Grande-Bretagne, où certains philosophes se mirent en quête de ce que Stirling appelait le secret de Hegel. ⁵⁰

Il ajoute :

Bien que mon propos soit de combattre et non d'expliquer le phénomène hégélien, je voudrais cependant essayer de montrer pourquoi il a pris pareille ampleur. Aujourd'hui encore, les philosophes passent pour être des magiciens, et la philosophie est considérée comme trop abstraite et hermétique pour être accessible au commun des mortels. On lui prête une profondeur qui fait d'elle la religion ou la théologie des intellectuels et des sages ; et cette réputation cadre admirablement avec le savoir universel dont on crédite l'hégélianisme en le jugeant capable de répondre à toutes les questions, sans qu'on puisse prouver s'il a tort ou raison. ⁵¹

La philosophie hégélienne, mieux, l'hégélianisme, se présente donc de ce fait comme le paradigme par excellence de gouvernance et de fonctionnement des États. En réalité, Hegel est

⁴⁹ Karl Raimund POPPER, *La Société ouverte et ses ennemis (tome II). Hegel et Marx*, Paris, Seuil, 1945, p. 18.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁵¹ *Ibid.*, p. 20.

perçu comme un dieu, car son idéologie, sa doctrine et sa philosophie, sont considérés comme des voies sans lesquelles les États ne sauraient prospérer. Hegel, c'est le philosophe de référence et par excellence de son époque, de telle sorte que même le fonctionnement des États est régi par ses enseignements et ses idées. L'auteur de *La logique de la découverte scientifique* l'exprime d'ailleurs fort bien en ces termes :

Mais là où Stirling nous révèle, bien malgré lui « le secret de Hegel », c'est quand il se livre à des déclarations prophétiques sur la guerre éclairée qui devait éclater un an plus tard, quand la Prusse attaqua l'Autriche, en 1866. « N'est-ce pas à Hegel, dit-il en particulier à sa philosophie politique et morale, que La Prusse doit le rapide développement de sa puissance organisatrice ? Et le sévère Hegel n'est-il pas le cerveau invisible dirigeant la main qui frappe avec la rapidité de l'éclair ? »⁵²

Une telle conception des choses est également perceptible chez le philosophe allemand Karl Marx. En effet, l'idéologie de ce philosophe s'inscrit dans la logique d'un déterminisme sociologique. Bien qu'usant des méthodes autrefois rationnelles, Karl Marx fut, à son époque, considéré comme *prophète*, du fait que son historicisme consistait à prédire et ce, de façon certaine, les événements futurs. Autrement dit, Karl Marx s'est donné pour tâche de prédire *la destinée* des sociétés de son temps avec exactitude. Il était donc, à cet effet, un adepte du prophétisme philosophique. Karl Raimund Popper souligne le caractère déterministe de la philosophie de Karl Marx en ces termes :

Selon Marx, tout système social tend inévitablement à s'autodétruire, parce qu'il secrète les forces génératrices de l'étape suivante de l'histoire, de sorte qu'une analyse perspicace de la société féodale à la veille de la révolution industrielle aurait, probablement, permis de déceler qui allaient détruire la féodalité et de prédire les traits fondamentaux de la période capitaliste. De même, une analyse du capitalisme devrait, pensait-il, permettre de prédire les caractéristiques essentielles de la période suivante. Pour cela, il fallait d'abord chercher, dans l'évolution des moyens de production, quelles étaient les principales forces susceptibles de détruire le capitalisme, puis déterminer leur action sur les rapports de classe et sur l'organisation juridique et politique.⁵³

Il ajoute : « *La prophétie historique de Marx découle d'un raisonnement serré, dont le Capital ne développe pourtant que le premier point : (...) et le troisième, à la prédiction d'une société sans classes, n'y sont qu'esquissés* ». ⁵⁴ À partir de là, nous pouvons comprendre que Friedrich Hegel et Karl Marx ont développé une philosophie prophétique, dont l'enjeu consiste

⁵²Karl Raimund POPPER, *op.cit.*, p.23.

⁵³ *Ibid.*, p.93.

⁵⁴ *Id.*

en un tissu de prédictions des événements sociaux, ainsi en un ensemble de recommandations sur le mode de fonctionnement des États. Le déterminisme sociologique de Karl Marx consiste en ceci que toute société se réduit en une société de classes. Quant à Friedrich Hegel, il a formulé une idéologie à prétention philosophique, dont plusieurs dirigeants de son temps s'en sont servi pour diriger leurs États. Ce furent donc, en quelque sorte, des prophètes. Mais alors, il convient de s'interroger de la manière suivante : en quoi la philosophie prophétique, est, aux yeux de Karl Raimund Popper, épistémologiquement irrecevable ? Pourquoi le mathématicien anglais s'insurge-t-il contre une telle conception des choses ?

Les analyses précédentes permettent de retenir que la sociologie de la connaissance présente, d'après Karl Raimund Popper, des problèmes de pertinence, du fait qu'elle promeut une ouverture incontrôlée à l'irrationnel et contribue à la dissolution de l'objectivité scientifique. Par la suite, après avoir analysé les fondements philosophiques de la philosophie prophétique de Platon, Aristote, Hegel et Marx, nous avons démontré que cette dernière est épistémologiquement irrecevable, du fait qu'elle a balisé le terrain dans lequel a émergé le totalitarisme moderne. Dans cette perspective, le prophétisme philosophique constitue également une autre célébration de l'irrationnel, du fait qu'elle n'est rien d'autre que la négation de la raison et de la liberté. À présent, dans le cadre de cette dernière articulation, nous nous proposons de montrer dans quelle mesure l'historicisme constitue une autre forme de célébration de l'irrationnel. Seulement, une telle initiative est tributaire d'un examen des fondements épistémologiques de la doctrine historiciste.

Dans ses investigations philosophiques, Jean François Malherbe écrit :

*L'unité de la pensée de Popper est de l'ordre de la méthode à un double titre. Il propose d'évaluer les philosophies de Platon et de Marx au plan des méthodes de la science et de l'action politique (...) Popper (...) propose en effet des réfutations méthodologiques des thèses de Platon et de Marx et la méthode des essais et erreurs se trouvera étendue au domaine de l'action politique.*⁵⁵

À travers ces propos, Jean François Malherbe présentait l'un des objectifs majeurs du rationalisme critique de Karl Raimund Popper, qui s'articule autour d'une évaluation critique des idées politiques de Platon et de Marx. Ce processus évaluatif des philosophies platonicienne et marxiste tourne autour de la doctrine de l'historicisme. C'est d'ailleurs ce qui justifie la parution de son ouvrage intitulé *Misère de l'historicisme*. Cela dit, qu'est-ce que l'historicisme et quelles sont ses caractéristiques ?

⁵⁵ Jean François MALHERBE, *La Philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris, PUF, 1931, p. 175.

Une lecture, même rapide, des principaux textes qui donnent corps au versant politique de la pensée poppérienne, nous instruit bien vite sur l'idée selon laquelle l'historicisme y occupe une place importante. On s'en convainc d'ailleurs sans peine, puisque Karl Raimund Popper consacre l'essentiel de son propos à le réfuter. Il n'est donc pas surprenant qu'il présente *La société ouverte et ses ennemis*, parfois comme un recueil de notes sur la critique de l'historicisme. Cette notion est elle-même extrêmement polysémique. D'où la difficulté à la cerner en des termes concis. Elle s'accroît dès qu'on se rend compte qu'il ne s'agit pas en effet d'une théorie systématisée, clairement exposée et défendue par un auteur spécifique. Cette théorie est le positivisme, le rationalisme, l'empirisme ou le vérificationnisme. Malgré cette difficulté relevée, nous pouvons tout de même en esquisser une définition suffisamment intelligible pour en avoir une idée précise.

Communément perçu comme une doctrine suivant laquelle la compréhension des croyances et des valeurs d'une époque n'est guère possible en dehors de leur cadre historique, l'historicisme est surtout un ensemble de courants qui ont émergé particulièrement au XIX^e siècle. Il s'agit en effet d'une foi, mieux de la croyance en une loi de l'histoire. En clair, il s'est édifié sur la base de l'idée qu'il existe quelque chose comme un sens de l'histoire. En cela, il a une teneur considérable d'irrationalité. C'est d'ailleurs ce que reconnaît Pierre Edmond assez nettement en ces termes : « *L'inflation historiciste, dans ses formes les plus mouvantes et les plus subtiles, se manifeste dans la quasi fascination qu'exerce des expressions telles que "sens historique" "expérience historique", "loi de l'évolution historique" »*.⁵⁶

Il y a là une caractérisation de l'historicisme qui montre que cette doctrine reste assez proche des philosophies de l'histoire. Jusqu'ici l'explication de la notion d'historicisme ne comporte pas de manière tout à fait évidente un jugement de valeur explicite. Mais chez Karl Raimund Popper, ce pas est bien franchi. On décèle sans cesse chez lui un souci constant : celui de démontrer l'inutilité de l'historicisme, qui a, dans son œuvre, une connotation essentiellement négative. La définition poppérienne de l'historicisme s'articule autour de cette critique virulente qu'il déploie dans la *Misère de l'historicisme* et *La société ouverte et ses ennemis*.

B. Les critiques autour de l'historicisme de Marx et Hegel

Dans la *Misère de l'historicisme* et *La société ouverte et ses ennemis*, Karl Popper adresse une critique virulente à l'endroit de l'historicisme. Ces deux textes contiennent

⁵⁶ Michel Pierre EDMOND, *Philosophie politique*, Paris, Masson et Ciel, 1972, p. 184.

l'essentiel des arguments qu'évoque Karl Popper à l'appui de sa réfutation de cette doctrine. Il est à noter qu'il y a deux moments décisifs dans la critique poppérienne de l'historicisme : l'aspect épistémologique et l'aspect politique. Alors que la *Misère de l'historicisme* est consacré à la réfutation formelle de cette doctrine, c'est-à-dire ici à l'aspect épistémologique, *La société ouverte et ses ennemis* entreprend d'en souligner les influences pernicieuses dans le domaine de la pensée politique et sociale.

Au plan épistémologique, l'historicisme apparaît surtout comme une méthode ou, pour être plus précis, une approche spécifique des sciences sociales. Karl Popper écrit à ce sujet : « *J'entends par historicisme (...) Une approche des sciences sociales qui fait de la prédiction historique leur principal but, et qui enseigne que ce but peut être atteint si l'on découvre les "rythmes" ou les "modèles", les "lois" ou les "tendances générales" qui sous-tendent les développements historiques* ». ⁵⁷ On peut déjà noter à travers cet extrait l'idée que la réfutation de l'historicisme au plan épistémologique est de l'ordre de la méthode. Il s'agira ainsi de fournir les arguments méthodologiques permettant d'établir l'infécondité de la méthode historiciste. Le terrain sur lequel se réalise cette opération est celui des sciences sociales, lesquelles, à en croire les historicistes, auraient pour tâche de faire les prophéties sur la base d'une histoire théorique comparable, voire quasiment identique à la physique théorique. En réalité, l'une des thèses de l'historicisme est qu'il existe des lois de l'évolution historique dont la découverte rendrait possible la prévision de l'avenir.

Popper va réfuter une telle thèse au moyen d'une argumentation de type logique qu'il résume en cinq assertions présentées comme suit :

- 1- *Le cours de l'histoire humaine dépend pour une grande part de l'accroissement des connaissances humaines.*
- 2- *Nous ne pouvons pas prédire par des méthodes rationnelles ou scientifiques, l'accroissement futur de nos connaissances scientifiques.*
- 3- *Nous ne pouvons pas prédire le cours futur de l'histoire humaine.*
- 4- *Cela signifie que nous devons rejeter la possibilité d'une histoire théorique, c'est-à-dire d'une science sociale qui soit l'équivalent de la physique théorique. Il ne peut exister de théorie scientifique du développement historique sur laquelle puisse se fonder la prédiction historique.*

⁵⁷ Karl Raimund POPPER, *Misère de l'historicisme*, trad.fr. Hervé Rousseau, révisée et augmentée par Renée Bouveresse, Paris, Presses Pocket, 1988, p. 7.

5- *C'est pourquoi le but fondamental des méthodes historiques est mal conçu et l'historicisme s'effondre.*⁵⁸

Ces assertions qui expriment l'essentiel de l'offensive poppérienne contre les prétentions historicistes établissent en définitive l'imprédictibilité par des méthodes scientifiques de tout ce qui pourrait tenir lieu de cours futur de l'histoire. Il importe, avant de montrer comment s'opère au plan politique la disqualification de l'historicisme, de suivre jusqu'à son terme la démonstration des insuffisances manifestes de cette doctrine dans le domaine spécifique de la méthode scientifique. Remarquons qu'il existe en fait deux types particuliers de thèses historicistes : celles de l'historicisme pro naturaliste et celles de l'historicisme antinaturaliste. Karl Raimund Popper attaque en premier lieu la variante de l'historicisme qui fait valoir la thèse comme de la spécificité des sciences sociales pour s'opposer à l'application en leur continent des méthodes de la physique.

Il s'en prend ensuite à l'historicisme pro naturaliste qui, s'opposant à la tendance antinaturaliste, admet la possibilité d'appliquer aux sciences sociales les méthodes propres à la physique. Critiquant à la fois l'historicisme antinaturaliste et sa variante pro naturaliste, Karl Raimund Popper montre qu'ils sont tous la résultante d'une mésinterprétation des méthodes des sciences de la nature, et plus particulièrement de la physique. Aussi, souligne-t-il sans détours :

*Les arguments et les thèses divers et même contradictoires, aussi bien antinaturalistes que pro naturalistes sont les uns et les autres fondés assurément sur une incompréhension des méthodes de la physique.*⁵⁹

Surplombant totalement l'historicisme, l'auteur de *L'univers irrésolu* en vient à postuler l'idée d'une unité méthodologique entre les diverses sciences.

Dans la perspective politique, cette doctrine est attaquée surtout comme une croyance dont les effets pernicieux laissent le champ libre au fatalisme et à l'idée selon laquelle, des réformes démocratiques sont impossibles. En outre, les tenants de cette doctrine laissent croire que l'histoire est régie par les lois spécifiques, qui, mises en relief, rendraient possible la prédiction de l'avenir. Dans cette logique, nous notons que l'analyse poppérienne de l'historicisme, dans la perspective politique, aboutit en définitive à mettre en exergue la connivence de cette doctrine avec le totalitarisme dont elle semble avoir, pour parler métaphoriquement, préparé le terrain sur le plan théorique en élaborant des idéologies qui ont rendu possible la construction de sa philosophie d'ensemble.

⁵⁸ Karl Raimund POPPER I et II. Op. cit, p. 7

⁵⁹ *Ibid.*, p. 7.

D'après Popper, les partisans et adeptes de l'historicisme sont pour l'essentiel Platon, Hegel et Karl Marx. À Platon, Popper reproche de constituer une entrave à l'émergence de la société ouverte. Dans le tome I de *La société ouverte et ses ennemis*, dont la majeure partie de l'ouvrage est consacrée à Platon, Popper critique vigoureusement les idées politiques du disciple de Socrate, dont l'historicisme est en étroite liaison avec le totalitarisme. Le mathématicien anglais souligne à cet effet :

*Je précise que mon analyse portera exclusivement sur l'historicisme de Platon et sur sa conception de l'État parfait (...). Malgré l'admiration que j'éprouve pour tant d'aspects de la philosophie de Platon, mon dessein (...) est (...) de dénoncer tout ce qui dans sa pensée me paraît malfaisant et tout d'abord ses tendances totalitaires ».*⁶⁰ Il ajoute : « *Je persiste cependant à penser que ce programme politique n'est pas moralement supérieur, mais fondamentalement identique au totalitarisme, ce qui n'est pas difficile à admettre, à cause d'une tendance profondément enracinée à idéaliser Platon.* »⁶¹

S'agissant de Hegel, évoquant son appui sur des arguments d'Arthur Schopenhauer et de Soren Kierkegaard, adversaires quelques fois contempteurs de l'auteur de *La phénoménologie de l'esprit*, Popper va dresser l'un des réquisitoires les plus virulents qu'ait sans doute subi jusqu'ici l'hégélianisme. Tout comme Platon, Popper analyse le versant politique de l'hégélianisme à partir de l'idée d'après laquelle elle comporte en son sein un historicisme qui, en définitive, est trop voisin du totalitarisme qui en est fait l'aboutissement. L'auteur de la *Misère de l'historicisme* l'exprime fort bien en ces termes : « *Installé par le détenteur du pouvoir dans le rôle de grand philosophe patenté, Hegel n'était qu'un charlatan illettré et écœurant qui eut l'incroyable audace d'écrire des insanités que ses auditeurs, approuvés par tous les imbéciles ont proclamé géniales. Ainsi épaulé par les dirigeants, Hegel a réussi à corrompre toute une génération* ».⁶²

Karl Marx est la dernière des trois figures de proue de l'histoire de la philosophie, dont Popper soumet les textes à une critique minutieuse, voire excessive par endroits. En réalité, c'est le côté prophétique du marxisme qui attire les foudres du mathématicien viennois. C'est également pourquoi l'essentiel de la seconde partie de *La société ouverte et ses ennemis* est consacrée à la critique radicale des ravages de la prophétie, fondement de l'historicisme de Karl

⁶⁰ Karl Raimund POPPER, *La société ouverte et ses ennemis, tome I. L'ascendant de Platon*, Paris, Seuil, 1979, p. 25.

⁶¹ *Ibid.*, p. 80.

⁶² *Ibid.*, p. 21.

Marx, bien peu crédible tout compte fait, sur le plan méthodologique. Karl Popper souligne d'ailleurs à cet effet que « Je suis loin de défendre la théorie marxienne de l'État. Si ingénieuses soient-elles, les idées de Marx sur l'impuissance de la politique et la véritable nature de la démocratie me paraissent fausses et néfastes ; mais elles lui ont été inspirées par de tragiques réalités. Même erronées, elles témoignent d'une compréhension étonnante des conditions de son sens profond de la justice ». ⁶³

Si bien le titre de cette section, il est question pour nous d'élucider les critiques autour du totalitarisme et de l'autocratie politique de Marx et Hegel. En effet, les philosophies de Marx et Hegel, ont été mal reçues, plus précisément avec les auteurs tels que Karl Popper, Arthur Schopenhauer, Hannah Arendt. Dans le cadre de cette partie, nous insisterons particulièrement sur les critiques de Karl Popper.

Jean François Malherbe, en élucidant la critique poppérienne du prophétisme philosophique de Platon et de Marx écrit :

Popper oppose aux conceptions platonicienne et marxiste de la société qu'il qualifie de philosophies de la « société fermée » l'idée ou plus exactement le projet d'une « société ouverte ». Le tribalisme patriarcal de Platon et le collectivisme révolutionnaire de Marx sont des formes de société close parce qu'elles nient l'importance fondamentale des responsabilités personnelles de chaque citoyen face à l'édification d'une société rationnelle. La négation de l'esprit critique individuel et la croyance en un destin historique inévitable caractérisent les philosophies de la société close, et la confrontation des individus avec leurs décisions personnelles marque l'entrée dans une société ouverte. ⁶⁴

À travers ces propos, nous pouvons comprendre que d'après l'auteur de *La logique de la découverte scientifique*, la philosophie prophétique, loin d'être un idéal et une référence, se présente plutôt comme un poison qui exacerbe les États et fragilise le bon fonctionnement des sociétés. En effet, faut-il le souligner, cette philosophie n'est rien d'autre que la manifestation et l'expression des germes du totalitarisme, de l'absolutisme et de la dictature. Un tel état des choses est dû au fait que l'hégélianisme par exemple a conduit à l'aliénation totale des sociétés de son époque, et l'expansion de la dictature en Europe, sans oublier le service des intérêts personnels des dirigeants. Le déterminisme sociologique et le prophétisme de Karl Marx est tellement dogmatique et pseudoscientifique, qu'il ne présente aucun critère justifiant sa

⁶³ *Ibid.*, p. 82.

⁶⁴ Jean François MALHERBE, *op.cit.*, pp. 257-258.

crédibilité. À propos de Platon et de Friedrich Hegel, Karl Popper, souligne à juste titre ce qui suit :

Mais là n'est pas la véritable cause du succès de Hegel. L'autoritarisme médiéval avait commencé à s'estomper avec la Renaissance ; mais sur le continent, sa contrepartie politique n'avait pas été sérieusement menacée jusqu'à la Révolution française, la Réforme n'ayant fait que le consolider. Ces idéaux de 1789 qui ranimèrent la lutte pour la société ouverte, et les monarchies féodales eurent tôt fait de comprendre le danger. Quand, en 1815, le parti réactionnaire prussien eut repris le pouvoir, il était sérieusement à court d'assise idéologique. Ce fut Hegel qui le lui a fourni en remettant en honneur les idées des premiers grands ennemis de la société ouverte, Héraclite, Platon et Aristote. (...) De même Hegel redécouvrait celles que Platon avait dressées contre la liberté et la raison. L'hégélianisme, c'est la renaissance du tribalisme, et l'importance historique de Hegel vient de ce qu'il est, en quelque sorte, le maillon manquant de la chaîne, reliant Platon au totalitarisme moderne.⁶⁵

Il ajoute :

Mon analyse de la pensée de Hegel suppose que lui-même reconnaissait le caractère totalitaire de la pensée de Platon (...). Quelques citations montreront jusqu'où allait chez Hegel l'adoration platonicienne de l'Etat. Pendant la période qui suivit la révolution française, il avait, encouragé par son maître Frédéric-Guillaume III de Prusse, propagé la doctrine selon laquelle l'Etat est tout et l'individu rien, puisqu'il doit à l'Etat son existence physique autant que spirituelle.⁶⁶

Le prophétisme philosophique de Platon et Friedrich Hegel consacre donc une sorte d'absolutisation et de divinisation de l'État. D'après ceux-ci, l'humain ne représente aucune valeur face à l'État, si tant est que l'homme doit son existence autant physique que spirituelle à ce dernier. Ainsi, Platon et Friedrich Hegel sont les philosophes qui ont posé les bases du totalitarisme et de la dictature en Europe. Leur philosophie prophétique s'inscrivait dans une logique de subordination des intérêts de l'État à ceux des peuples. L'État représentait donc l'incarnation de la toute-puissance décisionnaire, de telle sorte qu'il ne pouvait se tromper. Telle est l'image des philosophes-rois, seuls détenteurs du pouvoir chez Platon, qui possédaient une certaine sagesse contemplée dans le monde des Idées.

Platon et Friedrich Hegel sont donc des ennemis de « *la société ouverte* », car la philosophie prophétique qu'ils défendent constitue l'ailleurs de l'expression de la raison et de

⁶⁵ Karl Raimund POPPER, *La Société ouverte et ses ennemis (tome II)*, pp. 20-21.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 21.

la liberté. Les enseignements de Platon, de Friedrich Hegel et du roi Prussien Frédéric-Guillaume III, relatent que

L'État est le monde que l'esprit s'est fait lui-même [...] il faut donc vénérer l'État comme un être-divin-terrestre et savoir que s'il est difficile de comprendre la nature, il est infiniment plus ardu de bien concevoir l'État [...] C'est la marche de Dieu dans le monde qui fait que l'État existe [...] L'État est un organisme [...] C'est pourquoi l'État sait ce qu'il veut et le sait dans son universalité.⁶⁷

Nous pouvons comprendre à travers ces propos que l'État s'apparente à Dieu. En effet, de même que Dieu est tout-connaissant, on peut en dire de même de la conception hégélienne de l'État. Ce qui fait en sorte que, d'après l'auteur de *La phénoménologie de l'esprit*, l'État nécessite une obéissance, une soumission et une allégeance inconditionnelles. En réalité, d'après la philosophie prophétique de Hegel, l'État c'est Dieu. Ce qui fait donc du philosophe allemand un pionnier de la dictature, du totalitarisme et un ennemi de la société ouverte. La philosophie prophétique relève donc, de ce fait, de l'irrationnel, du fait qu'elle constitue l'ailleurs de la raison, du libre arbitre, de la liberté, de la discussion et de la collaboration mutuelle et raisonnée. En fait, il s'agit d'une philosophie qui ne respecte pas le principe d'intersubjectivité.

Une telle vision des choses est également perceptible dans le déterminisme sociologique de Karl Marx. En effet d'après Karl Raimund Popper :

Malgré toutes ses qualités, Marx a pourtant été un faux prophète. Non seulement ses prédictions concernant le cours de l'histoire ne se sont pas réalisées ; mais, ce qui est plus grave, il induit en erreur tous ceux à qui il a fait croire que la prophétie historique est une méthode scientifique permettant de traiter les problèmes sociaux. Il est responsable des ravages produits par la pensée historiciste jusque chez les défenseurs de la société ouverte.⁶⁸

Il ajoute :

Malheureusement, cette idée l'a entraîné sur une fausse route. En effet, l'argument plausible d'après lequel la science ne peut prévoir l'avenir que si celui-ci est prédéterminé, contenu en quelque sorte dans le passé, l'a conduit à la conviction erronée qu'une méthode scientifique rigoureuse doit reposer sur un déterminisme strict. L'influence de Laplace et des matérialistes français apparaît dans sa croyance aux « lois inexorables de la nature et de l'histoire ». Or, l'idée que les mots science et déterminisme sont, sinon

⁶⁷ Friedrich HEGEL, cité par Karl Raimund POPPER, *La société ouverte et ses ennemis, tome II, Hegel et Marx*, p. 21.

⁶⁸ *Ibid.*, p.60.

*synonymes, du moins indissolublement liés, peut aujourd'hui être considérés comme l'une des superstitions d'un temps qui tarde à s'effacer.*⁶⁹

Face à un tel postulat, le déterminisme sociologique de Karl Marx est donc une pseudoscience. Nous le disons ainsi parce que cette théorie à prétention scientifique relève du dogmatisme et de l'absolutisme. De même, elle n'intègre pas en son sein le principe d'intersubjectivité et la discussion mutuelle raisonnée. Elle se borne à produire des prédictions absolues sur la vie sociale, sans tenir compte du fait que la science évolue à travers un ensemble d'erreurs et que dans le processus de la connaissance, les vérités d'aujourd'hui, peuvent, dans une certaine mesure, s'avérer être les erreurs de demain. Dans cet ordre d'idées, comme le souligne si bien Karl Popper :

*on peut discuter des problèmes métaphysiques posés par le déterminisme, par exemple de l'effet de la théorie des quanta sur la conception du libre arbitre, mais il est désormais incontestable qu'aucun déterminisme, qu'il s'exprime par le principe de l'uniformité de la nature ou par la loi de causalité universelle, n'est plus le postulat indispensable de la méthode scientifique*⁷⁰.

En mettant la clé sous le paillason en ce qui concerne cette première partie de notre recherche, il est juste question de retenir l'idéale politique arendtienne repose sur une ré-visitation sémantique et pratique du politique tel que conceptualisé depuis l'antiquité. En effet, le prophétisme philosophique de Platon à Friedrich Hegel en passant par Aristote, Montesquieu, consacre donc une sorte d'absolutisation et de divinisation de l'État. Pour notre auteur, loin de faire l'éloge d'une normalité politique, c'est-à-dire du bon sens populaire, il est question d'envisager les possibilités humaines dans leur inscription au sein du sens commun. Autrement dit, Hannah Arendt à travers une lecture critique de la politique telle que déployée depuis l'antiquité montre que l'essence de la politique n'exige pas de dépasser la diversité des opinions pour découvrir une vérité pure, mais demande au contraire de se placer à même les activités qui occupent la politique comme espace, à savoir la "parole et l'action". En clair si l'essence de l'éducation est la natalité alors l'essence du politique est la pluralité. Et cette pluralité explique-elle a été et est ignorée des multiples systèmes politique qui ont vu le jour. Dès lors, sur quoi repose l'essence et le sens de la politique selon Hannah Arendt ?

⁶⁹ Friedrich HEGEL, cité par Karl Raimund POPPER, p.61.

⁷⁰ *Ibid.*, pp.61-62.

PARTIE II

LA REFONDATION AXIOLOGIQUE DU POUVOIR POLITIQUE

CHEZ HANNAH ARENDT

Il n'a « jamais fait de doute pour personne que la vérité et la politique sont en assez mauvais terme, et nul autant que je sache, n'a jamais compté la bonne foi au nombre des vertus politiques. Les mensonges ont toujours été considérés comme les outils nécessaires et légitimes, non seulement du métier de politiciens ou de démagogues, mais aussi de celui d'homme d'Etat. Pourquoi en est-il ainsi ? Et qu'est-ce que cela signifie quant à la nature et à la dignité du domaine politique d'une part, quant à la nature et à la dignité de la vérité et de la bonne foi d'autre part ? Est-il de l'essence même de la vérité d'être impuissante et de l'essence même du pouvoir d'être trompeur ? Et quelle espèce de réalité la vérité possède-t-elle si elle est sans pouvoir dans le domaine public, garantir la réalité de l'existence aux hommes qui naissent et meurent - c'est-à-dire, à des êtres qui savent qu'ils ont surgi du non-être et qu'ils y retourneront après un court moment ? La vérité impuissante n'est-elle pas aussi méprisante que le pouvoir insoucieux de la vérité ? Ce sont là des questions embarrassantes, mais que nos convictions courantes à cet égard soulèvent nécessairement ».

Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, p. 290.

Notons d'entrée de jeu que le pouvoir politique de Hannah Arendt repose sur sa conception de la liberté, de la responsabilité individuelle et de la sécurité. Si pour Hannah Arendt, l'histoire est « *le processus historique où tout peut toujours devenir quelque chose d'autre* », le politique subit une métamorphose dans l'espace et le temps. Et dans ce mouvement, la politique est le garant de la sécurité et de la liberté ; aussi déclare-t-elle que : « *Le plus haut but de la politique, « la fin du gouvernement » était la sécurité : la sécurité à son tour rendait la liberté possible et le mot « liberté » désignait une quintessence des activités qui se produisaient en dehors du domaine politique* »⁷¹

Ce postulat laisse percevoir que Hannah Arendt établit un lien de consubstantialité entre la liberté et la sécurité, tout en faisant de la dernière, la source sans laquelle la liberté est vide de contenu et de sens. Notre dessein fondamental dans cette seconde partie, c'est d'établir les fondements philosophiques de la conception arendtienne du pouvoir politique. Ceci étant dit, elle soutient que le pouvoir politique doit être fondé sur la capacité des individus à agir et à se rassembler pour former une communauté politique. Ainsi le pouvoir politique authentique émerge lorsque les individus se réunissent pour discuter, délibérer et agir ensemble dans un espace public. Ce type de pouvoir est distinct de la force ou de la coercition, et il repose sur la capacité des individus à s'engager dans les relations politiques basées sur l'égalité et la liberté. En effet, notre auteur insiste sur le fait que le pouvoir politique doit être ancré dans des valeurs morales et éthiques, telles la dignité humaine, la justice et la responsabilité envers autrui, en mettant également l'accent sur l'importance de la pluralité et la diversité dans la sphère politique.

⁷¹ Hannah Arendt, *la crise de la culture*, trad., P. Levy, Paris, Gallimard, 1972, p. 194.

CHAPITRE IV

LES APORIES DU POUVOIR POLITIQUE

La question de la finalité de l'État a toujours préoccupé les philosophes qui tentent de s'intéresser au politique. En effet, L'État n'est plus aujourd'hui que l'ombre de lui-même comme le soulignait si bien Marilena Zarka dans son article intitulée « Editorial. L'ombre du Léviathan ». Aussi poursuit-il en affirmant que cet État est « *L'ombre de la figure du Léviathan dans laquelle Hobbes l'avait pensé en construisant son concept à l'aube de la modernité* »⁷² Autrement dit, l'État hobbesien ne pouvant plus assurer la sécurité de ses citoyens s'est évanouie et a laissé court au libertinage. Laissés à leur liberté, les hommes reconnaîtront la guerre et la misère. Tel se dresse l'image du système politique depuis l'Antiquité jusqu'à la période moderne. Dès lors l'interrogation qui va meubler cette section de notre travail est celle de savoir de quelle crise de pertinence souffrent les systèmes politiques d'après Hannah Arendt ? En d'autres termes, la modernité politique a-t-elle réussi à redresser l'image classique du politique ?

A. LE DECLIN ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA POLITIQUE : LE POUVOIR POLITIQUE EN QUESTION

Le pouvoir, lorsqu'on le possède, l'on tend toujours à en abuser. En effet, la politique vise le pouvoir tandis que la philosophie a pour référence l'éthique. La nécessité du philosophe-roi platonicien devient idéale. Car ce que Machiavel appelle l'effectivité de la chose politique⁷³ fait entrave à la mise en pratique des valeurs éthiques par lesquelles le philosophe se définit. Ces abus de pouvoir sont la conséquence psychologique que le politique exerce sur tout être humain définissant ainsi le politique par les figures du lion et du renard qui concordent respectivement avec la perfidie et la ruse. Autrement dit, si la philosophie a pour but ultime d'examiner le sens et la finalité de toutes actions politiques, notons que Machiavel lui, ne norme pas la politique, mais plutôt met à nu le réalisme politique. Parlant de la réalité effective de la chose politique, Machiavel résume la politique à deux choses : la conquête et la

⁷² Yves Charles ZARKA, « Editorial. L'ombre du Léviathan », *Cités*, vol. 18, n°2, 2004, p. 3.

⁷³ Cette conception chez Machiavel est contre les théories politiques idéales de l'Antiquité particulièrement celle de Platon et Aristote qui conçoivent la politique comme ayant pour fondement et finalité l'éthique.

conservation du pouvoir. D'après ce qui vient d'être dit, le politique machiavélien doit incarner une certaine supériorité supposée ou réelle, pour pouvoir jouer du peuple sans que ce dernier ne s'en rende compte. Or nous rappelle Hannah Arendt, « *seuls ceux qui savent obéir sont habilités à commander* »⁷⁴. Autrement dit le pouvoir réel du politique présuppose la satisfaction des besoins du peuple au même titre qu'une société de production peut gouverner ou primer sur les autres, que lorsque celle-ci satisfait plus les attentes des consommateurs par analogie aux sociétés rivales. En politique dans le sens arendtien, les dirigeants dépendent des dirigés et réciproquement. Lucien Ayissi dans son article intitulé « dans la société aujourd'hui : une perspective africaine », pense pour sa part que le politique a une phobie de la vérité. C'est dans ce sens qu'il affirme :

*C'est cela qui explique également que le politique ait, dans le cadre des sociétés closes, la phobie de l'action de militants de la vérité et la société soit si fréquentes qu'il y a vraiment lieu de se demander si la société n'a pas la phobie de la vérité, ou d'une vérité qui est susceptible de rompre ses équilibres macro-culturels en aliénant son ordre ou en perturbant ses structures.*⁷⁵

L'opposition entre la philosophie et la *polis*, Socrate la généralise entre le dualisme de l'âme et le corps. C'est pourquoi la mort du philosophe était liée à son authenticité. Ainsi, plus on devient un authentique philosophe, plus on se déplace de la réalité sensible, de son corps, ainsi que du pouvoir qui est le socle de la politique. Le philosophe connaissant l'idée de Bien, du Beau, du Juste et du Vrai s'oppose à l'opinion lorsqu'il redescend du monde des Idées. Dans la mesure où il devient un homme politique, cela va engendrer des soulèvements au sein du peuple. Car l'on ne devrait pas gouverner pour le bien général du peuple, mais pour le bien du peuple en général. Le peuple peut voir un certain mal dans ce que le politique pense être son bien. Quand on lui impose le bien, il voit le mal. Dans un tel contexte, la vie du philosophe-roi est en danger. Or Baruch Spinoza parle du *conatus* pour montrer que chaque être dans la nature persévère dans son être qu'est la vie. Hannah Arendt à cet effet disait que lorsque le philosophe-roi redescend de ses abstractions, il perd des repères susceptibles de lui donner des directions dans sa mission du *pilotage* du troupeau humain, selon la terminologie de Platon. Ceci par ce qu'en atteignant l'Idée, le philosophe croit se réaliser définitivement tout en omettant que « *la prétendue réalisation de l'homme supprime tout simplement les hommes* »⁷⁶

⁷⁴ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Op.cit. p.74.

⁷⁵ Lucien AYISSI, « Vérité et société », in Valentin NGA NDONGO, *La sociologie aujourd'hui : une perspective africaine*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 240.

⁷⁶ Hannah ARENDT, « journal de pensée », in Sylvie Courtine-Denamy. Paris, seuil, 2005, p. 4.

Les hommes n'ont que les points de vue sur le monde. La vérité synoptique et holistique de la réalité doit résulter de ce fait de la confrontation des opinions des uns et des autres. Cela montre la finitude ontologique et logique de l'homme. Chez Socrate, cette finitude se matérialisait par l'impossibilité à un mortel de posséder la sagesse. Seuls les dieux sont des sages. D'où son ironie⁷⁷. Cette idée est acquise après la révélation faite par l'oracle de Delphes, révélation qui le désignait comme l'homme le plus sage de la société Athénienne. Par la finitude générique de l'humanité dans l'espace et dans le temps, l'on peut conclure qu'il y a une égalité ontologique entre les hommes. Cette parité fait que, chacun découvrant le monde à sa façon, l'on finisse par le saisir de sa totalité. Car nous rappelle la philosophe juive :

le monde se découvre de façon différentes à chacun selon la position qu'il y occupe et que l' « identité à soi du monde » son caractère commun (koinon, comme les Grecs le diraient, « commun à tous ») ou son « objectivité » (comme nous le diront d'un point de vue subjectif de la philosophie moderne) réside dans le fait que c'est le même monde qui se découvre à tous, de sorte qu'en dépit de toutes les différences entre les hommes et leurs positions dans le monde – et par conséquent entre leur doxai (opinions) – « nous somme toi et moi des êtres humains.⁷⁸

Questionner le politique revient à établir une norme objective et universelle pour la bonne gestion des hommes et des biens. Telle a été la tâche fondamentale de Platon face aux dérives politiques observées dans la cité athénienne. C'est le même combat que mène Hannah Arendt contre les dérives du poli allemande du XX^e siècle. Platon montre ainsi qu'à première vue la politique et la philosophie sont incompatibles. Il se réfère à l'existence de son maître Socrate, et conclut qu'il est difficile de les concilier. Il formule dans une réforme sociale susceptible de transcender les imperfections politiques antérieures. Pour ce faire, Socrate usait de la maïeutique et Hannah Arendt à la suite de Platon, parle de la *dialegesthai* qui consiste à discuter avec quelqu'un en dépassant la superficialité pour atteindre le fond des choses. Ce fond des choses, les politiques contemporains lui tournent le dos pour ne s'occuper que des problèmes d'ordre technologique et capitaliste. En un mot, la politique devient synonyme de catastrophe. Dans son effectivité, la politique s'occupe de son idéal.

⁷⁷ Son ironie est ici liée au fait que l'oracle de Delphes le trouvant le plus sage de la cité, mais que Socrate est le plus sage pour lui, il ne sait qu'une chose c'est qu'il ne sait rien. C'est donc son attitude de la prise de conscience de l'impossibilité à l'homme de posséder la totalité du savoir, qui conduisit l'oracle à relever Socrate le plus sage.

⁷⁸ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, pp. 60-61.

La politique contemporaine est monstrueuse en ceci qu'elle est caractérisée par une perte de souveraineté populaire et une augmentation de la puissance des élites et des institutions, ce qui crée un fossé entre les aspirations démocratiques et la réalité politique, contrairement à son essence qui est l'art de gérer les hommes et les biens. La nature de la politique garantit la conduite de la société vers un avenir meilleur. Celui-ci n'est possible que lorsque, d'une part, les citoyens se sentent libres dans la cité et d'autre part, lorsque l'ordre, la justice et la sécurité y sont garantis. Ebenezer Njoh Mouellé à cet effet affirme : « *le philosophe est celui qui ne dort jamais, sa voix doit troubler, percer le silence mortel des nuits de la servitude et de l'aliénation sous toutes ses formes* »⁷⁹. Mieux encore le philosophe doit éveiller les consciences tout étant la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche pour reprendre la terminologie d'Aimé Césaire. À partir de ce cadre définitionnel, la politique et l'intérêt vont de pair, contrairement à ce que promet l'idéal de la politique. Ainsi toute la politique perd son sens. Mais la vie en communauté est nécessaire pour l'entraide. Vu les déclarations d'Athènes et d'Allemagne, la politique au sens arendtien est à reformer.

L'attitude extraordinaire que doit avoir le philosophe-roi s'oppose à l'ordinaire auquel le vulgaire se ramène. En effet, ce qui est extraordinaire est souvent répugné par les hommes. Diogène Laërce, plus connu sous le nom de Diogène le Cynique ou encore Diogène de Synope par son attitude insolite qui consistait à marcher en plein jour avec la lampe allumée et Thales de Millet qui était tombé dans un puits à cause du manque d'attention dans son processus de scruter les astres, décline à suffisance que l'idéal platonicien de l'élévation du philosophe aux fonctions politiques relève d'un délire. Cela laisse percevoir que pour le peuple la bonne gouvernance, telle qu'elle doit être, ne saurait être fait par les philosophes politistes. Et c'est cela qui pousse souvent le peuple à l'insurrection. Aristote dans ce sens n'hésite pas de dire que Thalès et Anaxagore avaient la sagesse, mais manquaient de prudence. En plus de cela, le caractère exceptionnel du philosophe est assimilé à la folie. Placer ce type de personne à la tête d'une institution revient à infliger une punition au peuple selon Clémenceau.

Le constat est sans appel : « la mauvaise gouvernance est un frein au développement des activités économiques en Afrique et elle coûte chère ». Ce n'est pas un fait nouveau, mais la prise en compte de cet aspect devient de plus en plus un défi majeur pour les économies du continent, d'où la nécessité de réitérer les plaidoiries pour que des réponses concrètes y soient apportées au moment où la croissance du continent semble redécoller. Il ressort clairement

⁷⁹ Ebenezer NJOH-MOUELLE, *De la Médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLE, 1998, p. 115.

ressort que la mauvaise gouvernance a un coût pour la stabilité économique de l'Afrique. Et pour relever durablement ce défi, il faudrait une rupture avec les mauvaises pratiques qui nuisent à la qualité des résultats économiques. C'est pourquoi on peut lire dans ce chef d'œuvre ce qui suit :

En dépit des progrès économiques réalisés ces dernières années, la gouvernance demeure un grave problème en Afrique. (...) A titre d'exemple, l'on observe que la mauvaise gouvernance entraîne de mauvaises élections, qui, par ricochet, fragilisent les institutions, notamment la justice et entravent l'égalité des chances en Afrique. Avec ses énormes potentialités, la région aurait pu compter parmi les plus prospères de la planète.⁸⁰

On peut ainsi dire que les gouvernements ont été appelés à placer la gouvernance au cœur de leurs programmes en vue de la transformation structurelle effective des économies africaines. En ce sens, l'Afrique se doit de trouver par elle-même des solutions réalistes à ses problèmes de gouvernance. « *Pour que se produise une transformation structurelle de l'Afrique, celle-ci doit chercher des solutions en elle-même et tirer des leçons de sa propre expérience* »⁸¹. Cette affirmation est la clé de voute pour libérer le plein potentiel de l'Afrique et sa conduite sur sa voie de la prospérité.

Parlant des injustices qui se font ressentir dans nos institutions, le système totalitaire élève la cruauté, l'horreur et la terreur au rang des vertus politiques cardinales. Si l'activisme de la criminalité des régimes totalitaires se dévoile à travers un slogan « *tu es ce que tu as fait* »⁸², c'est parce que le plus important et la mode ontologique de l'être social diffusé du système est d'accomplir un acte héroïque, notamment l'acte criminel. L'organisation systématique des crimes ou le traque des individus constituent autant de phénomènes démolissant l'édifice judiciaire qui, dès lors, devient une justice partisane au service soit d'une race soit d'une idéologie révolutionnaire. Par-là, « *l'État totalitaire doit ignorer toutes différence entre la loi et l'éthique* »⁸³. Le principe moral et légal par lequel toute institution étatique agit se trouve dans la volonté criminelle de domination sociale. Ainsi l'inexistence de la loi, principe véhiculaire de la justice, accorde donc une crédibilité du crime, c'est « la débauche du crime ». L'ordonnance prescrite est donc : « *Nous [avons] le droit moral d'exterminer ce peuple* »⁸⁴.

⁸⁰ Ebenezer NJOH-MOUELLE, op.cit., p. 115.

⁸¹ *Id.*

⁸² Hannah ARENDT, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 2005, p. 56.

⁸³ *Ibid.*, p. 124.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 161.

Partant du postulat selon lequel les hauts cadres du Cameroun en particulier exercent avec mauvaise foi pour masquer la corruption, le favoritisme, la discrimination, ils usent des expressions telles que *hautes instructions*⁸⁵ du chef de l'État. Certains, profitent de la naïveté du chefs d'entreprise pour faire asseoir leur hégémonie.

En effet, le décideur profite d'une délégation permanente de signature donnée pour un traitement rapide de certains dossiers d'État. Alors il s'auto attribue par usurpation un pouvoir totalitaire. En toute illégalité certains ministres habités, par le maléfice, procèdent à une privatisation anarchique et autoritaire des administrations publiques sous le prétexte de hautes instructions ou tentent de museler les partis politiques et la société civile à coup de formules ridicules, absurdes et d'adages grossiers en manque totale de culture démocratique et de culture tout court. Ils marchent sur les textes et lois de la République. De plus en plus, ils s'écartent des règles sous le regard indigné et impuissant des autres membres du gouvernement et de nombreux hauts responsables de notre administration.

Face à toutes ces tribulations fortuites, nous relevons que la désignation arbitraire des ennemis objectifs est une conséquence de l'injustice qui mine nos sociétés. Ils exterminent ceux qui veulent, avec patriotisme et bienveillance, gérer les institutions de l'État. Cette désignation n'avait pour finalité que l'emprisonnement dans les camps de concentration et de massacre des innocents, sans que ceux-ci soient jugés. Au Cameroun. C'est l'enfer mondain de F. Kafka⁸⁶. Ainsi Hannah Arendt s'interroge en ces termes : « *quel crime ces gens peuvent-ils avoir commis pour souffrir de manière inhumaine ?* ». ⁸⁷ Pour un moraliste, « *aucun homme n'a jamais mérité cela* ». Le moyen de le dénaturer relève du processus de toute action où une certaine catégorie de personnes participe à la protection de la loi. Bien plus, les camps de concentration sont placés en dehors du système pénal normal. La domination totale a pour objectif essentiel de « *tuer en l'homme la personne juridique* ». De ce fait, toute issue de délivrance est bloquée. C'est pourquoi du système totalitaire l'on retient que, « *face au massacre administratif, la raison politique reste impuissante, face à la mobilisation totale le*

⁸⁵ Les hautes instructions sont des directives ou des ordres émanant d'une autorité supérieure, généralement un chef d'État ou un gouvernement. Elles sont souvent utilisées pour donner des instructions spécifiques à des personnes ou des institutions, notamment dans des contextes diplomatiques, politiques ou militaires. En Suède, le terme "hautes instructions" est utilisé pour désigner des ordres ou des directives données par le roi ou le gouvernement. Dans d'autres contextes, comme en France, "sur haute instruction" peut signifier que les décisions sont prises directement par le chef de l'État ou le gouvernement, sans passer par des canaux officiels. En Afrique, notamment au Cameroun, les hautes instructions sont utilisées pour donner des ordres ou des directives à des personnes ou des institutions, souvent dans des contextes politiques ou militaires.

⁸⁶ Lire Franz Kafka dans, Le procès, où Joseph K. est exécuté sans savoir ce qu'il a fait et sans avoir été jugé.

⁸⁷ Hannah ARENDT, *le système totalitaire*, *Op.cit*, p. 195.

*besoin humain de justice est tenu en échec*⁸⁸ ». En un mot, culpabilité et innocence deviennent par excellence des notions dépourvues de tout sens dans le système totalitaire, car « *le coupable est celui qui fait obstacle au progrès naturel ou historique, par quoi condamnation a été portée des « races inférieurs » des individus « inaptes à vivre », des « classes agonisantes » et des peuples décadents* »⁸⁹

Nous pouvons donc comprendre que le concept de loi change aussi de sens, car au lieu d'être conçu comme le garant de la stabilité sociale, elle devient « *l'expression du changement* » totalitaire. Ainsi le principe du chef dissipe l'écart entre l'égalité et la justice, car il incarne la loi et apparaît comme principe au nom duquel la justice se prononce. Le totalitarisme banalise le mal et fait de l'espace public un cadre nauséabond.

La France avait subi en 2015 une vague de violences inconnues depuis la Seconde Guerre Mondiale. L'œuvre de Hannah Arendt se présente ainsi comme un outil particulièrement fécond pour mieux cerner le phénomène de violence radicale qui se développe depuis une dizaine d'années. Confrontée à la radicalité de l'horreur nazie, Arendt s'est en effet attachée à distinguer conceptuellement la violence et la politique. Ses analyses permettent alors non seulement de renoncer à définir le pouvoir politique comme rapport de domination, mais également de redéfinir la violence en tant que telle. En distinguant pouvoir et violence, Arendt rend leur positivité à chacun de ces deux phénomènes et nous donne les clés pour penser la terreur comme manifestation pure et radicalisée de la violence. Le principal intérêt des analyses arendtiennes développées dans son article intitulé *on violence*, celui qui a été le plus souvent souligné par ses commentateurs, est la distinction du pouvoir et de la violence. Prenant le contrepied d'une tradition séculaire qui, de Platon à Max Weber, identifie le pouvoir avec le gouvernement et l'exercice d'une force de contrainte, Hannah Arendt définit le pouvoir comme « *l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée*⁹⁰ ». Le pouvoir politique est un « pouvoir-en-commun », propre à un groupe, dont les membres sont capables d'agir les uns envers les autres. Il s'oppose à un « *pouvoir-sur* » caractéristique de la force de contrainte qu'un individu est susceptible d'exercer sur autrui.

La pensée de Hannah Arendt s'attache à caractériser la spécificité de l'expérience politique. On peut en retenir les distinctions introduites dans cette perspective, entre l'action

⁸⁸ Hannah ARENDT, *le système totalitaire*, p. 210.

⁸⁹ *Id.*

⁹⁰ Hannah ARENDT, « sur la violence », in *Du mensonge à la violence*, trad, G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 2006, p. 144.

politique et l'acte violent, entre le pouvoir politique et la domination fondée sur la violence. Si on s'en tient là, la violence semble exclue du domaine politique, comme une expérience antipolitique, signant la fin de l'activité politique des hommes. En effet, notre auteur met en garde contre la tentation d'utiliser la violence comme moyen de conquête ou de domination, car elle peut conduire à la destruction du pouvoir politique et à l'instauration de régimes totalitaires. Pour Arendt, le véritable pouvoir politique réside dans la capacité des individus à agir ensemble, de manière libre et responsable, dans le respect de la dignité humaine et de la pluralité des opinions. Toute domination pour s'exercer doit isoler les individus, anéantir les relations qu'ils pourraient entretenir et qui constitueraient des lieux d'action, de pouvoir, d'imprévisibilité. La violence en est le moyen. Elle détruit ce qu'il peut y avoir de commun entre les hommes, masquant d'abord la relation de domination qui, si elle était perçue comme relation humaine, serait également perçue comme modifiable. Elle supprime pour cela les espaces politiques et les relations où pourrait s'élaborer la mise en commun des affaires collectives. C'est la raison pour laquelle elle affirme : « *Ce qu'on appelle en langage politique la rupture des relations est ce qui sacrifie cet espace, et toute action qui recourt aux moyens de la violence détruit d'abord l'espace intermédiaire avant de procéder à l'anéantissement de ceux qui habitent de l'autre côté de cet espace.* »⁹¹

Cependant, l'action politique pure se distingue de l'action politique violente en ce que le premier manifeste en elle-même les principes sur lesquels les hommes veulent organiser le monde, tandis que la seconde manifeste la confiscation de l'action qui accule à de tels moyens. Elle manifeste l'impuissance produite par une organisation, et elle comprend toujours le risque de perpétuer le cycle de la violence et de l'impuissance.

*Ainsi, le seul sens qu'une action accomplie avec les moyens de la violence puisse révéler et rendre visible dans le monde, est-il la puissance monstrueuse due à la contrainte qui régit les relations des hommes entre eux, et ce tout à fait indépendamment des buts pour lesquels la violence est mobilisée. Même lorsque le but est la liberté, le sens qui est lui-même compris dans l'action exerce une contrainte tyrannique*⁹².

Hannah Arendt voit dans la réaction à la confiscation de la politique par la domination bureaucratique le point commun des luttes étudiantes des années 1960. À l'Est comme à l'Ouest, les machines bureaucratiques ont étouffé la voix des citoyens, même dans les pays où

⁹¹Hannah ARENDT, *le système totalitaire*, p. 161.

⁹² Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 182.

la liberté de parole et d'association demeure intacte et réduit le champ de l'action publique. La violence peut alors apparaître comme le seul moyen d'agir et de se faire entendre.

*Recours à la violence. Dans un régime totalement bureaucratisé, on ne trouve plus personne avec qui il soit possible de discuter, à qui on puisse soumettre des revendications, ou sur qui la pression du pouvoir puisse avoir prise. La bureaucratie est une forme de gouvernement où chacun est entièrement privé de la liberté politique et du pouvoir d'agir. Ce n'est plus en effet être gouverné que d'être gouverné par l'Anonyme, et quand tous se trouvent également privés de pouvoir, nous sommes devant une tyrannie sans tyran. La caractéristique la plus frappante des révoltes étudiantes à travers le monde est qu'elles sont toutes dirigées contre le règne de la bureaucratie.*⁹³

Dans des cas de fermeture de l'espace public, « il peut arriver que la violence soit l'unique moyen de faire entendre la voix de la modération ». Mais, poursuit Hannah Arendt, si, « comme n'importe quelle action, la pratique de la violence peut changer le monde [...], il est infiniment probable que ce changement nous conduise vers un monde plus violent. »⁹⁴

1. Le mensonge en politique : réflexion sur les documents du Pentagone

La politique emploie des moyens frauduleux et néfastes pour réaliser ses objectifs : « le secret, la tromperie, la falsification délibérée et le mensonge pur et simple sont employés comme moyens légitimes pour parvenir à la réalisation d'objectifs politiques⁹⁵ ». Cependant, la vérité qui est sensée éclairer l'action des hommes politiques, « n'a jamais figuré au nombre des vertus politiques ». Cette capacité de mentir et de modifier les faits en politique sont intimement liés et résultent d'une source commune qu'est l'imagination car, « il ne va pas de soi que nous soyons capables de dire : " le soleil brille " à l'instant où il pleut⁹⁶ ». De ce fait, nous sommes libres de reconnaître ou non la réalité, telle qu'elle est, telle qu'elle se présente à nous. C'est cette liberté qui rend possible l'action ; et la politique est essentiellement faite d'action. Ainsi donc, eu égard aux liens existants entre politique et mensonge, il ressort que le mensonge en politique présente deux caractéristiques principales : il s'adapte au public, il tient compte des désirs du public afin de faire ressortir un lien entre le message qui est émis et la réalité perçue par le public. On comprend dès lors pourquoi cette dernière affirme ce qui suit : « le mensonge est souvent plus plausible, plus tentant pour la raison que la réalité, car le menteur possède le grand avantage de savoir d'avance ce que le public souhaite entendre ou

⁹³ Hannah ARENDT, « sur la violence », in *Du mensonge à la violence*, p. 181.

⁹⁴ *Id.*

⁹⁵ ARENDT H., *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p.8.

⁹⁶ *Ibid.*, p.9.

s'attend à entendre.⁹⁷ » Aussi, le mensonge en politique possède la possibilité de pouvoir s'adapter à sa capacité d'anticipation (anticipation sur les désirs du public)⁹⁸. Le mensonge en politique est si important qu'il devient un art politique.

Le mensonge, régulièrement érigé en art en politique, peut revêtir plusieurs formes. En ce qui concerne le cas des documents du pentagone sur la guerre du Vietnam (1959- 1975), il ressort deux formes d'artistes menteurs : « *les experts en relations publiques* » qui s'efforcent de vanter pour vaincre et de manipuler pour convaincre, en utilisant des données dont l'authenticité est à craindre⁹⁹. Et « *les spécialistes de la solution des problèmes* » qui sortent fraîchement des études pour entrer dans l'administration et qui pensent être prêt à résoudre tous les problèmes de la politique étrangère. Leur grand niveau intellectuel leur permet d'utiliser comme méthode la rationalisation du mensonge. Ils utilisent un langage mathématique (calculs) et sont riches de certitudes et de convictions ; ils élaborent le mensonge et contribuent à sa justification scientifique¹⁰⁰. Le mensonge, si précieux qu'il est en politique, est utilisé pour justifier un acte.

Les politiciens utilisent le mensonge pour justifier leurs actes. Ainsi, il ressort du fait que les documents du pentagone étaient diffusés secrètement au niveau de la haute administration américaine et étaient destinés à un public américain, que le mensonge a été utilisé comme justificatif d'un engagement militaire dont les objectifs réels sont restés inconnus. En effet, selon ces documents, l'insertion des états Unis dans la guerre du Vietnam visait à « *veiller à ce que le peuple Vietnamien puisse librement déterminer son avenir ou à aider le pays à gagner son combat contre la conspiration communiste* ». Cette insertion consistait également à « *contenir la chine et à éviter le jeu de la théorie des dominos aussi même d'éviter une troisième guerre mondiale* »¹⁰¹. Et pourtant, le véritable motif de cette insertion des américains dans la guerre du Vietnam était « *d'éviter un effondrement du moral national à Saïgon et d'empêcher la chute du gouvernement du Vietnam du Sud* »¹⁰². Vue le fait que, en aucun moment, l'administration américaine n'a mis en évidence les réelles motivations de sa mission militaire au Vietnam, on comprend que l'insertion des américains dans cette guerre était animée par un esprit d'égoïsme et de domination. Nous voyons donc ici comment les américains ont élaborés des théories de mensonge pour justifier leur insertion dans

⁹⁷ARENDR H., Du mensonge à la violence, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p.11.

⁹⁸ *Ibid.*, pp.11-12.

⁹⁹ *Ibid.*, p.12.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp.15-17.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.18.

¹⁰² *Ibid.*, p.19.

la guerre du Vietnam. Ils avaient quatre éléments majeurs qui leurs permirent de s'inclurent frauduleusement dans cette guerre : tout d'abord, les déclarations publiques fausses abondaient et étaient en conflit avec la réalité et, par ce fait, elles dominaient sur la réalité car, « *plus un trompeur est convainquant et réussi à convaincre, plus il a de chances de croire lui-même en ses propres mensonges* »¹⁰³. Ensuite, les méthodes qu'utilisaient les spécialistes de la solution des problèmes relevaient des mathématiques et de la logique. Or, le problème qui leur était présenté n'était pas rationnel et n'admettait pas de solution unique. Au lieu d'« *apprécier* » ils passaient leur temps à « *calculer* »¹⁰⁴. Aussi, le gouvernement américain de par son arrogance, ne pouvait pas comprendre que même la plus grande puissance du monde a des limites ; ce n'est donc qu'après sa défaite que le monde a constaté ses limites malgré sa grande puissance militaire et son nombre pléthorique. Le dernier élément qu'ils ont utilisé pour cette fausse inclusion est lié à la double arrogance contenue dans la démarche américaine : l'arrogance du pouvoir qui s'intéresse uniquement à la recherche de l'omnipotence et l'arrogance de l'esprit qui est propre à la démarche des spécialistes de la solution des problèmes¹⁰⁵.

2. La désobéissance civile.

Les citoyens qui ont été victimes du mensonge de la part de leur dirigeant sont poussés à se révolter poliment : c'est la désobéissance civile ; elle relève soit d'une volonté d'enfreindre des lois que l'on juge propre à sa morale, soit d'une intention de mettre à l'épreuve la constitutionnalité de la loi. Pour mieux comprendre les éléments qui poussent les citoyens à la désobéissance civile, nous étudierons avec Arendt deux cas que l'on peut qualifier de désobéissance civile (les cas de Socrate et Thoreau). Ensuite, après avoir présenté les caractéristiques de la désobéissance civile nous la mettrons en relation avec le droit.

En ce qui concerne le cas de Socrate, il n'avait jamais contesté les lois mais plutôt les juges : « *nous relevons que, d'abord le fait que Socrate, tout au long de son procès, n'a jamais contesté les lois elles-mêmes, (...) il se trouve en désaccord non pas avec les lois mais avec ses juges*¹⁰⁶. » Socrate ne voulait pas violer les lois mais il contestait plutôt leur interprétation. Il souhaitait rester fidèle à lui-même. Le cas de Thoreau semblait plus proche de l'hypothèse que nous soutenons ici. Il fut contraint de passer une nuit en prison pour avoir refusé de payer l'impôt électoral à un gouvernement qui reconnaissait l'esclavage¹⁰⁷. Thoreau contestait les lois ; il

¹⁰³ ARENDT H., *Du mensonge à la violence*, p.38.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp.41-42.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.43.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.60.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.61.

n'était pas d'accord, et il tenait à manifester son désaccord. En effet aussi bien pour Socrate que pour Thoreau, la désobéissance est commandée par la conscience individuelle. Par contre, une désobéissance civile ne saurait reconnaître les consciences individuelles de chacun. Une difficulté se pose quand on veut traiter au niveau de la morale individuelle le problème de la désobéissance à la loi : « *les suggestions de la conscience sont apolitiques et revêtent toujours un caractère subjectif*¹⁰⁸».

Ainsi, la désobéissance civile n'est civile et n'a de sens que lorsqu'elle est l'œuvre d'un groupe et respecte les caractéristiques ci-après.

Elle est tout d'abord l'œuvre d'un groupe qui estime que, dans une société, « *les mécanismes normaux de l'évolution ne fonctionnent plus ou que leur révolution ne seront pas entendues ou ne seront suivies d'aucun effet* ». On a par exemple, le cas de la politique du gouvernement américain à l'égard du Vietnam, ou l'exemple de la violation des libertés fondamentales. Aussi, la désobéissance civile cherche des changements désirés par l'ensemble de la société. Le groupe qui est auteur estime que ces changements s'avèrent nécessaires « *la désobéissance civile peut être dirigée vers des changements nécessaires, ou vers la restauration nécessaire et désirable du "statu quo"* »¹⁰⁹. Enfin, la désobéissance civile est différente des mouvements criminels. Tandis que les criminels violent la loi de manière clandestine, la désobéissance civile clame et réclame sa désobéissance et ne cherche surtout pas à la cacher. Alors que les criminels peuvent user et abuser de toute forme de violence, la désobéissance civile bannit la violence sous toutes ses formes. Ce dernier trait distingue fondamentalement la désobéissance civile de la révolution car celle-ci peut être violente¹¹⁰.

Ayant ainsi ressortit les caractéristiques de la désobéissance civile, quels rapports peut-elle avoir avec le droit ? Dans quelle mesure le mouvement de désobéissance civile peut être compatible avec un système juridique donné ?

Le système juridique américain peut permettre d'intégrer la désobéissance civile dans sa démarche ; ceci, d'une part, par la philosophie du droit américain (« *l'esprit des lois* » américaines) et d'autre part, par le fait que le système juridique américain dispose d'un mécanisme qui peut lui permettre de faire face à la désobéissance civile¹¹¹.

En effet, aux Etats-Unis, les individus agissent et réagissent suivant un « *contrat social* » qui serait proche du « *contrat social* » au sens de Locke. Il s'agit d'une « *conception*

¹⁰⁸ ARENDT H., *Du mensonge à la violence* pp.61-62.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp.76-77.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp.77-80.

¹¹¹ *Ibid.*, p.85.

horizontale » du « *contrat social* » caractérisée par le fait que les individus tissent et entretiennent des relations basées sur un consentement avec un fort lien de réciprocité¹¹². Dans cette forme de contrat, les individus peuvent agir librement, et surtout, ils peuvent exprimer leur désaccord. Sous cette vision, les mouvements de désobéissance civile aux Etats-Unis peuvent s'expliquer par le renoncement des citoyens. Ces derniers ont retiré leur consentement car ils ont perdu la confiance qu'ils avaient placée dans le système juridique¹¹³.

Le cas des noirs (qui sont beaucoup engagés dans les mouvements de désobéissance) qui n'ont jamais donné leur consentement pour participer au « *contrat social* », illustre mieux l'importance du consentement dans la désobéissance civile car pendant longtemps, la constitution américaine a simplement nié leur nécessaire prise en compte juridique. Ainsi, la désobéissance civile s'explique par l'irrespect des citoyens vis-à-vis du « *contrat social* » car le système juridique n'a pas tenu ses engagements.

Au-delà du consentement, l'esprit des lois américaines est fortement caractérisé par « *l'association volontaire* ». C'est d'ailleurs la force de cette association qui peut permettre au système juridique américain d'intégrer et de faire face à la désobéissance civile. Il serait donc judicieux de considérer le mouvement de désobéissance civile comme un mouvement relevant de l'association volontaire de citoyens défendant certains intérêts (comme les groupes de pression). De ce fait, les rapports (entre le mouvement et le système juridique) passeront de la « *résistance* » à un simple « *désaccord* ».

B. De la mondialisation

La contemporanéité, vue sous l'angle d'une période de rupture d'avec les anciennes idéologies et des valeurs traditionnelles, fait face à de nombreuses crises, tant sur les plans économique, politique, que socio-culturel. En effet, faut-il le souligner, notre siècle est caractérisé par un abandon, une méfiance, une phobie et un détournement de l'humain vis-à-vis de la raison. L'homme aujourd'hui a tourné le dos à la seule faculté lui permettant de penser objectivement et de bien guider son existence de façon libre et épanouie. Dans cette logique, Alan Sokal faisait déjà remarquer que notre époque est

Caractérisée (sic), de ce point de vue, par une méfiance excessive à l'égard de la science et de la raison et par une sympathie tout aussi excessive à l'égard de l'irrationnel et du religieux. Cet état d'esprit est un des aspects de ce qu'on peut appeler le « postmodernisme », c'est-à-dire en gros l'idée que

¹¹² ARENDT H., *Du mensonge à la violence*, pp.93-94.

¹¹³ *Ibid.*, p.96-97.

*la modernité, caractérisée par un esprit scientifique et rationnel, est ou doit être dépassée*¹¹⁴.

Sur le plan socio-culturel par exemple, nous assistons à l'émergence d'une crise de valeurs. La civilisation technicienne alors en vogue aujourd'hui s'accompagne, comme le dénoncent d'ailleurs Pius Ondoua et Jean Bertrand Amougou, de dérives multiples. Les hommes deviennent des femmes et vice versa, c'est-à-dire la pratique de la transsexualité, la promotion de l'homosexualité, le lesbianisme, la pédophilie, les LGBT et autres antivaleurs ne sont pas en reste. L'horreur et épineux phénomène de la mondialisation à la mode aujourd'hui n'est rien d'autre, a priori, qu'une « *imposition d'une forme unique de rationalité et d'une forme unique d'organisation du social et de l'économique* »¹¹⁵. On aboutit à une sorte « d'occidentalisme culturel », de telle sorte que même les valeurs culturelles et les modes de pensée typiquement africaines ont été taxés de mystiques, d'irrationnelles, de prélogiques. Les philosophes africains, à l'instar de Marcien Towa, ont parlé d'ethnophilosophie, montrant ainsi que la philosophie africaine est vide de sens, parce qu'elle ne cadre point avec les canons de la prétendue philosophie universelle.

Sur le plan politique, nous assistons à l'émergence du totalitarisme politique, de la confiscation des pouvoirs et même de la dictature orchestrée par l'idéologie de la mondialisation. A partir de cette assertion, nous comprenons que la mondialisation expose le problème de l'exploitation des « *Etats-clients* » par les « *Etats-patrons* » à cause de leur infériorité. Il s'agit là d'une hiérarchisation entre les États du monde qui reflètent un pillage ou un détournement des ressources. On peut observer qu'il y a d'une part des États dits inférieurs à cause de leur sous-développement et d'autre part ceux dits supérieurs à cause d'une assise matérielle, économique et technoscientifique très considérable. C'est pourquoi la scène politique est régie par la loi du « *polémos* », c'est-à-dire une guerre hégémonique et suprématisante. Roger Mondoué l'exprime fort bien en ces termes :

Nous vivons à l'état de nature, où seule l'insécurité, l'angoisse permanente et la volonté du plus fort prédominent. La course aux armements est ce qui fait le lit de Procuste de l'existence humaine. Comme le note si bien Pierre André Taguieff, l'heure est à une heuristique de la peur, précisément du point de vue politique. La démocratie, dont la planétarisation a été décrétée par Fukuyama, s'effrite progressivement au profit du démocratisme. Désormais,

¹¹⁴ Alain SOKAL, *Pseudoscience et postmodernisme. Adversaire ou compagnons de route ?*, Paris, Jacob, 2005, p. 9.

¹¹⁵ Puis ONDOUA, *Existence et valeurs, L'irrationnel rationalité*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 14.

*elle subit la dictature fulgurante du nomadisme légitimée par les postmodernes occidentaux*¹¹⁶.

Il ajoute :

*Nous subissons en effet la résurgence de l'hydre ; ce serpent monstrueux à sept têtes hautement venimeuses (le G7 en serait-il éloigné ?), dont la particularité inquiétante est qu'elles repoussent, à raison de deux pour une, à mesure qu'on les tranche. (...) Le message symbolique est clair : on n'a jamais fini de combattre le monde tentaculaire et venimeux imaginé comme indestructible.*¹¹⁷

À partir de cette assertion, il faut retenir que la scène politique actuelle se confronte à la recherche du pouvoir centré sur la compétence et les ressources qui contribuent à aggraver les rapports de puissance ou de force entre les États du monde. En réalité, en politique, il faudrait noter que c'est le pouvoir et la domination qui sont recherchés entre les différents États. Tel est l'exemple de la logique de la mondialisation actuelle, qui voudrait qu'une minorité (c'est-à-dire les pays du G7 qui comprend l'Allemagne, le Canada, la France, les États-Unis, l'Italie, le Japon et le Royaume Uni) impose ses idéologies et visions, à la majorité. En effet, les pays occidentaux parviennent à s'imposer dans le monde, car ils ont la maîtrise de la technoscience. Ainsi, par mondialisation, il faudrait percevoir l'idée d' : « *un seul marché, le monde ; un seul monde, le marché* »¹¹⁸. En d'autres termes, elle s'apparente à une civilisation dite universelle qui laisse sous-tendre un caractère de suprématie. À partir de cette illustration, il faut comprendre qu'en politique c'est le principe d'efficacité qui est important.

Partant d'un tel postulat, il faut relever que l'idéologie qui accompagne la logique de la mondialisation actuelle est celle de la ruse, de la manipulation, de la concurrence, de telle sorte que les moyens employés dans le cadre des échanges sont emprunts d'une recherche des intérêts précis. Sous cet aspect, dans le cadre de la mondialisation, l'on ne saurait parler d'amitié, mais plutôt d'intérêts, dans la mesure où seuls les plus stratèges parviennent à s'imposer et à dominer le reste du monde. A titre d'illustration, nous pouvons ressortir l'usage de la technologie moderne par les États développés ou les pays industrialisés, dans le but de faire asseoir leur hégémonie et leur suprématie sur le reste du monde. Nous comprenons pourquoi Francis Fukuyama ne manque pas d'affirmer que « *la science et la technique qui sont à la source du*

¹¹⁶ Roger MONDOUE, préface de *Politique et humanisme. Réflexions sur le devenir de l'État à l'ère des technosciences* d'Oumarou Mazadou (dir), Yaoundé, Monange, p. 11.

¹¹⁷ Roger MONDOUE, préface de *Politique et humanisme. Réflexions sur le devenir de l'État à l'ère des technosciences*, p. 34.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 599.

monde moderne représentent les points les plus vulnérables de notre civilisation »¹¹⁹. Si la société contemporaine est essentiellement technicienne, alors nous comprenons que la dynamique sociale actuelle est régie par l'omniprésence du néolibéralisme et le néocapitalisme à la fois exclusivistes et concurrentiels, ce qui engendre des frustrations et un climat de domination du fort sur le faible. La mondialisation qui est à la mode aujourd'hui s'inscrit dans le cadre d'une matérialisation de l'esprit de domination et de manipulation qui caractérise la société actuelle. D'après Lucien Ayissi, la société actuelle, le monde d'aujourd'hui est celui de la compétitivité, de l'innovation, de l'hégémonie du plus fort sur le plus faible. En réalité, l'atmosphère qui caractérise les sociétés contemporaines s'inscrit dans une lutte acharnée entre les différentes puissances, tant sur les plans économique, politique, que socio-culturel. Un tel état des choses est dû au fait que les États modernes exercent une influence remarquable, parce qu'ils ont atteints le stade de la maîtrise de la science en général, et de la technologie en particulier. Partant d'un tel postulat, la mondialisation décrit un système international qui tend vers l'unification de ses règles, de ses valeurs, de ses objectifs avec pour ruse d'être au service de l'humanité. C'est un processus de coopération entre les pays du monde qui se distinguent de par leur jeu de puissance dans tous les secteurs (science, politique, socio-culturel et sanitaire pour ne citer que ceux-ci). La mondialisation repose sur le libre échange qui laisse apparaître l'idée de soutien mutuel afin de venir en aide aux pays sous-développés. Cependant, derrière cette aide, nous notons une dépendance de certains États vis-à-vis de l'Occident, étant donné le climat de concurrence qui s'en dégage. Dans ce sens, Bertrand Badie déclare :

*La dépendance suppose bien évidemment un échange de faveur : « l'État-patron » alloue à « l'État-client » des biens indispensables à sa survie selon une procédure parfaitement identique à ce qu'on peut observer à l'échelle du fonctionnement interne des sociétés. En retour, l'État-client apporte les faveurs les plus diverses, que celles-ci concernent l'usage de son territoire ou celui du pouvoir symbolique qu'il détient, en tant qu'État sur la scène internationale*¹²⁰.

En d'autres termes, la scène politique contemporaine est le temple de l'aliénation à outrance car les États-patrons ont la libre disposition du sol de leur État-client et ils définissent « *les symboles dont l'État-client doit se parer pour rester son obligé* »¹²¹. Il s'agit là d'un climat

¹¹⁹ Francis FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique* (2002), traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Paris, Folio, p. 34.

¹²⁰ Bertrand BADIE, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992, p. 32.

¹²¹ *Ibid.*, p.34.

de domination qui impose aux États du monde d'être puissants afin d'avoir des rapports d'égalité. Face au capitalisme, Karl Marx a diagnostiqué et posé pertinemment parmi ses impasses, les problèmes d'inégalité sociale, des injustices, du mauvais partage des biens, de l'exploitation abusive des travailleurs et de la prééminence de la concentration des capitaux sur le respect de la personne humaine, de l'inévitable déchirure du corps social par la lutte des classes, pour ne citer que ceux-là ; pour y remédier, il proposa comme alternative, le communisme qui a l'avantage de privilégier la meilleure répartition des biens. Face à un tel postulat, Jean Yves Calvez souligne à propos de la philosophie marxiste l'exemple de la société bourgeoise comme un système qui pose le problème de l'aliénation sociale. Pour lui, c'est au sommet de la société bourgeoise que l'assouvissement des convoitises les plus malsaines et les plus dérégées se déchaînait et entrainait, à chaque instant, en conflit avec les lois bourgeoises elles-mêmes, car c'est là où la jouissance devient crapuleuse, là où l'or, la boue et le sang s'entremêlent, que tout naturellement la richesse provenant du jeu de sa satisfaction.¹²²

Une telle analyse du système bourgeois met en évidence l'importance de refonder une nouvelle société sur la base du souci de l'autre. Ici, l'individu ne doit pas être juste un moyen de satisfaction des intérêts individuels, car comme le stipule le dicton populaire : « *traitons autrui comme nous aimerions être traités* ». Ceci voudrait dire qu'en ce qui concerne la vie en communauté, il est important de revoir nos valeurs morales et insister davantage sur ce qui est plus important, le respect de la dignité humaine et non les biens matériels. À ce sujet, lorsque nous nous référons aux maximes kantienne, elles recommandent à tout individu ce qui suit : « *agis de telle sorte que tu traites l'humanité, dans ta personne et celle d'autrui, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* »¹²³ Cette formule du devoir interpelle les individus à faire preuve de respect mutuel afin d'avoir une vie harmonieuse.

¹²² Jean Yves CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1970, p. 111.

¹²³ Emmanuel Kant, *op.cit.*, p. 12.

CHAPITRE V

RENAISSANCE ET GERMES DU LIBÉRALISME POLITIQUE

Se dire libéral et, simultanément, de gauche est depuis quelques temps étrangement perçu, par un nombre ne croissant de personnes, comme une sorte d'oxymore. Pourtant le libéralisme politique apparaît comme le meilleur rempart à l'alliance du néolibéralisme et de l'identitarisme. C'est en effet le programme du libéralisme politique que de respecter les singularités, tout en restant attentif à la diversité collective ; d'affirmer à la fois le primat de la souveraineté individuelle, et des valeurs de pluralisme, d'égalité et de solidarité. Le libéralisme désigne pourtant depuis le XIX^e siècle, une doctrine favorable au développement des libertés. Il est largement précédé par la revendication de la liberté, depuis la Renaissance et la Réforme. La Révolution française exprime cette aspiration commune à l'Europe entière. Le plus souvent, elle se conjugue avec la conquête de la liberté économique, si bien que la liberté dont parle la philosophie politique libérale est souvent confondue avec celle que revendique la théorie économique néo-classique. Or, le libéralisme politique perd sa raison d'être, c'est-à-dire sa portée émancipatrice, s'il n'adjoint pas au primat de la souveraineté individuelle, les valeurs de pluralisme, d'égalité et de solidarité.

A. LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA RENAISSANCE DU LIBÉRALISME POLITIQUE

Le libéralisme veut assurer la liberté de l'homme en société afin de rendre possible son épanouissement moral et spirituel. C'est avant tout une exigence d'autonomie individuelle dans le présent pour construire l'avenir par l'effort individuel dans le respect des autres.

Pour sortir de l'anarchie de l'état de nature, Hobbes imagine de confier le droit illimité de chacun sur toutes choses à un souverain. La société se divise alors en une société civile, lieu d'action commune d'hommes égaux en droits ; elle est un Etat, qui garantit la paix et la protection contre les ennemis extérieurs. L'obéissance à l'Etat ne peut être fondée que sur le consentement des citoyens. Locke dans le *Traité du gouvernement civil*, fait l'analyse précédente. Pour lutter contre la faim, l'homme cueille les fruits, chasse, cultive, donc s'approprie les biens de la nature par son travail. La propriété résulte du travail de l'homme : elle est un droit naturel et individuel lié aux nécessités de sa survie. Pour protéger le droit de

propriété et celui de contracter, il faut des lois qui s'appliquent à tous, y compris au souverain, ce qui implique une assemblée législative pour rendre ces lois générales. Le pouvoir exécutif est subordonné au législatif. Montesquieu dans *De l'Esprit des lois*, a ensuite théorisé la séparation des pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire). Les constituants français et américains fonderont leur Constitution et leur Déclaration sur les travaux de ces penseurs libéraux essentiels que furent Hobbes, Locke et Montesquieu.

La philosophie libérale privilégie le concept d'individu. L'individu est cet être philosophique titulaire de droits imprescriptibles du seul fait de sa naissance comme le droit à la vie et à la sûreté de la personne, la protection contre l'arbitraire et les droits de penser, de s'exprimer, de s'associer, de se déplacer, de travailler, de contracter librement et d'entreprendre. Cet individu est doté de raison. L'individu de raison est le fruit de la pensée libérale qui fonde les deux grandes Révolutions, française et américaine. Le libéralisme économique est inséparable du libéralisme politique dont il découle. Comme le montre l'analyse précédente, il n'est pas justifié de distinguer des droits qui seraient d'essence politique et d'autres qui seraient d'essence économique.

Hannah Arendt considérait la politique comme un domaine distinct et unique de l'activité humaine, séparé des autres domaines tels que l'économie, la société et la culture. En effet, pour Arendt, la politique était plus qu'un simple moyen d'atteindre des objectifs spécifiques. C'était un mode de vie qui permettrait aux individus de vivre pleinement leur humanité et de façonner le monde dans lequel ils vivent. En fondant la politique sur la pluralité, Hannah Arendt met l'homme au fondement de la politique en mettant une limite à la pensée réelle et objective de la notion de politique. Pour Arendt la politique doit se poser en s'opposant à la singularité, car l'essence de la politique c'est la pluralité. Cette idée laisse percevoir chez Arendt lorsqu'elle martèle que « *la politique repose sur le fait de la pluralité des hommes. Dieu a créé l'homme, et les hommes sont un produit humain terrestre, le produit de la nature humaine* »¹²⁴. De quelle pluralité est-il donc question ? Pour Hannah Arendt, le réel doit être étudié dans son ensemble. Il ne faut pas prendre seulement quelques éléments de cet ensemble-là. Ainsi, les hommes ne sont que des cas particulier d'une forme universelle. Il s'agit de montrer que le processus d'objectivation scientifique nous éloigne irrémédiablement de l'essence même de l'existence de la politique, à savoir la pluralité. Car l'existence politique implique au contraire la singularité de chacun des points de vue qui coexistent dans un espace ; le commun qui est en jeu n'est pas de l'ordre de la généralité. La connaissance des lions est

¹²⁴ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 161.

impossible pour celui qui n'appartient pas à leur monde, car dit-elle, « *les lions ne pourraient être l'affaire des lions eux-mêmes* »¹²⁵. De même chercher à connaître le monde des hommes en s'extrayant de la pluralité consiste à détruire la réalité même dont on cherche à s'approcher. C'est ce qui arrive à la philosophie politique du fait de la nature et de l'acte d'essentialisation qui lui est propre.

Par ailleurs, depuis deux siècles, la famille comme entité est en mouvement, sortant de la sphère publique (c'était l'identification à la "mère patrie") au profit de la sphère privée, où la propre volonté des individus tend à en définir les contours. Plus récemment, l'appel à la démocratisation des modèles familiaux transforme le rapport à l'État. Une évolution inégale selon les conditions sociales.

En effet, l'histoire des politiques de la famille est celle des valeurs que la société veut promouvoir, pas seulement les valeurs au nom desquelles les individus doivent établir leurs relations au sein de leur sphère privée mais celles qui sont constitutives du social et du politique en général. Ainsi, ce qui est conçu pour cet espace qu'on appelle la famille l'est en même temps pour la société et pour ce qui la constitue politiquement. Telle est la thèse que nous voudrions défendre ici en montrant donc que l'évolution des politiques de la famille et les valeurs qui les fondent sont indissociables des conceptions générales du « *vivre ensemble* » et de l'ordre politique. De ce fait, la famille, du point de vue de la pluralité, ne doit pas être considérée comme une entité naturelle plus réel que les êtres singuliers, mais uniquement comme une forme de participation parmi d'autres à la politique car

*Les hommes s'organisent politiquement en fonction de certains points communs essentiels, au sein ou à partir d'un chaos absolu de différences. Tant que l'on fonde les corps politiques sur la famille, les différents liens de parentés sont considérés, d'une part, comme le moyen de relier entre eux les êtres les plus différents, et d'autre part, comme ce qui permet à des groupes d'individus qui se ressemblent [...] la famille est à nos yeux plus que la participation, c'est-à-dire la participation active, à la pluralité, on commence à jouer à Dieu en faisant comme si l'on pouvait par nature échapper au principe de la différence. Au lieu d'engendrer un être humain, on essaie de créer l'homme à sa propre image*¹²⁶.

En clair, nous participons de ce monde. Il ne faut pas substantialiser l'homme, comme l'a fait toute la tradition de la philosophie politique en la négligeant. Ici, ce n'est donc pas seulement la pluralité que l'on cherche à fuir, mais aussi, corrélativement, la fragilité inhérente

¹²⁵ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?* p. 161.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 162.

aux affaires humaines. On introduit la durée et l'identité là où n'existent que l'évanescence et la différence.

Le préjugé joue un rôle dans le domaine purement social ; il n'existe pratiquement pas de formation sociale qui ne s'appuie plus ou moins sur les préjugés, en fonction desquels certaines catégories d'hommes sont acceptées et d'autres rejetées. Dans nos sociétés, les véritables préjugés se reconnaissent généralement au fait qu'ils se réclament naïvement d'un « *on dit* », « *on pense* », sans qu'une telle référence ait naturellement besoin d'être explicitement énoncée. Ils jouent donc un rôle à la fois négatif et positif dans la scène politique. Car, les hommes contribuent ainsi au renforcement de leur propre impuissance politique. Penser la politique implique cependant de faire face aux préjugés en son encounter pour deux raisons essentielles ; d'une part pour faciliter leur remplacement par d'authentiques jugements puisque, « *nous ne pouvons pas les ignorer car ils prennent en nous-même la parole et nous ne pouvons pas les réduire au silence par des arguments, parce qu'ils peuvent se réclamer de réalités indéniables et qu'ils reflètent fidèlement notre situation présente, et ce précisément dans ses aspects politiques* »¹²⁷ ; d'autre part, parce que les préjugés, production inabouties du sens commun, participent déjà en eux-mêmes la construction de l'espace politique comme constellation de points de vue. Arendt en ce sens que : « *les préjugés prennent les devants ; ils jettent le bébé avec l'eau du bain, confondent ce qui pourrait mettre fin à la politique avec la politique elle-même et présente ce qui serait une catastrophe comme inhérent à la nature des choses et dès lors comme inéluctable* »¹²⁸

Notons d'emblée qu'il n'y a nul besoin de déplorer le fait que les préjugés jouent un aussi grand rôle dans la vie quotidienne et en politique. Il ne faudrait plus tenter de modifier la situation. « *Car aucun homme ne peut vivre sans préjugés et non seulement parce que nul homme n'aurait assez d'intelligence ou de discernement pour juger à nouveaux frais tout ce qui, dans le cours de sa vie, exige un jugement, mais aussi parce qu'une telle absence de préjugés demanderait une vigilance surhumaine* »¹²⁹. Ce n'est que dans le domaine politique que le jugement émerge à proprement parler. Autrement dit, dès qu'il y a authentique jugement on entre dans le politique. À dire que pour Arendt un préjugé est admis au sein d'une communauté s'il est constructif. Elle le dit en ces termes :

¹²⁷ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?* p. 167.

¹²⁸ *Id.*

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 171-172.

Cette justification du préjugé comme critère de jugement au sein de la vie quotidienne a évidemment ses limites. Elle ne vaut que pour les préjugés authentiques, c'est-à-dire ceux qui ne prétendent pas être des jugements. On reconnaît en général les préjugés authentiques à ce qu'il se réfère naïvement à un 'on dit' ou à un 'on pense' qui naturellement n'a pas besoin d'être explicitement établi¹³⁰

On peut bien sûr très facilement objecter à cela que le monde dont il est ici question est le monde des hommes, c'est-à-dire le résultat de la fabrication et l'action humaine, quelle que soit la manière dont on l'entend. Ces capacités appartiennent assurément à l'essence de l'homme. Lorsqu'elles font défaut, ne doit-on pas changer l'essence de l'homme avant de penser à modifier le monde ? Cette objection est dans son fond très ancienne et peut se réclamer des témoins les plus illustres, notamment Platon qui objectait déjà à Périclès que les Athéniens ne deviendraient pas meilleurs après sa mort.

La politique, dans sa définition arendtienne, est l'espace contradictoire d'un lien et d'un écart. Un lien, car la politique est avant tout un rapport entre les hommes instaurés par la loi, une relation qui s'installe à la place du vide occupé par le désert des peuples qui n'ont entre eux aucun contact normé. Un écart, puisque la politique est aussi la création d'un monde commun où subsiste la pluralité, où chaque peuple vient enrichir la vie et la connaissance communes en apportant sa façon d'être au monde. La politique est ce qui rassemble et maintient à distance en même temps. Exister au milieu de ses semblables est pour Arendt le propre de la véritable appartenance à l'humanité. Séparés les uns des autres, les peuples qui ne confrontent pas leurs modes de vie sont privés de monde. Et cet acosmisme menace aussi l'ensemble de ceux qui vivent dans l'exclusion de l'altérité. « *La politique prend naissance dans l'espace-entre-les-hommes [...]. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation [...]. Il n'y a de liberté que dans l'espace intermédiaire propre à la politique* »¹³¹ souligne Arendt. Il est à la fois rapprochement et conservation de la distance, possibilité d'association dans l'action collective et préservation de la confrontation des différences. Ce n'est qu'en cessant de chercher partout l'identique et le même que l'on peut accéder à la politique et au monde qu'elle autorise. Sans oublier que seule la création d'un monde commun permet l'expression véritable de la pluralité qui est la caractéristique de l'homme. Ainsi dit-elle :

¹³⁰ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?* pp. 171-172.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 42-43.

Lorsqu'un peuple [...] est détruit, ce n'est pas seulement un peuple... qui est détruit, mais une partie du monde qui se trouve anéantie ... plus il y a de peuple dans le monde, qui entretiennent les uns avec les autres telle ou telle relation, plus il se créera de monde entre eux et plus ce monde sera grand et riche. Plus il y a de point de vue dans un peuple, à partir desquels il est possible de considérer le même monde que tous habitent également, plus la nation sera grande et ouverte¹³²

Mais c'est encore manquer la complexité de la pensée arendtienne que de réduire le rapport entre l'espace politique et l'acosmisme à une simple opposition. Comme si la venue de l'un se faisait toujours au détriment de l'autre ; comme si le premier était le remède absolu à l'avancée du désert et à la perte du monde. Ce n'est pourtant pas le cas. Chez Arendt, la relation politique est elle-même porteuse d'acosmisme. Elle est traversée d'une fragilité qui provient de sa définition même : en tant que lieu de coexistence entre identité et altérité, elle est un espace impossible. Ou du moins l'espace d'un équilibre impossible entre la nécessité du lien et de l'écart, d'une improbable identité dans la différence. La politique, dans sa définition arendtienne, est un paradoxe qui s'installe à la place du désert en préparant son retour ; qui crée un monde en annonçant un nouvel acosmisme. Les exemples choisis par Arendt, ceux de la Grèce antique et de l'empire romain, confirment une ambiguïté qui survient à nouveau dans le lien controversé qu'elle affirme déceler entre le totalitarisme moderne et l'universalisme abstrait des droits de l'homme : à chaque fois, l'horizon de la relation politique demeure ce à quoi cette relation vise précisément à échapper – l'acosmisme. À moins, peut-être, qu'il ne soit possible de constater l'existence d'un régime installé tant bien que mal au point d'équilibre entre le lien et l'écart, le semblable et le différent, qui est aussi le seul vrai lieu politique.

B. LES GERMES DU LIBÉRALISME POLITIQUE

Le libéralisme politique arendtien trouve ses racines dans ses premières influences intellectuelles et ses expériences personnelles. Ils résident dans la séparation stricte entre les droits-libertés et les droits-créances, qui caractérisent le libéralisme du XIX^e siècle. Cette vision idéalisée de la politique, qui exclut les questions économiques et sociales du domaine public, est considéré comme problématique, car elle ignore la dimension de la force et de la contrainte inhérentes à la politique. De prime abord, notons que Arendt en tant que juive allemande pendant la montée du nazisme a façonné son rejet profond du libéralisme et son appréciation de la liberté et des droits individuels. Aussi, Arendt a-t-elle été influencée par la distinction qu'Aristote fait entre la vie active (*politike*) et la vie contemplative (*theoria*). Pour Aristote, la

¹³² Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?* pp. 153-154.

politique est l'activité pratique visant le bien commun, tandis que la contemplation est l'activité intellectuelle visant la connaissance. Passant par Kant, avec son concept de liberté qui consiste à suivre les lois morales que nous nous donnons à nous-même indépendamment de toute influence extérieure, Arendt fut également influencé par ce dernier. Elle critique également la modernité libérale pour avoir dégradé le sens de la loi, qui devrait être considéré comme une limitation du pouvoir des gouvernants.

La question du sens de la politique, tout comme la méfiance à l'égard de la politique sont très anciennes que la tradition de la philosophie politique. Elles remontent à Platon et peut-être même à Parménide et sont le résultat d'expériences tout à fait réelles que les philosophes avaient faites de la *polis*, c'est-à-dire d'une forme d'organisation de la vie commune des hommes, si exemplaire et si normative qu'elle détermine encore ce que nous entendons aujourd'hui par politique. Selon Hannah Arendt, le sens de la politique réside dans la liberté et l'action concertée des citoyens. Pour elle, l'homme est un être politique qui a le devoir de participer activement à la vie de la cité. L'homme, le citoyen est pour elle celui qui participe activement au maniement des affaires humaines. Il est le codirigeant de la cité. H. Arendt se réfère au modèle des citoyens athénien, romain, révolutionnaire français, américain, russe, hongrois et au communard de 1871. Ces exemples historiques et politiques où les hommes ont pu saisir la portée de leur participation à la vie de la *polis*, de ce fait leur accomplissement, sont pour notre auteur des stimuli qui doivent réveiller notre oubli et désintéressement vis-à-vis de la chose politique.

Selon Arendt, il faut déjà commencer à distinguer cette conception de la politique qui fait de la liberté son point d'encrage, car celle-ci résulte des questions du sens de la politique, ainsi pour l'auteur du vécu quotidien, c'est-à-dire du malheur qui a déjà causé et par la conséquence plus grandiloquente qui peut provenir. C'est pour quoi elle affirme :

Notre question actuelle naît des expériences très réelles que nous avons faites avec la politique ; elle est déclenchée par le malheur que la politique a déjà causé dans notre siècle et par le malheur plus grand qui menace d'en résulter. Notre question prend alors un ton bien plus radical, bien plus agressif et aussi bien plus désespéré : la politique a-t-elle donc finalement un sens¹³³ ?

La politique, entendons-nous dire, est d'une nécessité impérieuse pour la vie humaine. Qu'il s'agisse de l'existence de l'individu ou de celle de la société. L'homme ne vit pas en

¹³³ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?* p. 183.

autarcie. Il dépend des autres. Un aspect de son existence qui concerne tout le monde, sans lequel précisément la vie commune ne serait pas possible. La tâche et la fin de la politique consistent à garantir la vie au sens le plus large permettant à l'individu de se réaliser au sein de la communauté en toute sérénité, c'est-à-dire sans être importuné par la politique. Arendt souligne à cet effet qu'en théorie comme en pratique « *la politique a été considérée comme un moyen d'assurer la satisfaction des besoins vitaux de la société et de la productivité du libre développement social* »¹³⁴. Le sens de la politique demande donc à être reconnu, accepté et vécu comme une expérience collective en deçà de toute tentative de justification philosophique ou scientifique.

Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la politique ?* le sens de la politique selon Hannah Arendt est lié à l'idée que la politique est une activité humaine qui se déroule dans un espace public, où les individus interagissent et se rencontrent pour discuter et prendre des décisions collectives. Arendt considère que la politique est une activité essentielle pour l'humanité, car elle permet aux citoyens de s'exprimer, de se rassembler et de prendre des décisions qui affectent leur vie commune. Pour Arendt, la politique est distincte de la sphère privée et de la sphère économique. Elle est un domaine où les individus se rencontrent pour discuter et prendre des décisions collectives, ce qui permet de créer un espace public où les citoyens peuvent s'exprimer et exercer leur liberté. Dans ce sens, Arendt souligne que « *sans les autres qui sont mes égaux, il n'existe aucune liberté. Celui qui domine les autres et diffère d'eux par principe devient certes plus heureux et plus enviable que ceux qu'il domine, mais il n'en devient pas plus libre* ». ¹³⁵

La question de la guerre est liée à une crise de sens dans la compréhension de la politique. La guerre totale du XX^e siècle, qui décime les populations et transforme le monde en un *désert*, pose un problème qui dépasse la simple destruction du monde et de la vie humaine. De façon plus concrète, notre auteur déplore la destruction et la rénovation. En d'autres termes, Hannah Arendt craint le néant, l'anéantissement de l'univers. C'est pourquoi dans son déploiement, elle milite pour qu'il y ait équilibre entre la capacité de destruction et celle de fabrication. Car nous le savons que c'est par la montée en puissance de la technoscience que le monde se trouve à genoux lors des conflits internationaux. Ce que l'on pouvait faire en une période détermine indéterminé s'est résolu en la fabrication des bombes atomiques capables

¹³⁴ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?* p.183.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 184.

d'exterminer toute une nation en quelques heures. En ces mots l'auteur de *Qu'est-ce que la politique* écrit :

Nous ne pouvions alors pas mesurer combien cet effroi était justifié. Car cette bombe atomique qui rase une ville de la surface de la terre réussit en quelques petites minutes ce qui nécessitait auparavant une campagne systématique d'attaques aériennes massives. Durant des semaines, voire des mois. Que la guerre put à nouveau, comme dans l'Antiquité, non seulement décimer les peuples qu'elle frappait, mais aussi transformer en désert le monde qu'ils habitaient, était un fait connu des spécialistes depuis le bombardement de Coventry et connu du monde entier depuis les bombardements massifs des villes allemandes¹³⁶

Arendt s'interroge sur le concept de guerre totale. Elle veut savoir comment il affecte notre compréhension de la politique et de la liberté. Elle critique l'approche traditionnelle qui considère la guerre comme une continuation de la politique par d'autres moyens. Cette vision ignore les valeurs fondamentales de liberté et d'égalité. La guerre totale menace de tuer la politique en supprimant la liberté et l'homme. Cela conduit à une condamnation de l'avenir. Il n'en demeure pas moins, affirme Hannah Arendt, que c'est toujours contre les enfants que finit par se diriger la violence, lorsqu'elle se mue en frénésie d'anéantissement de l'autre. Tuer l'enfant, c'est en effet non seulement anéantir des vies, mais c'est encore détruire toute possibilité de transmission de ce qui était, et toute ouverture d'un avenir. Le meurtre de l'enfant, pour le dire autrement, porte en germe une volonté d'éradication génocidaire de réduire l'autre en cendres, d'empêcher toute continuation et tout renouvellement, et cela traduit un renoncement à sortir de la violence autrement que par l'anéantissement complète de l'humanité. C'est pourtant par la natalité que devient possible, pour Arendt, l'éventualité d'un dépassement du mal, d'une rupture du cercle de la violence. Dans le domaine des relations humaines, l'on constate avec Arendt que le « *point culminant atteint pour ainsi dire d'un saut, ou le court-circuit, vers lequel les événements tendaient de toute façon à un rythme toujours effréné* »¹³⁷. A cela elle ajoute :

Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, "naturelle", c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. [...] Seule l'expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance¹³⁸

¹³⁶ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?* p. 237.

¹³⁷ *Id.*

¹³⁸ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1958, p. 314.

Mais les vivants, emportés par la soif du sang, en viennent parfois à maudire cette possibilité que les nouveaux venus parviennent peut-être un jour à coexister autrement, mieux que leurs prédécesseurs. Sous le poids du mal, la violence se ferme à l'horizon de la paix, à « la foi et à l'espérance ». Arendt le dit au sujet du totalitarisme, qui se défie de la naissance comme de ce qui ébranle la fixité de la terreur. Elle impose que « *la nécessité de la terreur naît de la crainte que, avec la naissance de chaque être humain, un nouveau commencement s'élève et fasse entendre sa voix dans le monde* »¹³⁹

Contrairement à l'idée kantienne selon laquelle rien dans une guerre ne devrait arriver qui rende la paix impossible, Arendt constate que nous vivons dans une paix où tout doit être fait pour qu'une guerre reste toujours possible. Elle dénonce également l'absence de principes et l'adhésion opportuniste à la surface des événements quotidiens à notre époque. Toutefois, nous notons que la guerre n'engendre que violence, tant dans son processus de fabrication que dans celui de sa destruction, car lorsqu'un peuple perd sa liberté de constitution, il perd sa réalité politique. Cela étant dit, la guerre peut aussi être considéré comme positive dans la perspective où elle renforce la cohésion sociale. En ce sens les conflits peuvent renforcer la solidarité et la coopération au sein d'un groupe. À cela Arendt ajoute :

*Dans Presque tous les domaines de notre vie, nous vivons aujourd'hui un processus analogue, où les explosions et les catastrophes ne sont pas seulement symbole de ruine, mais où elles vont jusqu'à présager un progrès interrompu qu'elles-mêmes stimulant – progrès dont il n'est pas ici nécessaire de souligner l'ambivalence*¹⁴⁰.

Chez certains auteurs, comme chez Hannah Arendt la violence est un moyen de résolution des conflits et de justification de la paix. Clausewitz affirme que « *la guerre est une continuation de la politique par d'autres moyens : la politique devient une continuation de la guerre durant laquelle les moyens de la ruse ont remplacé temporairement les moyens de la violence* »¹⁴¹. De même selon Engels la violence est l'accélérateur du développement économique. Sartre, dépassant la pensée de Frantz Fanon dans les *Damnés de la terre*, présente la violence comme étant un moyen permettant d'abolir le système de domination mis en place par l'opresseur occidental. Il dit : « *Abattre un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme*

¹³⁹ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 353.

¹⁴⁰ Anne-Marie ROVIELLO et Maurice WEYEMBERGH, *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Jean Vrin, 1992, p. 34.

¹⁴¹ Clausewitz, cité par Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 279.

libre »¹⁴² Contrairement à ces auteurs, la violence n'est pas nécessaire et ne joue pas un rôle véritable. Ainsi, notre auteure s'insurge contre toute forme de violence. En effet, si la violence pouvait régler des conflits de société, la vengeance deviendrait le remède miracle à la plupart de nos maux.

C. POUVOIR POLITIQUE ET ÉTHIQUE DE LA GOUVERNANCE CHEZ HANNAH ARENDT

Hannah Arendt considère que le pouvoir politique est essentiellement lié à l'action collective et à la responsabilité pour le monde commun. Pour elle, le pouvoir n'est pas une forme de domination ou de violence, mais plutôt une capacité collective qui s'exerce directement par l'action dans l'espace public. Opposant ainsi le pouvoir politique à la domination fondée sur la violence, qui est une forme de domination hiérarchique et autoritaire, elle considère que le pouvoir politique est lié à la liberté et qu'il permet aux citoyens de s'exprimer et de prendre des décisions collectives dans un espace public. En ce qui concerne l'éthique de la gouvernance, Arendt considère que l'éthique est la condition de possibilité de la vie politique. Elle estime que la bonté, les bons sentiments, ne sont pas des critères pour juger de l'action politique. Seuls le courage et la grandeur sont des critères valables pour juger de l'agir politique. Arendt souligne que l'éthique est liée à la responsabilité pour le monde commun et que la gestion des administrations publiques doit être basée sur des principes éthiques. Elle critique les approches autoritaires et hiérarchiques de la gestion des ressources humaines, préférant des approches plus démocratiques et participatives.

Elle s'inspire, en premier lieu, de la formule de Socrate : « *Mieux vaut être traité injustement que de commettre un tort* »¹⁴³. Pour la philosophe allemande, cette expression signifie clairement qu'il « *vaut mieux pour moi souffrir d'un tort que de le commettre* »¹⁴⁴. L'homme qui commet un crime nie sa propre condition humaine, il accepte de vivre avec un criminel, lui-même. Pour Arendt, l'homme qui refuse de commettre un meurtre ne le fait pas parce qu'il observe le commandement « *Tu ne tueras point* », mais parce qu'il n'est pas « *disposé à vivre avec un assassin : sa propre personne* »¹⁴⁵. C'est en fait le monde (au sens d'Arendt) qui est attaqué par les actes de l'assassin. Parce que le criminel s'attaque à autrui, c'est l'amitié qui est ici atteinte et donc le monde. À la question : comment ne pas commettre

¹⁴² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p.116.

¹⁴³ Hannah ARENDT, *Considération morales*, Paris, Payot & ravage proche, 1996, p. 60.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 61.

¹⁴⁵ Hannah ARENDT, « responsabilité personnelle et régime dictatorial », in *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989, p. 102.

le mal ? Arendt réplique qu'il faut s'appuyer sur la formule morale de Socrate. En se réappropriant ce mot du philosophe grec, elle démontre que le rejet du mal relève d'une décision personnelle ; que le refus du mal est le propre de la subjectivité. C'est la conscience morale qui nous préserve de nous compromettre avec le mal. Eichmann enfreint cette loi morale. Sa responsabilité personnelle consisterait à suivre l'impératif socratique. Du point de vue de la pensée, rejeter le mal constitue pour Arendt une « *expérience de pensée* ». En agissant comme il l'a fait, Eichmann est responsable de ne s'être pas conformé à cette loi. Arendt ne récuse donc pas purement et simplement, comme le soutient Ferry, la dimension personnelle dans les crimes commis par Eichmann. Ses crimes ne sont pas seulement le produit du contexte historique, son rejet de l'éthique socratique a également facilité ses gestes. La responsabilité pour le monde commun est un aspect central de la pensée d'Arendt. Elle considère que l'action politique n'appelle pas une morale des actes, mais plutôt une responsabilité pour le monde commun. Cette responsabilité est liée à la capacité des humains à penser et à agir ensemble, ce qui permet de fonder une vie politique commune.

Toutefois, Hannah Arendt fonde la responsabilité politique sur la liberté politique, la capacité pour chaque être humain à commencer et à prendre des décisions. Elle considère que la responsabilité est essentielle pour préserver le monde commun et la liberté politique, car elle permet aux individus de s'exposer, de décider et de justifier leurs décisions par la parole. La responsabilité ne peut être assumée que collectivement, car elle concerne des actions qui ne sont pas directement liées à nos propres choix. Ainsi, notre auteure souligne que « *la responsabilité politique est toujours collective car elle concerne des choses dont nous avons besoin pour bien vivre en tant que membre d'une communauté* »¹⁴⁶.

La finalité de l'action politique selon Hannah Arendt est centrée sur l'action commune des humains, qui permet la liberté et le pouvoir. Elle considère que le pouvoir doit être conçu comme quelque chose de collectif et exercé directement par l'action dans l'espace public, sans domination ou violence. Cette vision du politique vise à renouer avec l'action politique et à restaurer la saveur du politique, qui a été perdue dans les expériences totalitaires et technocratiques. Pour Arendt, « *la politique est ce qui donne pleinement sens à la condition de pluralité, car c'est dans la politique que les hommes se rencontrent, décident, justifient leurs décisions par la parole et deviennent des êtres complets* »¹⁴⁷. Elle met en évidence les tendances

¹⁴⁶ Hannah ARENDT, responsabilité et jugement, trad. Jean-Luc Fidèle, Paris, Payot, 2005, p. 316.

¹⁴⁷ Florent BUSSY, « Hannah ARENDT, la politique et la pensée », L'enseignement philosophique, n°2, 2017, p. 19.

vers un économisme et un technicisme dépolitisés, qui traduisent une indifférence à l'égard du monde commun et contre lesquelles elle fonde une éthique de la préservation du monde comme, « *espace qui relie et sépare les hommes* »¹⁴⁸.

Toutefois, la politique a ses incohérences, lesquelles ont sans doute largement contribué à générer les attitudes négatives qui prévalent souvent à son égard. Ces incohérences ont trait principalement aux buts qu'elle poursuit. Dans la pratique, ceux-ci peuvent varier considérablement d'un État à l'autre, et dans certains cas, en dépit des mystifications que tentent d'opérer les idéologies, ils ne font que refléter des préoccupations, des passions et des intérêts particuliers, par rapport auxquels l'ensemble se trouve plus ou moins sacrifié. Lorsqu'on considère la diversité des buts poursuivis dans le concret par les hommes politiques, ainsi que les nombreux abus qui ont cours à ce niveau, la politique apparaît alors aisément comme un jeu cynique qui profite à certains au détriment du grand nombre, et qui semble par conséquent dénué de sens humain véritable. A cela Lucien Ayissi martèle qu' « *une gouvernance dominée par la corruption [...], est celle qui préfère l'intérêt particulier à l'intérêt général* »¹⁴⁹. Mais par-delà le caractère parfois absurde de la gouvernance politique concrète, nous sommes confrontés au problème philosophique du sens de la politique en tant qu'activité humaine.

Ainsi, le maintien du système social en tant que totalité organisée est essentiel au maintien des individus humains qui en constituent les éléments, non seulement parce que ceux-ci en dépendent pour leur survie biologique, mais aussi parce qu'ils y trouvent la condition de possibilité d'une humanité qui n'est concevable qu'à l'intérieur de la société culturelle. Le système social ne peut cependant se maintenir et fonctionner efficacement que dans la mesure où les éléments qui le composent entrent dans des rapports relativement harmonieux, caractérisés par une coopération minimale.

C'est donc en garantissant l'existence de conditions favorables au développement des hommes dans leur humanité que la politique atteint son but naturel : le maintien de la société humaine dans sa spécificité, le bien spécifique de l'ensemble, le bien commun. Et ce but comporte trois dimensions principales, qui représentent les conditions de possibilité d'une vie sociale authentiquement humaine : La sécurité, l'harmonie et la prospérité. Le maintien de la société humaine dans sa spécificité exige en effet que le tout et le grand nombre de ses parties soient protégés contre les facteurs externes de dissolution. Il faut que les relations entre les

¹⁴⁸ Florent BUSSY, « Hannah ARENDT, la politique et la pensée », *L'enseignement philosophique*, p. 20.

¹⁴⁹ Lucien AYISSI, *Corruption et Gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 156.

composantes soient harmonisées en vue d'un minimum de coopération et de respect mutuel et que soient garanties les conditions matérielles permettant une vie véritablement humaine, par-delà la simple survie biologique. Le bien commun recouvre ainsi les domaines des relations extérieures, du droit, et de la gestion d'ensemble de l'économie.

Bien entendu, la manière d'envisager dans le concret le bien commun et ses exigences dépendra des contingences inhérentes aux situations, aux cultures, aux perspectives individuelles, etc. Mais en deçà de tout ceci, à un niveau théorique plus général, le bien commun représente une valeur dont l'essence réside dans l'idée du maintien du système social dans sa spécificité. Fondamentalement, puisqu'elle exprime le fait qu'un système de la vie cherche à durer dans le temps et à protéger un type caractéristique d'organisation, cette valeur est d'ordre biologique.

CHAPITRE VI

L'ANTITOTALITARISME : LA SOLUTION ARENDTIENNE

Hannah Arendt, philosophe politique du XX^e siècle, a développé une approche complexe de la question de l'antitotalitarisme, car ses investigations recherchaient les origines du totalitarisme. Suite à ses longues recherches à ce sujet, ses résultats n'ont pas toujours fait l'unanimité dans le champ d'érudition politique. Ainsi, sa réflexion s'est construite en réaction aux régimes totalitaires de cette période, en particulier le nazisme et le stalinisme. En soulignant l'importance de la pensée critique et de l'action politique pour contrer les tendances totalitaires selon Arendt, l'antitotalitarisme ne se limite pas à s'opposer à des régimes politiques spécifiques, mais implique également une vigilance constante, vis-à-vis de la manipulation de la vérité, de la montée du populisme et de la perte de la pensée indépendante. Contesté par plusieurs politologues et théoriciens politiques, aujourd'hui encore avec la nouvelle vision idéologique consistant à totaliser le monde, le totalitarisme connote une nouvelle réalité. Dès lors, qu'est-ce que l'antitotalitarisme ? Et en quoi consiste-elle d'après notre auteur ?

A. LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE L'ANTITOTALITARISME

L'histoire de l'antitotalitarisme chez Hannah Arendt est étroitement liée à son expérience personnelle du totalitarisme. (Nazi en Europe). Née en Allemagne en 1906, Hannah Arendt a été témoin de l'ascension du nazisme et de ses conséquences dévastatrices pour la société et pour l'humanité dans son ensemble. Cette expérience a profondément marqué sa pensée et a influencé son engagement en faveur de la lutte contre le totalitarisme sur tous les plans. Quand certains systèmes politiques, en l'occurrence le socialisme voulut prendre le pouvoir, ils eurent à se transformer en partis nationaux. Quant aux mouvements totalitaires bolchéviques et nazis, cette transformation ne s'est jamais effectuée. Au contraire, en prenant le pouvoir, deux dangers se présentaient : d'une part, en prenant la charge de l'appareil étatique, il risquait de scléroser (durcir, d'être figé) ; de se geler en une forme de gouvernement absolu ; d'autre part, leur liberté de mouvement pouvait se trouver bornée aux frontières du territoire dans lequel ils avaient pris le pouvoir. Ces deux dangers sont mortels pour un mouvement totalitaire en ceci qu'une évolution vers l'absolutisme mettrait un terme à la poussée du

mouvement sur le plan intérieur. De même, une évolution vers le nationalisme le frustrerait de l'expansion à l'extérieur, sans laquelle il ne peut survivre. Par ailleurs, lorsque dans *La condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt célèbre considérablement le génie du peuple Grec et Romain, elle ne manque pas de démontrer que les « *Romains, peuple jumeau des Grecs ont politiquement parlé donné naissance au monde* », oubliant que la tradition politique comporte des germes du totalitarisme. Ainsi, le système totalitaire tire principalement ses ressources d'inspiration de l'Antiquité Gréco-romaine, car les principes politiques qui sont à la base de la pensée politique ne manquent pas de préconiser la justice comme division des classes sociales. Ainsi Karl Popper en déduit que « *ce qu'on appelle de nos jours totalitarisme se rattache à une tradition aussi ancienne et aussi jeune que notre civilisation* »

La tradition politique gréco-romaine projette ses tentacules dans la modernité et clarifie la loi de la nature et de l'histoire à la fois chez Hitler et Staline. En effet, l'épuration de la société allemande et soviétique vise à mettre sur pied une société uniraciale ou unipolitique. Tout comme Platon, Hitler fonde la justice sociale à partir de la domination de la race aryenne sur les autres races. La race aryenne est présentée comme celle dont la supériorité s'explique par son élection divine. La prétention arendtienne de proposer comme paradigme politique, la tradition Gréco-romaine, nous laisse croire qu'il faut revenir aux formes politiques élitistes, celles qui consacrent la structuration de la société en classes. La tradition politique Gréco-romaine est pourtant sous-tendue par une idéologie qui annonce le totalitarisme moderne, compte tenu du fait qu'elle est tout à fait hostile au changement social. Le totalitarisme hitlérien et stalinien est contre tout changement social, toute révolution. C'est pourquoi Staline a mis, par exemple, en place une constitution qui fait de lui le souverain absolu et irremplaçable. Bien qu'il ne soit pas une simple réplique du totalitarisme ancien, le totalitarisme moderne n'est, selon Popper, que l'un des épisodes d'une politique dont on a déjà parlé au V^e siècle avant Jésus Christ. C'est pourquoi

là où Arendt souligne ce qu'il y a d'inouï d'imprévisible et d'impensable dans le nazisme ou le stalinisme appelant la pensée politique à imaginer de nouvelles catégories de perception et d'explication, Popper identifie dans le texte platonicien les linéaments d'une sorte de rationalité interne qui, de manière indépendante des autres déterminants sociaux, peut conduire à des formes d'organisation finalement très voisines.

L'ascendance que la pensée politique traditionnelle exerce sur la modernité permet de penser que le système totalitaire est la réactivation politique du totalitarisme de la tradition Gréco-romaine. Par conséquent penser que les citées grecques et romaines ont été les mieux

organisées en matière de promotion de la liberté, c'est estimer que le monde moderne doit s'y référer. Or les pensées politiques traditionnelles sont ségrégationnistes, eugénistes et totalitaires. Il n'est donc pas par conséquent pour Hannah Arendt de proposer, comme solution au problème du totalitarisme moderne, le recours à la tradition politique qui comporte déjà les germes du totalitarisme.

De prime abord, il est important de noter que le totalitarisme est considéré comme l'un des systèmes politiques les plus exigeants. Le totalitarisme est un système politique dans lequel toutes les activités de l'être humain sont soumises à l'État. Ainsi, marquer un temps d'arrêt sur la montée des régimes totalitaires, Hannah Arendt dans son antitotalitarisme présente les caractéristiques et les dangers du totalitarisme. Il n'est de politique chez Arendt que dans le dialogue, c'est-à-dire lorsqu'il est possible que les opinions soient échangées sans qu'un individu ou groupe impose ses décisions aux autres. Le pouvoir politique réside donc dans le consensus ou l'entente. A ce titre J.M. Ferry pense, à la suite de Habermas que « *le pouvoir communicationnel qui, pour Arendt est le pouvoir proprement dit, implique que la formation d'un consensus soit aux principes du pouvoir politique qui se donne en retour pour fin en soi la préservation d'un consensus qui le fonde* »¹⁵⁰. Le « *pouvoir communicationnel* » est finalement issu d'un consensus social ou politique. Le pouvoir politique est donc l'aboutissement d'un débat, d'un dialogue entre les citoyens qui décident d'attribuer la légalité et la légitimité à une personne qui agit non seulement au nom de tous, mais aussi dans le sens de l'intérêt de tous. L'espace public fonde donc le droit d'expression et l'opinion. Pour cela A. Energrèn déclare :

*Avoir du pouvoir, c'est parler ensemble pour agir de concert ; le politique est précisément le geste créateur et la parole pleine qui naît de ces interactions bruyantes, discordantes et parfois conflictuelles qui, par la majorité des théoriciens paraissent traduire comme son antithèse. C'est qu'à l'opposé de notre tradition platonicienne, Arendt voit dans le peuple non cet animal rétif qu'un pasteur philosophe devrait prendre en main, mais le sujet pluriel d'un pouvoir qui réside tout entier dans cette pluralité.*¹⁵¹

La philosophie politique de Hannah Arendt s'appuie sur l'importance du débat pluriel au sein de l'État. Le débat politique s'insurge contre toute politique de soumission qui développe la domination irréversible du gouvernant sur le gouverné. Á ce titre Hannah Arendt estime qu'un rapport où l'autre se présente comme mon inférieur est le contraire du pouvoir qui

¹⁵⁰ Jean Marc FERRY, « Habermas, critique de H. Arendt », *Esprit*, n°6, 1985, p. 161.

¹⁵¹ André ENERGRÈN, *La pensée politique de Hannah. Arendt*, Paris, P.U.F, 1984, p. 107.

s'appuie fondamentalement sur le principe d'égalité et la liberté d'opinion. En reprenant l'idée de Madison, Hannah Arendt affirme sans ambages que « *tout gouvernement repose sur l'opinion* »¹⁵².

En effet, l'opinion contribue au fondement du politique, car tout pouvoir politique ne peut faire abstraction de l'opinion publique. Cette pratique politique constitue chez Hannah Arendt l'« *une des bases indispensables de tout pouvoir* »¹⁵³. En réalité Arendt pense que c'est *le soutien populaire qui donne [...] naissance aux institutions d'un pays et ce soutien n'est que la suite naturelle du consentement qui a commencé par donner naissance aux lois existantes*¹⁵⁴.

Une institution existe par et pour les hommes qui accordent leur volonté à partir des divergences d'opinions réconciliées. Le pouvoir est d'abord celui du nombre, car le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il a besoin de s'appuyer sur une relation communicationnelle.

Jusque dans les années trente, le terme de « fascisme » désignait une même famille de régimes autoritaires (italien, allemand, etc.). Les républicains et les démocrates qui luttèrent contre ces régimes se rangeaient sous la bannière de l'antifascisme. L'accord entre l'URSS et le régime nazi de Hitler rapprochait le communisme du fascisme. La nouveauté effroyable des régimes hitlérien et stalinien requiert un renouvellement de la réflexion politique. On doit essentiellement à Hannah Arendt la mise au point conceptuelle de la notion de totalitarisme dans un ouvrage qui fit date : *Les Origines du totalitarisme* (1951). Les régimes stalinien et hitlérien sont-ils comparables à des tyrannies classiques précédemment identifiées par la théorie politique ? Peut-on, par exemple, mobiliser la pensée de Tocqueville ou de Montesquieu et leurs concepts de despotisme pour comprendre l'évolution des régimes fascistes pendant la Seconde Guerre mondiale ? Arendt n'en croit rien et défend au contraire l'idée que chaque événement d'importance vient bouleverser l'ordre de la pensée et exige d'elle une reprise complète de ses catégories. À partir des éléments qui se cristalliseront dans la domination totalitaire, – à savoir l'impérialisme et l'antisémitisme –, Arendt est conduite à identifier l'État totalitaire :

Jusqu'à présent nous ne connaissons que deux formes authentiques de domination totalitaire : la dictature du national-socialisme après 1938, et celle du bolchevisme depuis 1930. Ces formes de domination diffèrent fondamentalement de toutes les

¹⁵² Hannah ARENDT, *Du mensonge à la violence*, p. 141.

¹⁵³ *Id.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 141.

*autres sortes de pouvoir dictatorial, despotique ou tyrannique en ce qu'ils sont essentiellement totalitaires [...] ils sont nouveaux.*¹⁵⁵

Les citoyens qui ont été victimes du mensonge de la part de leur dirigeant sont poussés à se révolter poliment : c'est la désobéissance civile. Elle relève soit d'une volonté d'enfreindre des lois que l'on juge propres à sa morale, soit d'une intention de mettre à l'épreuve la constitutionnalité de la loi. Pour mieux comprendre les éléments qui poussent les citoyens à la désobéissance civile, nous étudierons avec Arendt deux cas que l'on peut qualifier de désobéissance civile (les cas de Socrate et Thoreau). Ensuite, après avoir présenté les caractéristiques de la désobéissance civile, nous la mettrons en relation avec le droit.

En ce qui concerne le cas de Socrate, il n'avait jamais contesté les lois mais plutôt les juges : « *nous relevons que, d'abord le fait que Socrate, tout au long de son procès, n'a jamais contesté les lois elles-mêmes, (...) il se trouve en désaccord non pas avec les lois mais avec ses juges* »¹⁵⁶. Socrate ne voulait pas violer les lois mais il contestait plutôt leur interprétation. Il souhaitait rester fidèle à lui-même. Le cas de Thoreau semblait plus proche de l'hypothèse que nous soutenons ici. Il fut contraint de passer une nuit en prison pour avoir refusé de payer l'impôt électoral à un gouvernement qui reconnaissait l'esclavage¹⁵⁷. Thoreau contestait les lois ; il n'était pas d'accord, et il tenait à manifester son désaccord. En effet, aussi bien pour Socrate que pour Thoreau, la désobéissance est commandée par la conscience individuelle. Par contre, une désobéissance civile ne saurait reconnaître les consciences individuelles de chacun. Une difficulté se pose quand on veut traiter au niveau de la morale individuelle le problème de la désobéissance à la loi : « *les suggestions de la conscience sont apolitiques et revêtent toujours un caractère subjectif* »¹⁵⁸

Ainsi, la désobéissance civile n'est civile et n'a de sens que lorsqu'elle est l'œuvre d'un groupe et respecte les caractéristiques ci-après.

Elle est tout d'abord l'œuvre d'un groupe qui estime que, dans une société, les mécanismes normaux de l'évolution ne fonctionnent plus ou que leur révolution ne seront pas entendues ou ne seront suivies d'aucun effet. On a, par exemple, le cas de la politique du gouvernement américain à l'égard du Vietnam, ou l'exemple de la violation des libertés fondamentales. Ainsi, la désobéissance civile cherche des changements désirés par l'ensemble de la société. Le groupe qui en est auteur estime que ces changements s'avèrent nécessaires car

¹⁵⁵Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme* (1951), trad. Micheline Pouteau, Paris, Gallimard, 2002, pp.758-759.

¹⁵⁶ Hannah ARENDT, *Du mensonge à la violence*, p. 60.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 61-62.

« la désobéissance civile peut être dirigée vers des changements nécessaires, ou vers la restauration nécessaire et désirable du "statu quo" »¹⁵⁹ Enfin, la désobéissance civile est différente des mouvements criminels. Tandis que les criminels violent la loi de manière clandestine, la désobéissance civile clame et réclame sa désobéissance et ne cherche surtout pas à la cacher. Alors que les criminels peuvent user et abuser de toute forme de violence, la désobéissance civile bannit la violence sous toutes ses formes. Ce dernier trait distingue fondamentalement la désobéissance civile de la révolution, car celle-ci peut être violente¹⁶⁰.

Ayant ainsi ressortit les caractéristiques de la désobéissance civile, quels rapports peut-elle avoir avec le droit ? Dans quelle mesure le mouvement de désobéissance civile peut-il être compatible avec un système juridique donné ?

Le système juridique américain peut permettre d'intégrer la désobéissance civile dans sa démarche ; ceci, d'une part, par la philosophie du droit américain (« *l'esprit des lois* » américaines) et, d'autre part, par le fait que le système juridique américain dispose d'un mécanisme qui peut lui permettre de faire face à la désobéissance civile¹⁶¹.

En effet, aux Etats-Unis, les individus agissent et réagissent suivant un « *contrat social* » qui serait proche du « *contrat social* » au sens de Locke. Il s'agit d'une « *conception horizontale* » du « *contrat social* » caractérisée par le fait que les individus tissent et entretiennent des relations basées sur un consentement avec un fort lien de réciprocité¹⁶². Dans cette forme de contrat, les individus peuvent agir librement, et surtout, ils peuvent exprimer leur désaccord. Sous cette vision, les mouvements de désobéissance civile aux Etats-Unis peuvent s'expliquer par le renoncement des citoyens. Ces derniers ont retiré leur consentement, car ils ont perdu la confiance qu'ils avaient placée dans le système juridique¹⁶³.

Le cas des Noirs (qui sont beaucoup engagés dans les mouvements de désobéissance), qui n'ont jamais donné leur consentement pour participer au « *contrat social* », illustre mieux l'importance du consentement dans la désobéissance civile. Pendant longtemps, la constitution américaine a simplement nié leur nécessaire prise en compte juridique. Ainsi, la désobéissance civile s'explique par l'irrespect des citoyens vis-à-vis du « *contrat social* », car le système juridique n'a pas tenu ses engagements.

Au-delà du consentement, l'esprit des lois américaines est fortement caractérisé par « *l'association volontaire* ». C'est d'ailleurs la force de cette association qui peut permettre au

¹⁵⁹ Hannah ARENDT, *Du mensonge à la violence*, pp.76-77.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 77-80.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 93-94.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 96-97.

système juridique américain d'intégrer et de faire face à la désobéissance civile. Il serait donc judicieux de considérer le mouvement de désobéissance civile comme un mouvement relevant de l'association volontaire de citoyens défendant certains intérêts (comme les groupes de pression). De ce fait, les rapports (entre le mouvement et le système juridique) passeront de la « *résistance* » à un simple « *désaccord* ».

La terreur est un phénomène politique rare – même s'il y a d'autres occurrences comme la terreur, en 1793 ou la question contemporaine du terrorisme –, caractéristique des régimes totalitaires. Arendt définit ainsi la terreur : elle est « *la réalisation d'une loi du mouvement, dont la fin ultime n'est ni le bien-être des hommes ni l'intérêt d'un seul homme mais la fabrication du genre humain* »¹⁶⁴ Par conséquent, la terreur n'est ni la loi républicaine, qui vise le bien commun, ni la loi d'un régime autocratique, qui vise la domination tyrannique de celui qui concentre le pouvoir dans ses mains. Au détriment de toute situation humaine singulière, la loi totalitaire applique à l'espèce humaine la nécessité absolue des lois de la nature ou de l'histoire, nécessité qu'elle prétend scientifiquement connaître, et ce faisant sacrifie les "parties" au profit du "tout" – nécessité absolue qui s'impose à tous et exige le crime. Quand la légalité se charge de réaliser le devenir historique ou naturel de l'espèce humaine, elle devient terreur et détruit non seulement toutes les libertés civiles mais également la spontanéité humaine la plus fondamentale, la source même de la liberté. Toutefois, la désolation de l'individu et les camps font aussi référence aux caractéristiques du totalitarisme. Ainsi, le propre des régimes totalitaires est cette association de la terreur et de l'idéologie qui détruit radicalement toute possibilité d'existence d'un monde commun entre les individus, toute possibilité d'un espace public pour les citoyens, effaçant même les conditions existentielles de l'humanité. L'individu, sous le régime totalitaire, est fondamentalement désolé, séparé des autres et rendu impuissant par le mouvement de la terreur et de l'idéologie. Dès lors, pour Arendt, les camps d'extermination ne sont pas "extérieurs" à l'essence du régime. Ils en sont un aspect fondamental. Ils manifestent un processus de destruction de la personnalité juridique des victimes (mises hors-la-loi) qui, rappelons-le, ne subissent pas une peine en raison d'une transgression du droit pénal, puisqu'elles sont innocentes ; puis de destruction des droits de l'homme ; enfin de la personne morale elle-même.

En réalité, l'expérience des camps de concentration montre bien que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l'animal humain et que la "nature" de l'homme n'est "humaine" que dans la mesure où elle

¹⁶⁴Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, p. 229.

*ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non-naturel par excellence, à savoir un homme.*¹⁶⁵

Ainsi, il est parfois nécessaire de faire recours à la violence qui ne peut être rationnelle que si ses objectifs sont à cours termes. De ce fait,

*si les objectifs de la raison ne sont pas vite atteints, les conséquences n'en seront pas seulement la défaite du mouvement, mais l'introduction de la pratique de la violence dans l'ensemble du corps politique (...) La pratique de la violence peut changer le monde mais, il est infiniment probable que ce changement nous entraîne vers un monde plus violent.*¹⁶⁶

Aussi, dans la situation actuelle, l'autorité de la bureaucratie et la superpuissance des grands pays impliqueraient-elles la présence de la violence. En effet, la bureaucratie, (gouvernement où on ne trouve plus personne pour discuter, pour poser ses problèmes, gouvernement par anonymat, à une tyrannie sans tyran¹⁶⁷), provoque chez les individus un caractère furieux par le fait qu'ils sentent leurs droits bafoués. L'absence d'interlocuteurs directs et visibles les amène à utiliser la violence. C'est le cas des révoltes d'étudiants dans le monde qui sont toutes dirigées contre le règne de la bureaucratie. En ce qui concerne le cas de la superpuissance des grands pays, il se pose la question du dimensionnement. Les individus ont l'impression d'être écrasés sous le poids de la puissance et des dimensions. Pour contrer ce mouvement, ils adoptent parfois des comportements violents et clament leur nationalisme ou leur appartenance à des communautés de plus petite échelle. D'où la prolifération des mouvements d'extrême droite.

B- HANNAH ARENDT ET LE PROJET DU LIBÉRALISME POLITIQUE

Depuis plusieurs décennies, le libéralisme est la cible des critiques persistantes en pensée politique. Accusé de tous les maux possibles tels que : le culte de la raison instrumentale, le relativisme moral... la modernité n'en finit plus son procès. En effet, Hannah Arendt a développé un projet du libéralisme politique qui met l'accent sur la liberté d'action, la participation politique et la pluralité. Sa vision souligne l'importance de la sphère publique pour permettre aux individus d'exercer leur pouvoir politique collectivement, tout en insistant sur le rôle crucial de l'action politique et de l'engagement civique pour maintenir une société libre et

¹⁶⁵ Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, p. 179.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 181.

¹⁶⁷ *Id.*

démocratique. Ainsi, si Arendt considère la liberté comme la fin de la politique, c'est notamment parce que la constitution d'un espace public ne peut se faire dans le défaut de liberté.

À la question de savoir qu'est-ce que la liberté ? Hannah Arendt répond lorsqu'elle écrit ce qui suit : « *le champ où la liberté a toujours été connue, (...), est le domaine politique et non celui de l'intériorité ou de la volonté. La liberté n'est donc pas de faire ce que je veux, mais de commencer une action avec courage* »¹⁶⁸. Pour Arendt, la liberté s'expérimente à travers l'expression des actes du citoyen au sein de l'État. En effet, l'action est le moyen par lequel les individus se manifestent en tant qu'êtres uniques et distincts. Ici, chaque acte individuel est considéré comme une expression de la singularité de l'acteur. C'est à travers ces actes que les individus se révèlent et participent à la construction du monde commun. Ainsi la liberté d'action est fondamentale pour maintenir la diversité et la pluralité au sein de la société. La liberté serait donc consubstantiellement à un fleuve qui coule, car l'histoire s'est substituée à la politique et a fait de l'homme un agent accélérateur des événements qui s'y sont déroulés. Ainsi dit, Hannah Arendt laisse percevoir que sur le plan théorique « *la liberté n'est localisée ni dans l'homme qui agit et se meut, ni dans l'espace né entre les hommes, mais elle est transférée à un processus qui s'accomplit dans le dos des hommes qui agissent et se meuvent, et qui s'effectuent en secret par-delà l'espace visible des affaires publiques* »¹⁶⁹. En outre, chacun peut donc, à partir d'une opinion libre, participer activement à la gestion des affaires publiques, car l'action ne se révèle que lorsqu'il y a « *une participation aux affaires publiques, l'admission dans le domaine public* »¹⁷⁰. À ce titre, l'action politique ne trouve son sens qu'à partir de l'existence des lois.

En effet, la liberté qui est l'essence de l'homme, trouve sa réalisation dans l'espace public. La question du bien être politique est donc fondamentale dans la mesure où, chez Hannah Arendt, l'existence politique se fonde sur la concorde sociale et la cohésion politique entre l'État et le citoyen d'une part, et entre les citoyens et eux-mêmes d'autre part. Par ailleurs, si H. Arendt estime que l'homme est libre par nature, cette essence n'est manifeste que si elle s'actualise, notamment dans la transformation de la nature et l'affirmation de son autonomie. Ainsi, fondamentalement, H. Arendt estime que « *être libre et vivre dans une polis étaient en un certain sens une seule et même chose. Mais en un certain sens seulement ; car pour pouvoir vivre dans une polis, l'homme devrait déjà être libre d'un autre point de vue* »¹⁷¹. Dans ce sens,

¹⁶⁸ Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, p. 189.

¹⁶⁹ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?* p. 198.

¹⁷⁰ Isabelle AURISCOTE, « Hannah Arendt, *Essai sur la révolution* », *L'Homme et la société*, n° 4, 1967, p. 42.

¹⁷¹ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 194.

elle considère que le libéralisme, en se concentrant sur les droits individuels et la protection de la sphère privée, ne parvient pas à empêcher l'émergence des formes de totalitarisme et de domination politique, car « *être un homme et être libre sont une seule et même chose. Dieu a créé l'homme dans le but d'introduire dans le monde la faculté de commencer : la liberté* »¹⁷². Ainsi, la fonction du politique ne consiste pas à dissoudre la liberté, mais à la promouvoir dans un véritable espace public, puisque l'exigence de la liberté implique celle de l'égalité. « *Le sens du politique ici [...] est que les hommes, par-delà la violence, la contrainte et la domination, entretiennent entre eux dans la liberté des relations d'égal à égal* »¹⁷³.

C'est à partir de l'égalité reconnue à tous que chacun peut intervenir effectivement dans l'espace public, sachant que son opinion peut compter. En vertu du principe d'égalité et de liberté, l'espace public devient la rencontre, à travers le débat et le dialogue, des singularités politiques qui apprennent à dépasser leurs particularités autour d'un problème fédérateur. Dans cette perspective Hannah Arendt estime que : « *Le politique est donc centré sur la liberté, la liberté étant entendue négativement comme le fait de ne pas être dominé, et positivement comme un espace que seul le grand nombre peut construire et où chacun se meut parmi ses égaux. Sans les autres qui sont mes égaux, il n'existe aucune liberté* »¹⁷⁴

Peut-on écarter l'approche historique lorsqu'on essaie d'appréhender des idéologies, des concepts aussi fondamentaux dans la tradition de la pensée occidentale que ceux de libéralisme et démocratie ? C'est le pari qu'a tenté de relever Stéphane Dion¹⁷⁵ lorsqu'il a proposé une synthèse sur la place de la démocratie libérale dans le monde contemporain. Ainsi, tout au long de l'évolution humaine et des expérimentations politiques, la démocratie libérale, surtout après les événements de 1989, s'est progressivement imposée dans l'opinion comme le meilleur système politique, ou du moins pour reprendre les mots de Winston Churchill, comme « *la pire forme de gouvernement, à l'exception de toutes les autres formes qui ont été expérimentées au fil du temps* »¹⁷⁶. Chez l'auteur de *Qu'est-ce que la politique ?*, le libéralisme recèle certains principes fondamentaux, tels que la protection des droits individuels, l'égalité des droits et la liberté individuelle. Ces deux notions étant consubstantielles, Arendt cherche à les concilier en soulignant l'importance de préserver les droits individuels tout en encourageant l'engagement politique et la participation citoyenne.

¹⁷²Hannah ARENDT, *La crise de la culture* (1961), trad. Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 217.

¹⁷³*Ibid.*, p. 194.

¹⁷⁴*Ibid.*, p. 195.

¹⁷⁵ Stéphane DION, « Libéralisme et démocratie : plaidoyer pour une idéologie dominante », *Politique*, n° 9, 1986.

¹⁷⁶ Extrait d'un discours prononcé à la chambre des communes le 11 novembre 1947.

Si Arendt considère la liberté comme la fin de la politique, c'est notamment parce que la constitution d'un espace public ne peut se faire dans le défaut de liberté. Pour H. Arendt, la liberté s'expérimente à travers l'expression des actes du citoyen au sein de l'État. En effet, la nature, tout comme la cité, a besoin d'initiatives et d'innovations qui puissent apporter un souffle nouveau au plan social. C'est pourquoi la liberté d'action se révèle à travers une organisation publique associative. En ce qui concerne les partis politiques, chacun est libre d'appartenir à une obédience politique de son choix. La liberté du culte est reconnue aux citoyens. En outre, chacun peut donc, à partir d'une opinion libre, participer activement à la gestion des affaires publiques, car l'action ne se révèle que lorsqu'il y a « *une participation aux affaires publiques, l'admission dans le domaine public* »

Pour elle, la démocratie est avant tout un mode de gouvernement basé sur la participation active des citoyens aux affaires publiques. Ainsi, le terme démocratie désigne aujourd'hui tout système politique dans lequel le peuple est souverain. Par extension, la démocratie peut aussi qualifier une forme de société, la manière de se gouverner qu'adopte une organisation ou encore un système de valeurs. Arendt souligne donc que la démocratie repose sur la capacité des citoyens à se rassembler, à discuter ensemble et à prendre des discussions politiques de manière éclairée. L'espace public joue un rôle crucial dans la vie démocratique en tant que lieu de rencontre et d'échange où les individus peuvent exprimer leurs opinions, confronter leurs points de vue et participer à la vie politique de manière active. Toutefois, partant du postulat de l'émergence des démocraties, celle-ci est une notion qui vient fusionner les termes « *démocratie* » et « *dictature* ». Ce terme définit les démocraties dites « d'apparence » qui fonctionnent en réalité comme des dictatures. Parmi les États qualifiés aujourd'hui de démocratie ou démocratie libérale (néo-libérales), on peut citer le Venezuela, la Turquie, la Russie, la Hongrie... Dans chacun de ces pays, le peuple participe initialement au pouvoir en élisant ses dirigeants par un vote. Seulement, une fois au pouvoir, chacun de ces dirigeants, Erdogan pour la Turquie ou encore Poutine pour la Russie, manipule la Constitution, afin de s'octroyer plus de pouvoir, d'affaiblir les contre-pouvoirs, d'avoir la mainmise sur les institutions et sur les droits et libertés des citoyens. Prenons l'exemple de la Russie où le président est élu et réélu par le peuple. Cette démocratie camouflée n'est en réalité rien d'autre qu'un régime dictatorial. Le respect des droits et libertés fondamentales est insatisfaisant, ou inexistant ; il n'y a pas de liberté de presse ni d'expression. Le système judiciaire est manipulé par les hautes autorités politiques

selon leurs intérêts ; les conditions de détention ne sont pas respectées... La « *démocratie* » ici ne s'allie en aucun cas à la liberté, elle devient au contraire un moyen d'élire son futur dictateur.

C- LES IMPLICATIONS DE L'ANTITOTALITARISME ARENDTIENNE

L'antitotalitarisme arendtien, développé dans sa philosophie politique, est une théorie qui s'oppose aux systèmes politiques totalitaires qui cherchent à contrôler tous les aspects de la vie humaine. Elle nous rappelle les dangers des systèmes totalitaires et l'importance de préserver les libertés individuelles, la pluralité, la pensée critique et la responsabilité morale. En comprenant et en appliquant les principes de l'antitotalitarisme arendtien, nous pouvons contribuer à créer des sociétés plus justes, libres et démocratiques. Les implications de l'antitotalitarisme sont vastes et touchent des domaines tels que la politique, l'éthique et l'épistémologie.

La caractéristique la plus apparente du totalitarisme et ses organisations de masse est leur exigence de loyauté totale, illimitée, inconditionnelle et inaltérable. Cela est aussi vérifiable en Afrique, dans le cas des pouvoirs monarchiques et préhistoriques. Tous les liens sociaux sont rompus. Les dirigeants totalitaires commandent et s'appuient sur les masses. Dans cette perspective souligne Arendt que :

Le terme de masses s'applique seulement à des gens qui, soit à cause de leur simple nombre, soit par indifférence, soit pour ces deux raisons, ne peuvent s'intégrer dans aucune organisation fondée sur l'intérêt commun, qu'il s'agisse de partis politiques, de conseils municipaux, d'organisations professionnelles ou de syndicats. Les masses existent en puissance dans tous les pays et constituent la majorité de ces vastes couches de gens neutres et politiquement indifférents qui votent rarement et ne s'inscrivent jamais à aucun parti¹⁷⁷

Les mouvements totalitaires s'appuient sur les masses et non pas sur les classes, car ils ont besoin d'individus sans opinion et interchangeable. « *La principale caractéristique de l'homme de masse n'est pas la brutalité et l'aliénation, mais l'isolement et le manque de rapports sociaux normaux* »¹⁷⁸. Ce qui caractérise les masses, c'est la désolation et l'isolement. Dans cette société dite sans classe, Maxime Gorki n'hésitera pas de parler de ce « *grand corps flasque, sans aucune éducation politique, presque inaccessible à l'influence des idées susceptibles d'ennoblir les actes de la volonté* »¹⁷⁹. Ainsi, l'homme ne pense plus, ne vit plus

¹⁷⁷ Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, pp. 618-619.

¹⁷⁸ Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, pp. 618-619.

¹⁷⁹Maxime GORKI cité par Amadou BAL BA « Hannah Arendt, anticolonialiste, antiimpérialiste » [en ligne] <http://blogs.Médiapart> consulté le 23-06-2024 à 00h11 minute.

avec lui-même, n'a plus confiance en lui-même et n'a plus aucun repère moral : « *La désolation, fonds commun de la terreur, essence du régime totalitaire, (...) est étroitement liée au déracinement et à la superfluité qui ont constitué la malédiction des masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle* »¹⁸⁰, précise Arendt.

D'après Hannah Arendt, le totalitarisme est une forme étrange de gouvernement. Dans les pays totalitaires, le pouvoir est imposé par la propagande et la terreur. La propagande est même remplacée par l'endoctrinement et la violence est utilisée moins pour effrayer les gens que pour réaliser constamment les doctrines idéologiques et les mensonges pratiques du gouvernement. Devant cet homme dépossédé de sa plus haute part, nous sommes comme le juge de Chesterton qui, au lieu de condamner, laisse tomber les bras et le code, et dit ce qui s'impose : « *Achetez une âme neuve ! Celle que vous avez ne suffirait pas à un chien malade. Achetez une âme neuve* »¹⁸¹. Hannah Arendt, en nous faisant renouer avec la grande tradition philosophique, peut nous aider à nous élever au-dessus des discours dominants et à accoucher de notre âme. Nous devons refuser le totalitarisme, car il faut cesser de courir derrière l'histoire et d'avoir peur de manquer le dernier train. Il ne faut pas dire : c'est la loi de l'histoire, il faut obéir ; mais s'insurger contre cette loi, ne pas l'accepter.

Le totalitarisme « *prétend obéir rigoureusement et sans équivoque à ces lois de la nature et de l'histoire dont toutes les lois positives ont toujours été censées sortir* »¹⁸². La loi de l'histoire est une déformation de la pensée marxiste. De même la loi de la nature est une mauvaise interprétation des idées de Darwin. Elle consiste à éliminer tous ceux qui pouvaient par leur seule existence, freiner l'avènement de la société communiste. Toutes deux s'appliquent d'une manière systématique et aveugle, et ne souffrent ni discussion, ni exception. « *La légitimité totalitaire, dans son défi à la légalité et dans sa prétention à instaurer le règne direct de la justice sur la terre, accomplit la loi de l'Histoire ou de la Nature sans la traduire en normes de bien et de mal pour la conduite individuelle* »¹⁸³. Autrement dit le totalitarisme pulvérise nos catégories politiques et nos critères de jugement moral. Les dirigeants ne prétendent pas être justes mais ils exécutent les lois historiques ou naturelles. La terreur sacrifie les parties au profit du tout. On élimine l'individu au profit de l'espèce. Culpabilité et innocence deviennent des notions dépourvues de sens. « *La terreur totale, l'essence du régime totalitaire, n'existe ni pour les hommes ni contre eux. Elle est censée fournir aux forces de la Nature ou de l'Histoire un*

¹⁸⁰ *Id.*

¹⁸¹ *Id.*

¹⁸² Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, p. 384.

¹⁸³ Hannah ARENDT, *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2009, p. 362.

incomparable moyen d'accélérer leur mouvement »¹⁸⁴. La terreur abolit tous les liens entre les personnes et les communautés qui constituent la société. Sans la liberté qu'octroient les liens interpersonnels, les individus sont sous le contrôle du pouvoir discrétionnaire. L'individu, dépossédé de tout lien avec les autres, avec le monde et avec le passé, connaît la « *désolation* », le délaissement le plus radical. Se crée alors un monde fictif, méprisant les faits, épargnant aux masses tout affrontement avec le réel et leur donnant un semblant de cohérence. Le totalitarisme est la négation du politique. Le tyran rend impossible la parole dans l'espace public mais il laisse les hommes dans l'espace privé. Le totalitarisme attaque la vie privée elle-même. L'individu n'est pas seulement isolé mais il n'a plus de consistance interne, perd son moi. Il n'y a, en réalité, aucune organisation politique, le chef étant la loi suprême et pouvant liquider ses subordonnés.

A la fin de cette seconde partie, il en découle que l'antitotalitarisme arendtienne nous rappellent que la connaissance est fragile et peut être facilement manipulée par des acteurs malveillants. En critiquant les idéologies totalitaires qui prétendent fournir des réponses définitives et complètes à la réalité, elle soutient que ces idéologies déforment la réalité et étouffent la pensée critique. En tant que logique d'une idée, l'idéologie elle-même se perçoit comme le résultat d'une application de l'idée à l'histoire, car l'idéologie traite de l'ensemble des événements régis par une même loi. Pour Hannah Arendt, l'idéologie est une conception logique du monde, celle qui prétend donner la clé de la totalité du processus historique. Dans le cadre de la corruption nazie, les masses gagnées par la propagande devaient être divisées en deux catégories : « *les sympathisants et les adhérents* ». Cependant l'objectif primordial était de grossir les rangs des sympathisants. Hannah Arendt décèle dans les mouvements totalitaires la structure « de l'oignon » au centre duquel l'espace vide représente le chef qui opprime ses sujets comme un tyran : tandis que les autres parties, à savoir :

*les organisations des sympathisants, les diverses associations professionnelles, les membres du parti, les formations d'élite et les polices, sont reliés de telle manière que chacune constitue la façade dans une direction, et le centre dans l'autre, autrement dit, joue le rôle du monde extérieur normal pour une strate, et le rôle de l'extrémisme radicale pour l'autre*¹⁸⁵

¹⁸⁴ Hannah ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 406.

¹⁸⁵ Hannah ARENDT, *la crise de la culture*, p.131.

Le mouvement totalitaire peut donc fournir à chacune des dites couches « *la fiction d'un monde normal en même temps que la conscience d'être différente de ce monde* »¹⁸⁶. Les organisations de façade ont un objectif, celui de fournir une apparence trompeuse de normalité ; à partir d'un enclos de protection fourni aux adhérents. Ces organisations participent activement à l'abolition de l'isolement des masses. Dans le cadre du rôle de l'expérience et du jugement, Arendt soutient que la connaissance est enracinée dans l'expérience et le jugement humain, mettant en garde contre la tendance des systèmes totalitaires à remplacer l'expérience par l'idéologie et à éroder notre capacité à penser par nous-même.

¹⁸⁶ *Ibid.*

TROISIÈME PARTIE

**LES PROBLÈMES DE PERTINENCE ET LES ENJEUX DE LA CONCEPTION
ARENDTIENNE DU POUVOIR POLITIQUE**

À partir du moment où les bénéficiaires ont commencé à s'en vanter en fêtant tapageusement leurs nominations, le mal ne pouvait que s'aggraver. C'est alors qu'on a vu se développer « l'idéologie » justificative honteuse devant sous-tendre cette pratique à travers des formules du genre « la chèvre broute là où elle est attachée » et encore « quand un fils du village va à la chasse et qu'il attrape un gros gibier, il revient le partager avec tous ses frères.

Jouissance et Pensée : essai sur la ploutomanie et la mentalité digesto-festive, p. 9.

La dynamique réflexive déployée dans le cadre de cette troisième section de notre tra de recherche consiste non seulement en une présentation des problèmes de pertinence de la conception arendtienne du politique mais aussi de marquer un temps d'arrêt sur les enjeux épistémologiques, socioculturelles, et politique d'une part et l'Afrique d'autre part. En effet, si pour Thomas Fankam :

Le plus grand drame de l'Afrique, est que la gestion du continent est entre les mains d'une élite manipulée, une élite intellectuelle qui ne s'appartient pas, une élite incapable de mener un jugement autonome, une élite intellectuelle qui ne pense pas, et se contente tout simplement de réfléchir gaiement et naïvement la pensée du colon-colonisateur qui oppose une fin de non-recevoir à toute forme d'émancipation du nègre ¹⁸⁷

Ainsi la critique arendtienne de la politique ouvre une nouvelle perspective, une possibilité de penser à nouveau frais la politique mondiale en générale et africaine en particulier. Devant la nécessité qu'impose aujourd'hui la mondialisation, la transposition de la conception arendtienne de la politique qui se fonde sur une prise en compte de la pluralité (du sens commun), dans la scène politique Africaine permettrait à ceux-ci de parvenir à leur autonomisation sur toutes les sphères. Toutefois, l'antitotalitarisme arendtien comme panacée au totalitarisme ne souffre-t-il pas de quelques crises de pertinence ? Par ailleurs, cette critique de l'antitotalitarisme réduit-elle à zéro la fécondité épistémologique de la pensée de notre auteur ? Au final en quoi la conception arendtienne de la politique peut -être bénéfique pour le monde en général et l'Afrique en particulier ?

¹⁸⁷ Thomas FANKAM, cite par Grégoire Blaise ESSOMO, dans Unité culturelle et développement de l'Afrique noire chez Cheikh Anta Diop : Une étude critique du développement dans l'Afrique noire actuelle, *Mémoire présenté et soutenu* à l'Université de Yaoundé1, Sous la direction de Charles Jean Minyem et de Robert Ndebi Biya, Année académique 2010-2011, p.69.

CHAPITRE VII

LES PROBLÈMES DE PERTINENCE DE LA CONCEPTION ARENDTIENNE DU POUVOIR POLITIQUE

Dans ce chapitre, il est question pour nous primo, de relever la complexité de la conception arendtienne du pouvoir politique ; secundo et in fine, en nous adossant sur une argumentation trilogique, après avoir montré que cette dernière centre sa pensée sur une dimension extraordinaire du politique, de nous atteler à montrer qu'Arendt conçoit le politique dans une perspective critique de la modernité.

A. Pourquoi penser ainsi le politique ?

On l'aura compris, la difficulté principale que pose la conception arendtienne du politique, en regard de la tension qui y est présente, concerne la possibilité de préserver ce qui en constitue l'essence. Autrement dit, il est difficile d'accomplir avec succès la finalité de durée attachée 'au politique, parce que les caractéristiques et les conditions qu'Arendt lui impose — la pluralité, l'égalité, l'action comme source et comme fin et l'espace public — en font quelque chose d'essentiellement fragile. Or, devant la capacité incertaine de la promesse à dépasser la fragilité du politique, celui-ci semble voué à la tension qui oppose son essence fragile et la finalité de durée qu'il comporte. Le politique serait donc caractérisé par une certaine éphémérité. Dès lors, il y a lieu de s'interroger sur les raisons qui poussent Arendt à penser ainsi le politique, c'est-à-dire en le restreignant si fermement au champ de l'action et par le fait même à des conditions et des caractéristiques qui compromettent directement son souhait de l'inscrire dans la durée. C'est d'ailleurs ce qui en amène certains à voir une forme d'idéal difficilement atteignable, voire inatteignable, dans la conception arendtienne du politique. La question qui doit être posée est donc la suivante : Pourquoi Arendt persiste- elle dans sa défense d'une conception pure du politique ?

Plusieurs invoquent le rapport d'Arendt au totalitarisme pour expliquer la façon dont elle développe sa conception du politique, comme le font Sidonia Blätter et Irene M. Marti :

« *Arendt developed her concept of action as a response to the experience of totalitarian rule.* »¹⁸⁸ Kalyvas et Canovan souscrivent également à cette interprétation selon laquelle la

¹⁸⁸ Sidonia BUTTER et Irene M. MARTI, « Rosa Luxemburg and Hannah Arendt : Against the Destruction of Political Spheres of Freedom », *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 2005, n°2, p. 94.

conception arendtienne du politique s'appuierait sur la crainte du totalitarisme. Pour Kalyvas, c'est cette crainte qui est à l'origine de la critique de la souveraineté qu'on retrouve chez Arendt : « *La peur d'Arendt de l'unicité de la volonté souveraine est aussi une peur du totalitarisme* »¹⁸⁹. Quant à Canovan, elle affirme que le totalitarisme influence l'ensemble de la pensée politique de la philosophe. « Toute sa vision de la politique était colorée par le totalitarisme, et elle en était venue à penser que la semence du totalitarisme étaient profondément plantées dans la modernité elle-même ». Selon eux, ce serait pour le protéger du totalitarisme qu'Arendt s'attache si fortement à une conception du politique centré sur la liberté et les conditions qui la rendent possible (l'égalité, la pluralité, la capacité d'innover, l'espace public, etc.). La limitation du politique à ce qui est contenu dans le champ de l'action serait donc liée à la peur du phénomène totalitaire. C'est aussi ce qui expliquerait le jugement d'Arendt à l'effet que l'œuvre et les éléments y afférents sont apolitiques. Nous avons bien vu qu'en raison des critères selon lesquels ils fonctionnent, ces éléments mettent en place les conditions de possibilité de la domination et de la violence qui, ultimement, peuvent mener au totalitarisme. Les sociétés modernes, par les processus qui y sont à l'œuvre, porteraient en elles le germe du totalitarisme et il faudrait par conséquent voire la conception arendtienne du politique, et la critique de la modernité qui l'accompagne, comme étant fondamentalement motivées par la crainte de ce phénomène.

Si nous pouvons reconnaître que la réflexion d'Arendt sur le totalitarisme est indissociable de sa conception du politique, il nous apparaît réducteur de ramener toute sa pensée politique à cette peur. Le totalitarisme occupe certainement une place manquante dans la pensée de la philosophe, mais ce thème, parce qu'il n'est pas présent dans l'ensemble de son œuvre, ne saurait être considéré comme étant l'élément le plus déterminant pour expliquer sa défense d'une conception si pure du politique. On décèle assurément chez Arendt le souci de mettre le politique à l'abri du totalitarisme, mais nous croyons qu'il faut comprendre cette préoccupation dans le cadre plus large du rapport qu'elle entretient avec la modernité, rapport dans lequel la volonté de protéger le politique de toute forme de domination et de violence est clairement affirmée.

Plutôt que d'être à la source de la critique arendtienne de la modernité, la crainte du totalitarisme ne serait donc qu'un des éléments de cette critique. C'est notamment ce que

¹⁸⁹ Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge, Presse universitaire de Cambridge, 2008, p. 212.

défend Verity Smith en suggérant ici que c'est la peur de la souveraineté indivisible, dont le totalitarisme ne serait qu'un visage, qui traverse toute l'œuvre d'Arendt :

C'est la souveraineté sans partage qu'elle voit à l'œuvre et qu'elle condamne dans ses écrits sur le nationalisme, le cosmopolitisme, l'État souverain, l'absolutisme, la tyrannie, les théories philosophiques de la volonté, de l'identité, de la souveraineté populaire démocratique, et surtout du totalitarisme. C'est la menace d'une souveraineté sans partage, selon moi, qui relie sa peur et son animosité à l'égard de tous ces maux.¹⁹⁰

Pour Arendt, la souveraineté sans partage entraîne l'effacement ou l'effondrement de l'espace public nécessaire à la pluralité et à la diversité humaine. Cette peur l'engage à un encadrement constitutionnel de la politique ainsi qu'à une contestation constante de cet encadrement.

Smith, qui identifie dans le politique arendtien à la fois la visée d'établir une structure constitutionnelle et la contestation de cette même structure, ne considère pas le totalitarisme comme une raison décisive pour expliquer la défense d'une telle conception du politique par Arendt. Elle rattache plutôt la question du totalitarisme au problème plus général de la souveraineté. Jeffrey Andrew Barash fournit une analyse similaire à celle de Smith dans son article « Remarques sur « Arrêter l'escalator : l'action comme intuition ». Il y soutient que le totalitarisme constitue l'exemple extrême des tentatives modernes pour contrôler les conséquences de l'action politique et la contenir dans des structures politiques organisées. Selon lui, la réflexion d'Arendt sur la modernité entretient effectivement un lien avec sa réflexion sur le totalitarisme, mais elle ne s'y réduit pas à l'observation que les régimes totalitaires ne font que pousser de telles « *tendances évidentes* » de la société moderne à leur limite extrême n'équivaut pas à dire que pour Hannah Arendt toute forme de société moderne de masse conduira ou pourrait conduire au totalitarisme.

Suivant le point de vue de Smith et celui de Barash, nous croyons que c'est en se tournant vers le rapport qu'Arendt entretient avec la modernité qu'on peut comprendre pourquoi elle propose une conception pure du politique, laquelle est de ce fait ancrée dans une tension entre sa nature fragile et sa finalité.

Nous l'avons vu dans la première partie de ce mémoire, Arendt se montre très critique envers l'époque moderne. Selon elle, les sociétés modernes sont caractérisées par la perte du

¹⁹⁰ Jeffrey Andrew BARASH, « Remarques sur » *Arrêter l'escalator : l'action comme intemtion* » , *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 130.

politique, car les processus qui y sont à l'œuvre opèrent une profonde transformation du domaine public, laquelle met en place les conditions de possibilité de la domination politique. La conception arendtienne du politique, centrée sur l'action et la liberté, peut être vue comme une réponse à ce phénomène qui a cours dans la modernité. C'est dans cette direction que va Sheldon S. Wolin en interprétant cette conception du politique, telle qu'amorcée dans *Condition de l'homme moderne*, comme une façon de lutter contre la société de masse :

L'intention était de combattre une autre version des masses que celle qui figurait dans son analyse du totalitarisme. Bien que la "société de masse" reste le danger, l'analyse se concentre sur le phénomène du "travail" et sur la transformation de la société et de la politique provoquée par l'accent moderne mis sur la productivité et la croissance économique¹⁹¹.

Ainsi, on peut considérer l'insistance d'Arendt pour maintenir la séparation entre les domaines privé et public, de même qu'entre l'action et les deux autres activités de la condition humaine, comme un moyen de mettre en lumière les dangers que représentent les processus modernes. C'est en quelque sorte de cette façon que Wolfgang Heuer comprend le rôle du concept arendtien d'action : « *C'est précisément en référence à cette action qu'Arendt pouvait indiquer le degré auquel la liberté politique d'une communauté était menacée, à une époque où le point de vue libéral ne considérait pas du tout la situation comme préoccupante.* »¹⁹² L'avantage de cette conception pure du politique réside alors, au moins en partie, dans le regard contracté qu'elle pose sur la réalité moderne; lequel offre un espoir de lutter contre les processus qui portent atteinte à la liberté.

Au nombre de ceux-ci, on peut identifier le processus de production et de croissance économique auquel on en vient à asservir le politique. Le problème étant ici que la liberté des citoyens et des citoyennes est mise à mal lorsque les décisions politiques sont guidées par les intérêts économiques plutôt que par l'intérêt commun. Le développement scientifique et technique constitue un deuxième processus pouvant être menaçant. Celui-ci nous permet entre autres de modifier la nature, mais les conséquences qui s'ensuivent sont parfois imprévisibles et peuvent finir par exercer un contrôle sur nous. Le problème majeur de ces deux processus est que, bien qu'ils soient initiés par l'action des humains, ils prennent la forme d'automatismes qu'on finit par

¹⁹¹ Sheldon S. WOLIN, « *Democracy and the Political* », *The Realm of Humanitas. Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Lang, 1990, p. 6.

¹⁹² Wolfgang HEUER, « "No longer and Not yet." La difficile fondation d'une démocratie post- totalitaire par Hannah Arendt », *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, Le Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 69.

considérer comme étant normaux et auxquels les êtres humains se retrouvent éventuellement soumis. C'est ce qu'explique ici Canovan :

*Mais le plus grand danger pour la liberté dans le monde moderne réside, pensait Arendt, non seulement dans la tendance grandissante pour les êtres humains à être submergés par des processus pseudo-naturels, mais surtout dans leur inclination à les confondre avec leur destin et donc à y collaborer.*¹⁹³

C'est donc face à de tels processus — et face à leurs dangers — que la conception arendtienne du politique se dresse, en mettant de l'avant le pouvoir de l'action et de ce qu'elle implique — nouveauté, liberté, pluralité, espace public, etc. Tant pour Heuer que pour Canovan, ce que cette conception du politique oppose aux maux du monde moderne, c'est la possibilité d'un nouveau commencement. Heuer semble surtout comprendre cette possibilité comme celle d'une nouvelle fondation du politique et donc d'institutions permettant la pratique de l'action²⁰⁰. Canovan, elle, interprète plutôt ce pouvoir de l'action en termes d'intuition des processus automatiques et destinataires, et ce, au moyen d'engagements politiques spécifiques :

*Il en résulte que nous ne sommes pas obligés d'accepter, encore moins de poursuivre, les processus destructeurs que nous avons par inadvertance déclenchés : des accords politiques peuvent élever des barricades sur leur chemin, et le traité de non-prolifération nucléaire ou les ententes écologiques plus récentes en sont des exemples*¹⁹⁴

En résumé, nous croyons qu'il faut comprendre la façon dont Arendt conçoit le politique dans une perspective critique de la modernité. Parce qu'elle met de l'avant les éléments d'une expérience authentique du politique, la conception arendtienne du politique fournit un modèle à partir duquel nous pouvons mesurer notre liberté et lutter contre les processus qui la menacent. Mais, comme nous l'avons constaté, le fait de soutenir une telle conception pure du politique est ce qui en fait quelque chose de fragile et ce qui y génère une tension.

¹⁹³ Margaret CANOVAN, « Arrêter l'escalator. Arendt et l'action comme interruption », in *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt.*, Paris, L' Harmattan, 2001, pp.118-120.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 122-123.

B. UNE TENSION OUI, MAIS PAS SANS CONSEQUENCES

Indépendamment des raisons qui peuvent ou non pousser Arendt à penser le politique comme elle le fait, la tension qui découle de sa façon de le concevoir n'est pas sans effets sur la valeur ou sur le statut qu'on peut accorder à sa conception du politique. C'est que la présence de cette tension soulève la question suivante : dans quelle mesure une telle vision du politique est-elle réalisable ? Devant l'improbable durée que la promesse offre au politique et devant l'impossibilité de recourir à l'œuvre sans menacer son authenticité, certains ont considéré la conception arendtienne du politique comme étant tout simplement impossible, ou éphémère. C'est pourquoi nous examinerons une critique que plusieurs ont formulée à l'endroit de la conception arendtienne du politique : celle selon laquelle il s'agit d'une utopie. Cette critique prétend qu'il s'agit d'une conception inapplicable qui a peu de choses pertinentes à offrir pour le monde dans lequel nous vivons. Nous verrons ensuite que la tension présente dans le politique arendtien, pouvant conduire à le considérer comme étant nécessairement éphémère, amène plusieurs personnes à considérer qu'Arendt s'intéresse surtout à la dimension extraordinaire du politique, au détriment de sa dimension ordinaire.

Comme le fait remarquer Jeffrey C. Isaac, la critique dont la conception arendtienne du politique est le plus souvent l'objet est celle qui l'accuse de n'être qu'une utopie :

*L'accusation la plus souvent portée contre Arendt est l'accusation d'utopisme. Arendt, dit-on, présente une vision contraire à l'esprit de la société moderne. Les types de pratiques spontanées qu'elle soutient sont des lueurs évanescences, insubstantielles et pathétiques d'une gloire ancienne depuis longtemps révolue*¹⁹⁵

D'une manière générale, on peut constater que cette critique se fonde principalement sur le caractère antimoderne de la conception arendtienne du politique et sur la présomption d'un attachement d'Arendt envers un passé lointain. Selon les critiques, la philosophe défend une vision idéaliste et désuète du politique, ce qu'exprime ici Keith Breen : « Arendt est coupable, selon les critiques, [...] d'endosser une vision nostalgique du "politique" qui est tout à fait impraticable dans les conditions actuelles. »¹⁹⁶ Le rapport problématique du politique arendtien avec la modernité est aussi souligné par Canovan qui allègue la présence d'un certain manque de réalisme chez Arendt : « *I mean by this problem of what relation, if any, she*

¹⁹⁵ Jeffrey ISSAC, « Oases in the Desert : Hannah Arendt on Democratic Politics », *The American political science review*, n°1, 1994, p. 162.

¹⁹⁶ Keith BREEN, « Violence and Power : A Critique of Hannah Arendt on the "Political" », *Philosophy and Social Criticism*, n° 3, 2007, p. 354.

meant her political thinking to have to the political realities of the present day.»¹⁹⁷ Le caractère utopique du politique arendtien provient ainsi du fait que ce dernier s'appuie sur une vision du politique ne faisant pas écho à la réalité. Pour certains, on a affaire à une conception de la politique tournée vers un passé à jamais révolu, alors que pour d'autres il s'agit d'une conception dirigée vers un avenir impossible. Nous distinguerons donc deux aspects de cette d'utopie à charge contre Arendt et sa conception du politique. Notons que ces deux critiques ne sont pas mutuellement exclusives et qu'il s'avère tout à fait possible de les soutenir conjointement.

Cela dit, d'autres critiques ont perçu la nostalgie dans le fait qu'Arendt présente une version idéalisée des références historiques qu'elle utilise. Par exemple, comme l'explique Wolin, la façon dont la philosophe présente le modèle de la *polis* grecque tend à laisser de côté certains éléments, comme les conflits entre les classes, ou à exagérer certaines distinctions, dont celle de la séparation entre le politique et les considérations de la vie privée²". Isaac croit quant à lui qu'Arendt idéalise certains événements de l'histoire, tels que la Résistance française et la Résistance danoise, les conseils ouvriers de la révolution hongroise, le mouvement américain pour les droits civiques, la révolte étudiante ou le mouvement contre la guerre du Vietnam : « Arendt romance-t-elle ces épisodes ? Peut-être que oui. Il est clair qu'elle n'explore pas suffisamment les limites de ces formes de résistance ou qu'elle n'explique pas leur lien avec des formes plus normales de politique démocratique. »¹⁹⁸

Le deuxième volet de cette critique décrivant la conception arendtienne du politique comme n'étant qu'une utopie avance que l'application du modèle proposé par Arendt est tout simplement impossible dans le cadre du monde dans lequel nous vivons. À cet égard, deux éléments nous semblent mériter une explication plus précise : une critique de la conception de l'action politique défendue par Arendt et une critique de la séparation qu'elle trace entre l'économie et la politique. D'abord, plusieurs considèrent que l'action comme participation directe à la vie politique, parfois évoquée par Arendt sous la forme d'un système de conseils, est impossible, notamment en raison de la taille des sociétés modernes. Le caractère éphémère des exemples d'action authentique utilisés par la philosophe — que ce soit les conseils ouvriers de la révolution hongroise ou différents mouvements politiques américains — est aussi invoqué

¹⁹⁷ Margaret CANOVAN, « The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought », *Political Theory*, n° 1, 1978, p. 8.

¹⁹⁸ Jeffrey ISSAC, « Oases in the Desert : Hannah Arendt on Democratic Politics », *The American political science review*, n°1, 1994, p. 162.

pour soutenir l'idée qu'il s'agit d'une utopie ne pouvant remplacer le système parlementaire et la démocratie représentative tels que nous les connaissons. Mais surtout, à l'instar de George Kateb, il est possible de prétendre qu'une telle substitution est irréalisable parce qu'elle ne permettrait pas de répondre à certaines exigences incontournables du politique : « Sa conception de l'action politique dans ce qu'elle a de meilleur ne s'accommode tout simplement pas de la quotidienneté des politiques réformistes et welfaristes [...] »¹⁹⁹ Le reproche ici adressé au politique arendtien est celui de ne pas être apte à composer adéquatement avec la dimension ordinaire de la politique, notamment avec la nécessité pour le politique de se préoccuper de la gestion du bien-être matériel des membres de la communauté.

C. LA CONCEPTION ARENDTIENNE DU POLITIQUE : ENTRE EXTRAORDINAIRE ET ORDINAIRE

En raison de la tension qui l'anime, il y a lieu de questionner le rapport que la conception arendtienne du politique entretient avec les dimensions extraordinaire et ordinaire du politique. On l'a dit, la difficulté qu'il y a à penser le politique dans la durée peut nous amener à le considérer comme étant nécessairement éphémère. Si cela peut conduire à voir la conception arendtienne du politique comme une utopie, c'est aussi ce qui fait que certains l'interprètent comme étant principalement, voire uniquement, tournée vers la dimension extraordinaire du politique, c'est-à-dire comme une conception du politique qui ne s'intéresserait qu'à ce qu'il y a d'exceptionnel dans l'histoire, à ces rares moments où le pouvoir, la nouveauté et la liberté pures surgissent et bouleversent le cours normal des choses.

C'est une telle interprétation que fait Paul Ricoeur lorsqu'il explique que le politique arendtien repose sur une tradition discontinue : « *Voilà l'autre tradition qui, à la différence de la tradition de la domination, est faite de surgissements discontinus, de surrections, oserais-je dire, de tentatives avortées, de mouvements inchoatifs, à la limite purement virtuels [...]* »²⁰⁰ Pour lui, le modèle politique proposé par Arendt est à l'image de la tradition sur laquelle il s'appuie. Il faut donc le comprendre comme quelque chose qui surgit de façon extraordinaire, interrompant momentanément la relation de domination qui a normalement préséance dans l'histoire.

¹⁹⁹ George KATEB, « Arendt and Representative Democracy », *The Realm of Humanitas : Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Lang, 1990, p. 29.

²⁰⁰ Paul RICOEUR, « Pouvoir et violence », *Politique et pensée*, Paris, Payot & Rivages, 2004, p. 210.

Margaret Canovan adhère également à l'interprétation selon laquelle la conception arendtienne du politique est centrée sur la dimension extraordinaire du politique. Selon elle, cette préférence marquée d'Arendt pour l'extraordinaire l'amène à négliger la dimension ordinaire du politique. Elle reproche aussi à la philosophe de ne pas faire la distinction entre ces deux aspects du politique :

However, if it was her sense of the rarity and fragility of great deeds that led her to desperately utopian schemes for institutionalizing greatness, the same insight should surely have led her to make crucial distinction that is sadly lacking in her thought. The distinction is that between one may call normal politics and extraordinary politics, and it is unfortunate that the same concern for rare events that gave her unparalleled insight into extraordinary politics should have led her to overlook normal politics altogether.²⁰¹

Dans le même ordre d'idées, George Kateb soutient que la conception arendtienne du politique fait clairement état d'une préférence pour ce qui précède toute forme d'institutionnalisation et que c'est à ce moment que le politique apparaît dans sa forme la plus authentique : « [...] politics is all the more authentic when it is eruptive rather than when it is a regular already institutionalized practice, no matter how much initiative such a practice accommodates. »²⁰²C'est ce qui l'amène, lui aussi, à affirmer que la philosophe s'intéresse avant tout à ce qu'il y a d'extraordinaire dans le politique. Il avance d'ailleurs qu'une différence qualitative peut être faite entre sa réflexion sur les dimensions extraordinaires et ordinaires du politique et que cette différence révèle bien la primauté de son intérêt pour la première :

Arendt romance-t-elle ces épisodes? Peut-être que oui. Il est clair qu'elle n'explore pas suffisamment les limites de ces formes de résistance ou qu'elle n'explique pas leur lien avec des formes plus normales de politique démocratique.²⁰³

Ainsi, tant que Canovan et Kateb voient la conception arendtienne du politique comme étant centrée sur sa dimension extraordinaire, et ce, au détriment de sa dimension ordinaire. Pour eux, cette vision du politique mettant l'accent sur l'extraordinaire est irréconciliable avec la normalité d'un politique constitué, ce qui limite en quelque sorte la portée ou l'intérêt de la pensée politique d'Arendt.

²⁰¹ Margaret CANOVAN, « The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought », *Political Theory*, n°1, 1978, p. 21.

²⁰² George KATEB, « Political Action : Its Nature and Advantages », *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 134-135.

²⁰³ *Ibid.*, p. 135.

Contrairement à l'interprétation défendue par Ricœur, Canovan ou Kateb, d'autres considèrent que la conception arendtienne du politique prend en compte les deux dimensions du politique. C'est le cas de Francis Moreault, qui voit chez Arendt une double théorie de la liberté : c'est-à-dire qu'on y retrouve une liberté extraordinaire rendant possible les conditions d'exercice d'une liberté normale. Pour lui, il n'y a pas de contradiction entre ces deux types de liberté. Il semble comprendre les dimensions extraordinaire et ordinaire du politique arendtien comme étant deux moments différents, le second succédant simplement au premier²⁷. Tout comme Moreault, Kalyvas croit qu'Arendt s'intéresse aux deux dimensions du politique et il rejette la critique selon laquelle la philosophe négligerait la politique ordinaire. Selon lui, Arendt est tout à fait consciente de l'importance de cette dernière. Même s'il reconnaît que la conception arendtienne du politique met l'accent sur l'extraordinaire, il soutient que sa conception ne s'arrête pas à cette dimension : « *While the extraordinary and the pathos for new beginnings are at the center of her political thought, her project was actually much broader.* »²⁰⁴ En fait, pour Kalyvas l'intérêt de la conception arendtienne du politique réside justement dans le fait qu'elle cherche à penser la relation entre l'extraordinaire et l'ordinaire :

*Bien qu'Arendt ne puisse être considérée comme un penseur démocratique conventionnel ou engagé, elle fournit néanmoins les ressources conceptuelles et normatives nécessaires pour repenser la relation difficile entre la liberté et l'ordre, la liberté et l'autorité, le pouvoir constituant et le pouvoir constitué, la politique extraordinaire et la politique normale.*²⁰⁵

Pour Kalyvas, le politique arendtien se conçoit dans la rencontre entre l'extraordinaire et l'ordinaire, mais cette rencontre reste toujours problématique. À la différence de Moreault, Kalyvas voit donc une tension dans la relation entre ces deux dimensions de la conception arendtienne du politique et accorde une valeur à cette tension. C'est également le cas pour Jeffrey C. Isaac qui, répondant à la critique de Canovan à l'effet que la philosophe néglige la distinction entre les dimensions extraordinaire et ordinaire du politique, voit chez elle une entreprise visant à comprendre le rôle de l'extraordinaire face à la politique ordinaire.

Après examen des différentes positions sur le rapport du politique arendtien avec l'extraordinaire et l'ordinaire, nous ne saurions être complètement d'accord avec celles qui y voient une conception s'intéressant uniquement à la dimension extraordinaire du politique. Cette

²⁰⁴ Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, p.255.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.256.

interprétation se concentre trop exclusivement sur ce qui forme l'essence fragile du politique arendtien et paraît laisser de côté la finalité de durée qui lui est attribuée, ainsi que les éléments qui y sont rattachés (la fondation l'autorité et l'augmentation). Ces éléments font aussi partie de la façon dont le politique est conçu par Arendt et démontrent, selon nous clairement, sa préoccupation pour la durée du politique. Comme le souligne Kalyvas, la nécessité de fonder des institutions politiques et l'importance de l'augmentation sont des idées constantes chez Arendt, notamment dans *On Revolution*.

Cela témoigne de sa préoccupation pour la dimension ordinaire du politique et évacue la thèse selon laquelle sa conception du politique ne s'intéresserait qu'à l'extraordinaire ou défendrait, comme le suggère entre autres Canovan²⁴, la révolution permanente. Par contre, il est vrai que l'intérêt d'Arendt pour la dimension ordinaire du politique paraît assez limité. La philosophe insiste surtout sur l'importance d'établir formellement un cadre pour la pratique de l'action, ainsi que sur les conditions qui doivent régir cette pratique (égalité, pluralité, etc.). Mais elle ne développe pas vraiment sa pensée sur le fonctionnement ou le rôle de la pratique ordinaire de l'action politique. En effet, Arendt ne précise pas de quelle façon cette pratique doit être organisée. Autrement dit elle ne décrit pas de système politique ni le fonctionnement des institutions à fonder. Elle n'explique pas non plus à quoi la pratique ordinaire de l'action doit concrètement servir. Cela constitue certainement une lacune et c'est pourquoi nous sommes d'accord avec Canovan et Kateb qui croient que la philosophe montre une certaine préférence pour ce qui relève de l'extraordinaire. Cette préférence se manifeste notamment dans le fait que son discours sur la dimension ordinaire du politique porte surtout sur les conditions permettant de préserver la liberté et la nouveauté, donc le surgissement de ce qu'il y a d'extraordinaire dans le politique. Nous abondons toutefois dans le sens de Kalyvas et de Isaac en ce que nous pensons que la conception arendtienne du politique doit malgré tout être vue comme une tentative pour articuler ce qu'il y a d'extraordinaire et d'ordinaire en lui et comme mettant en lumière ce que la dimension extraordinaire peut apporter à notre expérience de la vie politique.

CHAPITRE VIII

LES MÉRITES DE LA PENSÉE DE HANNAH ARENDT

Si pour Lucien Ayissi, l'éthique se conçoit comme une interrogation permanente sur le mode gestion de notre liberté dans l'intersubjectivité ou dans l'inter- communauté, c'est-à-dire une évaluation du sens de notre agir dans la perspective d'une harmonie à restaurer ; nous comprenons par-là que l'existence humaine s'articule autour d'une vie heureuse. En cela, la théorie sur les valeurs et les normes en interaction avec la pratique constitue à cet effet le leit-motif du politique. Cette idée est aussi perceptible dans la philosophie politique de Hannah Arendt qui fait de celle-ci le maillon essentiel de toute vie. Dès lors, dans le cadre de cette section, nous allons en effet mettre en avant les mérites de notre auteur. Autrement dit, qu'est-ce qui fait la pertinence de la pensée politique à l'aire contemporaine ?

A. HANNAH ARENDT ET L'HUMANISATION DE LA POLITIQUE

La conception arendtienne de la politique s'inscrit dans l'ordre de l'humanisme. Une analyse de cette conception permet de voir qu'il s'agit d'une critique de la modernité. La modernité politique a conduit à la perte du sens premier de la politique. En contexte africain, la scène politique est caractérisée par les inégalités de toute sorte, l'atrophie mentale impacte largement l'action ou la pratique bref le problème de mal gouvernance ; sachant que la bonne gouvernance est la locomotive de la bonne marche de la vie en société. Ainsi, nous comprenons à partir de la lecture de Hannah Arendt que cette dernière à horreur de vivre dans un monde régi par la torture ou dominé par la violence et les inégalités. Selon notre auteure, la modernité politique asphyxie la liberté du citoyen ; fondement et /ou finalité de toute action en politique. Dans ce sens la critique que fait notre auteure sur le principe d'égalité d'après l'auteur de *l'impérialisme* trouve toute sa raison surtout en contexte africain et plus précisément au Cameroun où nous avons remarqué les manifestations du MRC montrant ainsi la fragilité avec laquelle les questions de droits, d'égalité et de liberté sont traité dans nos sociétés. Contre toutes ces dérives, Hannah postule que nous devenons plutôt égaux par la vie publique ; l'égalité n'est pas un fait de nature. Dans ce sillage, elle affirme : « *L'égalité... n'est pas quelque chose qui nous est donné, mais l'aboutissement de l'organisation humaine dans la mesure où elle est organisée par le principe de justice* »²⁰⁶

L'humanisation de la politique à laquelle nous faisons référence chez notre auteure se matérialise par sa critique du système politique totalitaire. En fait, la pensée politique de

²⁰⁶ Hannah ARENDT, *L'impérialisme*, trad. Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982, p. 230.

Hannah Arendt s'amplifie dans une logique discursive de réhabilitation de l'espace public dégradé par les vestiges corrompus du système totalitaire. Allant dans ce sens, Lucien Ayissi nous fait savoir que la mal gouvernance est tributaire de la corruption. Pour lui en effet : « *un état corrompu est un cadre institutionnel vermoulu et charançonné par une vermine boulimique* »²⁰⁷ ; et dans un tel État tout projet de société viable est voué à l'échec. Parlant de Hannah Arendt, André Enegrén nous déclare

« *C'est l'histoire du XX^{ème} qui a suscité sa pensée. Sans père, sans patrie de 1931 à 1951, tôt familiarisée avec les situations d'exception, elle n'a pas esquivé son temps et, sans jamais avoir à disputer son existence à celle de ses livres, elle a transformé la dot de son histoire en réflexion.* »²⁰⁸

Cette critique du système totalitaire chez Arendt est traductible à travers sa critique de l'annexionnisme (compris comme cette théorie ou la politique vise à l'annexion de petits État par de grands État voisin). Dans le contexte des mouvements annexionnistes, notre auteure distingue l'impérialisme colonial et l'impérialisme continental. Cependant, selon elle l'impérialisme colonial partage avec l'impérialisme continental quelques points de ressemblance : l'alliance entre l'élite et la populace, l'hostilité à l'égard des corps politiques structurés et permanents. Toutefois, de l'avis de la philosophe, cette zone de partage reste pourtant ténue. C'est la raison pour laquelle elle affirme sans ambages que : « *là où l'impérialisme colonial avait offert une panacée réelle aux résidus de toutes les classes, l'impérialisme continental ne pouvait rien donner, si ce n'est une idéologie et un mouvement.* »²⁰⁹

Arendt n'est pas restée insensible à la montée du totalitarisme qui, pour elle, est l'une des conséquences de la modernité politique. Á cet effet, face au flux totalitaire qui déracine et écrase, Hannah Arendt répond par une analyse critique qui vise à résorber les événements par un ordre supérieur. Le mérite de notre auteure vient du fait qu'elle adopte une démarche rigoureuse dans l'analyse de ses sujets. Aussi, Hannah Arendt à travers ses textes nous fait comprendre que des phénomènes à priori distinct peuvent entretenir d'intime rapport. Plus encore, la pensée de l'auteure est toujours d'actualité. La confiscation du pouvoir sans cesse récurrent en Afrique, le culte de mésinformation / du mensonge féconde les violences de toute sorte.

²⁰⁷ Lucien AYISSI, *corruption et gouvernance*, Paris, L'Harmatan, 2008, p.25.

²⁰⁸ Hannah ARENDT, *L'impérialisme*, op.cit. p. 22.

²⁰⁹Ibid., p.174.

Dans sa critique de l'impérialisme, notre auteure signale que l'impérialisme continental prenait appui non pas sur une réalité tangible, mais sur ce qu'elle nomme la « *conscience tribale élargie* »²¹⁰. C'est également, le cas de l'Afrique qui fait souvent l'objet de nombreux et sanglants conflits tribaux ou inter ethniques. Au Cameroun par exemple, le phénomène de la crise dite anglophone fait état d'un malaise de cohabitation entre les différentes pages sociales de ce pays. En effet, l'Afrique croupie encore dans le sous-développement due aux tensions ethno-tribales. C'est aussi ce que pense Lucien Ayissi lorsqu'il insiste sur les problèmes de gouvernance qu'il articule d'ailleurs cela autour de la question de la « rationalité prédatrice ». Selon l'auteur, on se sent grand homme ou vrai homme en Afrique par le critère de l'« avoir ». Du coup, l'accumulationnisme devient le crédo de vie et s'accompagne d'un besoin d'exhibition. C'est là, explique-t-il l'essence de la « plutocratie », la « feimagniad », la « corruption ». La mal gouvernance est donc l'expression d'une crise, celle de l'humanisme matérialiste. Le tribalisme qui est parfois dû à la manipulation de la jeunesse par le politique, la sous-scolarisation, la pauvreté, la mal gouvernance, le mépris des droits humains, le sentiment de supériorité, le manque d'une réelle base de démocratie, sont des maux qui servent les leaders africains pour asseoir leurs intérêts égoïstes. Dans ce sens, la critique arendtienne de l'impérialisme se présente comme une solution venue à point nommée. Owono Zambo ne manque pas de souligner que

*L'attitude tribaliste, qu'il faut récuser, serait de considérer érotiquement ce patrimoine ontologique. C'est pourquoi il est simplement urgent et impératif de combattre collectivement le chauvinisme tribal et ethnique. (...). Relevons que le tribalisme peut conduire à la marginalisation et très certainement à l'affrontement. (...). Par conséquent, jouer avec la fibre tribale pour émerger, pour se positionner ou pour se maintenir sur les plans intellectuel, professionnel, politique, économique ou social est un comportement récurrent dans notre contexte. Par ces attitudes, on risque de compromettre soi-même, mais aussi de mettre toute la société en situation délicate et dangereuse*²¹¹.

Nous comprenons à partir de là combien le tribalisme est avilissant et constitue un frein à l'émergence des Nations africaines en proie à de nombreux maux. Selon le sociologue camerounais Claude Abe, si la tribalité est un lien qui lie les individus dans l'optique d'articuler une identité culturelle, il peut arriver que cette identification au même référent communautaire glisse vers le communautarisme de nature à prendre les contours d'un repli identitaire. Cette exacerbation de la tribalité mue par le rejet de l'altérité, de tout ce qui est différent au groupe

²¹⁰ Hannah ARENDT, *L'impérialisme*, op.cit. p.174.

²¹¹ Nathanaël Noël Owono Zambo, *Cameroun Le défis de l'unité nationale prolégomènes à une République exemplaire*, L'Harmattan, 2018, pp. 63-64.

auquel on appartient est une négation pour la dynamique de développement. Autrement dit, en l'absence de la bonne gouvernance, la diversité culturelle devient la cause principale des élans tribaux qui, à leur tour deviennent préjudiciables à la dynamique de développement harmonieux des États de l'Afrique noire francophone pluriculturel.

Outre l'esprit tribaliste qui git en Afrique, nous pouvons aussi remarquer que la scène politique africaine est caractérisée par un totalitarisme exacerbé ; sorte de confiscation du pouvoir. On peut donc comprendre cette indication de Marie-Ernest MBONDA lorsqu'il écrit

Dans nombre d'États africains, du multipartisme qui avait prévalu à l'aube des indépendances, on était passé aux régimes de monopartisme en brandissant les risques réels ou supposés de fragmentation social et de replis identitaires qu'impliquait le multipartisme, et en faisant valoir l'urgence de l'union de toutes les composantes de l'État en vue de travailler pour le développement. Et pourtant, après plus de quarante ans d'expérience des partis uniques, le sentiment tribal ou la conscience de l'identité ethnique jouent un rôle important dans la détermination des rapports entre les individus et l'État. Les revendications adressées à l'État visent généralement à obtenir des avantages non plus seulement pour tous les citoyens, mais pour des individus en tant que membre ou « représentants » (souvent auto-proclamé) d'une ethnie particulière, ou pour la localité où cette ethnie est installée²¹².

Aussi, ajoute-t-il, « l'accès aux fonctions de l'administration est lui aussi conditionné par des critères visant à assurer une certaine représentation de toutes les composantes ethniques du pays »²¹³. Dans cet ordre d'idées, selon Arendt, les mouvements annexionnistes ou impérialistes ont exercé une grande fascination sur la population. Cela est rendu possible, nous dit Arendt, à travers l'adhésion aux projets de société sans portée réelle. Cette manipulation de la population pour Arendt constitue un prélude au système totalitaire.

Il va sans dire, nous dit-elle, que les régimes totalitaires où la police avait atteint l'apogée de son pouvoir, étaient particulièrement désireux de consolider ce pouvoir en dominant des vastes groupes de gens qui – tous méfaits commis par des individus isolés mis à part – se trouvaient de toute manière au ban de la loi.²¹⁴

Les mouvements annexionnistes et impérialistes, par leur désir effréné de s'emparer du pouvoir politique et surtout d'organiser des nations supra-étatiques, se sont constitués grâce à une idéologie de nationalisme. Par ce souci de transnationalisation, les mouvements

²¹² Ernest-Marie MBONDA, *Op.cit.*, p. 28.

²¹³ *Ibid.*, p. 73.

²¹⁴ *Ibid.*, p.267.

annexionnistes et impérialistes ont contribué aux processus de destruction des sociétés. Arendt nous fait comprendre à cet effet qu'« *il est dans la nature même des régimes totalitaires de revendiquer un pouvoir sans bornes. Un tel pouvoir ne peut être assuré que si tous les hommes littéralement, sans exception aucune, sont dominés de façon sure dans tous les aspects de la vie.* »²¹⁵

Ces mouvements annexionnistes obéissaient au fonctionnement pur et simple du processus. Or, par définition un processus illimité ne peut s'accommoder des limitations. D'où l'aversion de l'État par ces mouvements. Car soumis à un dynamisme infernal, son mouvement ne saurait être freiné ni par les barrières juridiques, ni par les frontières étatiques. C'est la raison pour laquelle ces mouvements étaient hostiles à l'État. C'est ce qui fait écrire à Arendt : « *L'hostilité envers l'État en tant qu'institution se trouve dans toutes les théories des mouvements annexionnistes* »²¹⁶

L'expansion de ces mouvements, qui se heurtait aux frontières de l'État, ne pouvait se réaliser qu'en supprimant cet obstacle, c'est-à-dire en détruisant l'État. L'État était devenu, aux yeux des mouvements annexionnistes, un obstacle à détruire pour que jaillisse dans la pureté la nation originelle.

Outre la critique du totalitarisme par notre auteure, nous pouvons situer son humanisme sur la nature qu'elle octroie à l'homme dans l'activité politique. Chez elle, l'homme est un être d'action et de parole. Pour elle, seul cet homme donne sens au monde. Elle écrit précisément : « *C'est par le verbe et l'acte que nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle.* »²¹⁷

La pluralité humaine, qui est d'après notre auteure, la condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction. L'action qui, d'après Arendt, se distingue de l'activité de fabrication, n'est possible que dans l'égalité. C'est la raison pour laquelle elle critique le totalitarisme. Pour elle, le tyran ne fait pas de la politique, car il redoute la compétition entre égaux et se déplace au-dessus des sujets qu'il dirige comme le berger qui dirige un troupeau, contredisant en cela même la condition humaine essentielle de pluralité, de dialogue et de communauté d'action, qui est la condition de toutes les formes

²¹⁵ Op.cit., p.196.

²¹⁶ Hannah ARENDT, *L'impérialisme*, p. 16.

²¹⁷ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 233.

d'organisations politiques. Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient pas se comprendre les uns les autres. De même, si les êtres humains n'étaient pas distincts, chacun conservant sa spécificité par rapport à ses contemporains, ses ancêtres ou ses poursuivants, ils n'auraient besoin ni de parole ni d'action pour se faire comprendre. Ils seraient tous identiques, interchangeables, bref des spécimens qui ont fait le lit des mouvements totalitaires.

L'action commence lorsque les hommes se rassemblent pour concevoir, délibérer, décider et agir de concert, pas avant. Il s'ensuit que l'acte isolé ne révèle pas le sujet politique, mais l'*homo faber* dont l'activité reste liée à la condition biologique des hommes. L'action ne survient que lorsque les hommes s'associent pour réaliser leur humanité, activité primordiale qu'Aristote appelait « vivre bien ». Il s'agit de comprendre que la parole n'acquiert une signification politique que là où les hommes peuvent se passer des contrats, des serments, et les respecter. L'action – dont l'instrument est la persuasion ou l'argumentation et non la violence – ne saurait s'accomplir dans l'isolement. La sphère privée est certes irréductible, mais Arendt insiste pour montrer que seul l'espace public, qui est le lieu de l'initiative et de la compétition, dévoile l'être humain dans ce qu'il possède de spécifique.

B. ARENDT ET LE RENOUVELLEMENT DU SENS DE LA POLITIQUE

La politique se présentant chez Arendt sous la forme d'un réseau de concepts et d'idées, il importe maintenant d'examiner comment ces éléments sont en relation les uns avec les autres. C'est à partir du concept d'action que nous pouvons mieux comprendre de quelle façon se dessine sa conception du politique. Bien plus encore, explique-t-elle qu'en politique, il est impératif de distinguer « la fin le but et le sens. Le sens d'une chose à la différence de sa fin, est toujours contenu en elle-même, et le sens d'une activité ne peut exister que tant que dure l'activité (...) Avec la fin c'est tout le contraire, cette fin ne commence à devenir réelle que lorsque l'activité qui l'a produite est parvenue à son terme (...) Les buts enfin en vue desquels nous nous orientons, établissent les critères d'après lesquels tout ce qui est fait doit être jugé ». ²¹⁸ Autrement dit, si l'expérience a montré que les guerres ne sont pas porteuses de bonne augures, mais des monstrueuses catastrophes susceptible de transformer le monde en un désert et la terre aride, inerte et stérile, alors parler de politique dans le monde contemporain, lui aussi menacé de disparaître exige et commande dans l'action du politique, d'établir un réel *distinguo* entre ces trois éléments sus-évoqués. De plus si nous concevons qu'il existe une violence légitime, c'est-à-dire que la fin doit justifier les moyens, nous

²¹⁸ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 2014, p.282.

comprenons pourquoi dans toute l'histoire de l'humanité « les guerres déclenchées par les régimes totalitaire ont remplacé le but de la liberté par ceux de la conquête ou de la domination du monde »²¹⁹ Conclusion explique-t-elle, ce qu'en traçant une nette démarcation entre chacun des éléments que peut être restaurer « *le vivre-ensemble et l'agir ensemble* » compris sous la catégorie générale de l'action qui apparaît ainsi englober le domaine politique.

En clair, Hannah Arendt dans sa critique de la guerre et de la révolution en tant qu'elles engendrent avec elles destruction et anéantissement, offre une possibilité au monde en générale et l'Afrique en particulier de repenser à nouveau frais l'idéale politique. C'est la raison pour laquelle dans ses investigations, notre auteur postule qu'une renaissance politique ne sera possible que lorsqu'elle pourra se fonder sur ces trois questions essentielles à savoir :

Les fins que peut poursuivre l'action politique sont-elles dignes des moyens mis le cas échéant en œuvre pour les atteindre ? Deuxièmement : y a-t-il encore dans le champ du politique des buts en vue desquels nous pouvons nous orienter de façon fiable ? (.....) troisièmement : l'action n'est-elle pas allée d'elle-même jusqu'à l'absurde, ensevelissant par- là, les principes ou les origines qui l'avaient peut-être autrefois mise en mouvement ?²²⁰

Avec les concepts de buts, de sens et de fins notre auteur introduit donc encore une triade, dont la souplesse et la plasticité permettent de saisir à la fois les changements dans l'histoire et la relative anhistoricité de la condition humaine. Aussi cette triade permet de voir que les buts d'une politique ne sont jamais rien d'autres que les lignes de conduites et les directives qui permettent d'orienter la cité vers le progrès. Dans *Condition de l'homme moderne*, nous voyons le plus clairement qu'Arendt fait de l'action une catégorie générale, spécifiquement politique. Alors qu'elle s'affaire à distinguer les trois activités faisant partie de la condition humaine — travail, œuvre et action —. L'action est d'abord comprise comme étant la seule activité qui mette directement en rapports les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière. L'action se voit ici liée à l'élément de la condition humaine qu'est la pluralité. Contrairement au travail ou à l'œuvre, elle est la seule activité qui requiert nécessairement la présence des autres. Elle vient répondre au fait que nous vivons parmi les autres et, par conséquent, au besoin que nous avons d'organiser notre vie en commun. Arendt marque nettement le caractère politique de l'action en la définissant comme l'activité qui sert à fonder et à maintenir des organismes politiques puisqu'il apparaît découler de l'action. C'est donc à l'intérieur des limites du champ qu'elle recouvre que le politique devrait se trouver.

²¹⁹ Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 2014, p.288.

²²⁰ *Ibid.*, p.284-285.

En ce sens, rappelons d'abord que l'espace public est préalable à toute constitution véritable de la politique. En tant que lieu de l'action, il est le point à partir duquel le politique peut être institué. Le passage suivant de *Condition de l'homme moderne* illustre d'ailleurs cette idée :

*L'espace des apparences [espace public] commence à exister dès lors que des hommes s'assemblent sous le mode de la parole et de l'action; il précède par conséquent toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement, c'est-à-dire des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut s'organiser*²²¹

Nous voyons bien le lien étroit qu'il y a entre l'action et l'espace public, dans la mesure où ce dernier paraît, d'une part, émaner de l'action et, d'autre part, constituer le lieu de son exercice. L'espace public se pose donc comme une condition nécessaire à l'existence du politique, mais également comme une condition de la nouveauté, de la liberté et du pouvoir qui s'exercent par l'action.

Pour Arendt, cette capacité d'innover est présente dans toutes les activités humaines, mais, comme l'explique George Kateb, elle joue un rôle décisif dans le domaine politique : « *The praise of authentic politics as, above all, making something new happen or starting a new political relationship or, most grandly, founding a new commonwealth and, with it, a new form of government dominates her political theory* »²²² Il faut voir que cette possibilité de commencer quelque chose de nouveau, qui implique de pouvoir agir, est cruciale dans la définition qu'Arendt a de la liberté, laquelle est notamment conçue comme une liberté d'initier: « *Elle [la liberté] est [...] la liberté d'appeler à l'existence quelque chose qui n'existait pas auparavant* »²²³

Sans cette possibilité d'instituer le neuf, la liberté disparaît. Cela se comprend aisément : sans la possibilité de participer à l'organisation de la vie commune, autrement dit d'agir dans l'espace public, l'être humain se voit soumis à une organisation politique qui lui est imposée. N'ayant pas la possibilité de prendre part aux décisions qui les concernent, les citoyens et citoyennes se retrouvent privés de leur liberté. De ce fait, nous comprendrons que la liberté soit, elle aussi, directement liée à l'action, ce qu'Arendt énonce clairement lorsqu'elle nous dit ceci à propos de la

²²¹ *Ibid.*, 224.

²²² George KATEB, « Political Action : Its Nature and Advantages », *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 135.

²²³ Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, pp. 196-197.

liberté : « *Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La raison d'être de la politique est la liberté et son champ d'expérience est l'action* »²²⁴. Puisque la liberté s'exerce par l'action, elle dépend directement de l'existence d'un espace public qui rend possible l'action et par le fait même la nouveauté.

La nouveauté, la liberté et le pouvoir, qui sont des éléments fondamentaux de la politique chez Arendt, émanent directement de l'action, il est entendu que la politique passe par l'existence d'un espace public rendant possible l'action et ce qui s'exerce par elle. C'est ici qu'intervient l'idée de fondation : fonder le politique signifie assurer la pérennité de l'espace public. Dans ce lieu, on proscrit la liberté, la nouveauté et le pouvoir de perdure. Comme l'explique Alan Keenan, la fondation est une chose extrêmement importante chez Arendt :

*The importance of the act of founding the political realm lies in the need to make possible the continuation of what can never be absolutely secured, to "guarantee" a space for the appearance and possibility of the most transient and fragile of human experiences: freedom itself.*²²⁵

L'enjeu de la fondation consiste alors à établir un espace permanent pour l'action où une tradition de nouveauté et de liberté peut s'instituer. Telle est d'ailleurs l'essence du véritable pouvoir. Chez Arendt, l'autorité joue un rôle crucial dans la fondation, au sens où fonder quelque chose, c'est faire de cette chose une autorité. Or, il faut se rappeler que l'acte de fondation est ici ce qui doit faire autorité par rapport aux actions qui viendront après lui. L'autorité sert à assurer une continuité à la liberté, au pouvoir et à la nouveauté qui se manifestent dans l'acte de fondation. Cette durabilité qu'on vise à leur donner par la fondation implique que les actions subséquentes à l'acte de fondation seront posées en continuité avec lui, non pas comme de simples répétitions de celui-ci, mais de façon à l'augmenter, nous dit Arendt.

Cette idée d'augmentation est primordiale, car sans la possibilité d'agir dans le même esprit que lors de la fondation (c'est-à-dire dans un esprit commun de liberté et de nouveauté témoignant d'un véritable pouvoir), la liberté, la nouveauté et le pouvoir seraient détruits par le processus de fondation, alors que ce qu'il vise c'est justement à les préserver. Voilà un peu plus

²²⁴ *Ibid.*, p.190.

²²⁵ Alan KEENAN, « Promises, Promises : The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt », *Political Theory*, n° 2, 1994, p. 298.

précisément ce qui est entendu par le fait d'établir une tradition de nouveauté et de liberté. En outre, le fait que l'autorité découle de l'acte de fondation marque le lien que l'autorité entretient avec l'action. Cette relation à l'action est importante, dans la mesure où il s'agit de l'activité qui englobe le domaine politique, c'est par cette relation qu'on peut considérer l'autorité comme étant inhérente au politique et par conséquent comme étant légitime.

À la lumière de ce que nous avons exposé dans la présente section, nous constatons à quel point les éléments qui composent le politique arendtien sont entremêlés les uns avec les autres. D'une part, on constate le lien étroit entre la nouveauté, la liberté et le pouvoir qui paraissent émaner simultanément de l'action par laquelle ils s'exercent. La capacité d'innover propre à l'action est en effet ce par quoi se manifeste la liberté et c'est cette action libre qui constitue l'essence du pouvoir. D'autre part, on constate que la fondation, l'autorité et l'augmentation s'avèrent directement reliées. En effet, pour assurer l'existence d'un espace public organisé aux fins de l'action, l'acte de fondation est ce qui doit faire autorité tout en laissant place à l'augmentation, c'est-à-dire à de nouvelles actions. Fonctionnant ensemble de manière à préserver la possibilité de nouveauté et de liberté, donc du pouvoir par lequel la fondation a eu lieu, tous ces éléments forment un réseau à travers lequel le politique arendtien se constitue. Il en ressort que tous ces éléments entretiennent avec plus ou moins de force un lien direct avec l'action, qui apparaît alors comme un élément charnière. Voilà en quoi la conception arendtienne du politique peut être décrite comme une constellation de concepts et d'idées qui éclairent l'action.

L'autre réorientation que notre philosophe donne à la politique est l'idée de pluralité. La pluralité pour cette dernière constitue un élément essentiel du politique ; d'où son aversion pour l'autoritarisme politique et le totalitarisme. Pour Arendt, la pluralité qui caractérise le domaine politique — et qui se traduit notamment par la multitude des opinions — ne peut jamais être ramenée à un principe transcendant absolu, comme le requiert le principe de la volonté du peuple sur lequel se fonde la souveraineté. C'est justement cette logique qui l'amène à critiquer la Révolution française.

L'un des reproches qu'Arendt adresse à la Révolution française est d'ailleurs ce rejet de la pluralité au profit d'une volonté du peuple une et indivisible (à la manière de la volonté générale chez Rousseau) qui, excluant tous les processus de délibération et de décision, place l'unité du corps politique, non pas dans les institutions que les citoyens et citoyennes ont en commun, mais dans la volonté du peuple dont la plus grande qualité serait l'unanimité. Puisqu'exercer le pouvoir en fonction de la volonté du peuple requiert que cette volonté soit unique et qu'on puisse la déterminer,

nous comprenons que, selon Arendt, une conception du pouvoir comme souveraineté suppose une unité et une maîtrise de la volonté collective auxquelles la pluralité et l'imprévisibilité de l'action nous empêchent de prétendre dans le domaine politique. En fait, la souveraineté met en danger le politique en remplaçant la conception plurielle du pouvoir s'exerçant sous le mode d'une coopération entre égaux par une conception homogène du pouvoir structuré dans un rapport hiérarchique de commandement et d'obéissance. La volonté du peuple, transcendant sa pluralité effective, devient la source de la souveraineté à laquelle les individus doivent désormais se soumettre. C'est ce qui fait dire à Arendt que « *si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer* »²²⁶

C. L'IDEE D'UNE RESTAURATION DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE CHEZ ARENDT

La pensée politique de la philosophe d'origine juive s'inscrit dans l'ordre de la philosophie politique. Il s'agit pour nous de faire remarquer que cette dernière se rapproche théoriquement de la perception que Platon avait du rapport entre la philosophie et la politique. Platon présentait la philosophie comme la lanterne de la politique. En effet, pour Arendt, le monde contemporain se caractérise par « l'acosmisme », c'est-à-dire une croissance exponentielle en perte du monde et par-là, la perte du sens en tant qu'il est toujours relationnel au profit du relativisme des valeurs ou de l'objectivisme de la nature. Cet acosmisme transformera le monde en un désert dont le plus grand danger est les tempêtes de sables. La transposition de cette pensée arendtienne dans la scène politique contemporaine présente les mouvements totalitaristes comme ces tempêtes et dont la caractéristique majeure est d'être extrêmement bien adaptés aux conditions du désert. En cela, une telle adaptation signale la disparition de l'humanité, car elle est abandon de la possibilité même du monde. De ce fait ajoute-t-elle, seule ceux capables d'endurer la passion de vivre dans les conditions du désert peuvent rassembler en eux le courage qui est à la racine de toute action et qui fait agir un être. Autrement dit, le sens commun quand il n'est pas perdu, nous invite à refuser l'adaptation et à tenter de recréer un monde qu'elle nomme les « oasis » entendu comme domaine de l'existence qui existe indépendamment des conditions politiques, dont la philosophie, l'art etc... C'est fort de cela que Platon estimait que « *tant que les philosophes ne seront pas rois dans les cités, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes [...] il n'y aura de cesse [...] aux maux des cités, ni [...] à ceux du genre humain.* »²²⁷

²²⁶ Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, p. 214.

²²⁷ PLATON, *La République*, Paris, Garnier-Flammarion, Livre 5, 473a-474a

Ainsi, dans la perspective platonicienne, le philosophe est chargé d'une mission salvatrice, celle d'éclairer le monde de la politique. C'est dans cette même logique que s'inscrit Hannah Arendt qui, parlant de la philosophie politique, nous dit : « *La philosophie politique implique nécessairement l'attitude du philosophe envers la politique.* »²²⁸

On comprend à partir de là que pour Arendt, la philosophie et la politique ne sont nullement opposées. D'après elle la philosophie a un regard sur la politique. Il s'agit précisément d'un regard critique. C'est ce regard critique de la philosophie à l'égard de la politique qui fait de la philosophie une discipline capable d'éclairer l'activité publique des humains. Il s'agit de comprendre ici que la pensée philosophique est capable de nourrir et de poser les essences dans la réalisation du politique.

Notre philosophe considère la philosophie politique en tant que connaissance permettant à un homme d'enseigner des législateurs ; elle nous fait voir que c'est en élaborant le prototype de la meilleure constitution que le philosophe politique devient le maître des législateurs, l'arbitre par excellence.

Pour elle, il n'y a que la philosophie politique pour rendre pratique la valeur contemplative du bien. On peut à cet effet comprendre la nostalgie qu'elle a de l'espace public gréco-romain. La nostalgie arendtienne pour cette époque se traduit dans cette affirmation :

*Il est vraiment difficile et même trompeur de parler de politique et de ses principes les plus profonds sans faire appel dans une certaine mesure aux expériences de l'antiquité grecque et romaine, et cela pour la seule raison que les hommes n'ont jamais, ni avant, ni après, pensé si hautement l'activité politique et attribué tant de dignité à son domaine.*²²⁹

Hannah Arendt pense que les communautés politiques gréco-romaines étaient résolument fondées sur le service des hommes et surtout le bonheur de la communauté publique entière. En outre, ce n'est que dans ces communautés que l'on peut retrouver l'identité consubstantielle de la liberté et de la politique. On peut ainsi comprendre la nostalgie arendtienne de l'espace public gréco-romain.

La critique arendtienne de la modernité politique en ce sens que cette dernière semble se détourner de la philosophie n'est pas anodine. Pour notre auteure, la philosophie demeure la voie inéluctable du salut de la politique. Il s'agit pour elle de signaler la nécessité d'une

²²⁸ Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, p. 27.

²²⁹ *Ibid.*, p. 200.

philosophie de l'humanité. Cette philosophie n'est possible que si et seulement si les penseurs modernes remettent sur la sellette politique la critique dialectique, instrument majeur de la philosophie. Dans un tel contexte, c'est la philosophie qui permettrait de réinterroger les nouveaux fondements de la politique. Car la philosophie d'exposer et d'évaluer différents systèmes de pensées afin de choisir le meilleur et non de se livrer au premier venu ou *s'embarquer dans des aventures spirituelles sans aucun discernement*. Il faudrait pour cela que la politique soit la voie royale par laquelle le philosophe rend pratique les essences à travers le Bien, le Beau, le Juste, le Vrai.

La possibilité d'une existence pacifique, d'un monde d'égalité et de liberté est tributaire de la philosophie. C'est ce qui a permis à Arendt de développer un sentiment de l'*Amor Mundi*. C'est la raison pour laquelle

*prendre soin du monde, en avoir souci, faire en sorte qu'il offre un visage décent, présuppose bien chez H. Arendt de placer au fondement de la nouvelle science du politique comme, de l'art... cet étonnement devant ce qui est tel qu'il est que Platon et Aristote pour leur part attribuaient exclusivement à l'origine de la philosophie.*²³⁰

Somme toute, nous retenons que la conception arendtienne de la politique est un projet de vulgarisation et de promotion de la philosophie politique. Aussi, faut-il le rappeler que la philosophie se conçoit à la fois comme une prise en charge de son temps par la pensée, et comme une réflexion permanente sur la condition humaine. Sous cet aspect, elle est une entreprise heuristique permettant à l'homme de prendre réflexivement et méthodiquement en charge, les problèmes de son milieu et de son temps. Marcien Towa faisait déjà remarquer cela en soulignant que « *...philosopher, c'est nécessairement examiner de manière critique et méthodique les problèmes essentiels de son milieu et de son temps* »²³¹. Si nous pensons ainsi c'est parce que pour, cette auteure, la philosophie est la matrice fonctionnelle de la politique.

²³⁰ Sylvie COURTINE DENAMY, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 1999, p. 121-122

²³¹ Marcien Towa, « *Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne* », in *Présence Africaine*, N° 117/ 118, Paris, 1981, p. 348.

CHAPITRE IX

LA PENSÉE D'HANNAH ARENDT ET L'AFRIQUE ACTUELLE

Le précédent chapitre nous a permis de mettre en exergue les mérites de la conception arendtienne de la politique. Ce chapitre ultime quant à lui est le lieu où nous allons effectuer une contextualisation de la pensée de notre auteure. Plus spécifiquement nous allons montrer en quoi sa conception de la politique pourrait être d'une aide pour l'Afrique. Nous allons pour cela montrer la pertinence de la philosophie politique d'Arendt pour redorer le blason de la démocratie africaine, sans oublier de repenser notre expérience de la vie politique à l'aune de la conception arendtienne du politique, sans toutefois oublier d'effectuer la phénoménologie de la politique en Afrique actuelle.

A. PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA POLITIQUE EN AFRIQUE ACTUELLE

Le discours politique, dans la majeure partie des pays africains, met en exergue le souci des décideurs de réaliser des nations démocratiques ; c'est-à-dire des nations dans lesquelles le peuple détiendra la souveraineté. Plus spécifiquement, il s'agit des États de droit, c'est-à-dire des États respectueux des droits et des libertés des citoyens. Ce discours plein de bonnes intentions ferait, à coup sûr, sortir l'Afrique de la raque de l'histoire ? Cependant, la question judicieuse que l'on doit se poser est de savoir si cette intention se traduit effectivement dans les faits ?

Dans les faits, dans la grande partie des pays africains, nous observons une prolifération des régimes autoritaires. Selon Madeleine Grawitz, l'autoritarisme est ce qui « caractérise un régime dans lequel le rapport gouvernement/gouverné repose de façon permanente sur la force plus sur la persuasion »²³². Jean-François Médard, dans sa réflexion la politique en Afrique, nous fait comprendre que l'Afrique n'a presque connu que des régimes autoritaires depuis les indépendances. Les exceptions furent de deux ordres : soit une poignée

²³² Madeleine GRAWITZ, *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1981, p. 34.

de régimes démocratiques ou s'en approchant, soit des entités politiques en proie à la guerre civile. Dans ce dernier cas, la violence politique est à son comble²³³.

Abdoulaye Wade, dans son livre, *Un destin pour l'Afrique*, n'a pas également fermé les yeux sur les mauvaises pratiques des politiques autoritaires des indépendances, conséquence du retard des pays africains. D'après le Sénégalais, la course effrénée pour le pouvoir est ce qui caractérise l'Afrique postcoloniale. Il dit à cet effet que « *l'Afrique a passé près des deux tiers de son temps à des querelles autour du pouvoir. En absence d'un consensus sur les règles d'accès au pouvoir, la force a été érigée en règle.* »²³⁴

Le corollaire de cet autoritarisme est le règne de l'arbitraire. Les organes de contrôle du pouvoir exécutif étant substantiellement phagocytés, anéantis, le gouvernement a les mains libres pour exercer son pouvoir à l'abri de tout contrôle en toute impunité, en ce sens sa seule volonté est devenue la règle.

Ce que nous essayons de faire comprendre ici, c'est que la plupart des régimes politiques africains constituent des cas atypiques d'organisation politique, dans la mesure où, bien qu'ayant constitués des constitutions démocratiques censées mieux régir la vie publique, définir la forme de gouvernement, sont transcendées par des lois particulières d'un seul pouvoir, soit le pouvoir exécutif. De fait, dans ces régimes a priori démocratiques, il y a prééminence des décrets, des ordonnances issues de l'exécutif. Cela est de nature à réduire massivement les libertés individuelles ? C'est justement ce que Emmanuel Akika dit en ces mots :

c'est ainsi que les expressions « dans le respect de l'intérêt supérieur de l'Etat »(défini par qui ?), « pour cause d'utilité publique », « sous réserve des prescriptions légales relatives à l'ordre public », « sous respect de l'ordre public », « dans les conditions (ou modalités) fixées par la loi...jalonnent et ponctuent presque toutes les concessions faites à la liberté individuelle.»²³⁵

L'auteur critique par là le fait que les libertés individuelles garanties par la constitution soient altérées, violées par la volonté d'un individu, fut-il le détenteur du pouvoir exécutif. Nous comprenons à cet effet qu'il existe un fossé infranchissable entre ce que prévoit la constitution et ce qui se fait dans la réalité. Il s'agit de faire remarquer à la suite d'Akika que les textes constitutionnels proclament toujours les libertés humaines avant que le pouvoir étatique ne dresse

²³³ Jean-François MEDARD, « Autoritarisme et démocratie en Afrique noire » en ligne, [http : www.politique-africaine.com](http://www.politique-africaine.com), consulté le 20 juin 2024 à 10H00

²³⁴ Abdoulaye WADE, *Un destin pour l'Afrique*, Paris, Michel Lafon, 2005, p. 22.

²³⁵ Emmanuel AKIKA, *Changer le Cameroun. Pourquoi pas ?* Yaoundé, ESF, 1990, p. 31.

« autour de ce principe toutes sortes de barrages pratiquement infranchissables, et une garde si rapprochée que le mouvement devient quasi impossible »²³⁶

En outre, parmi les caractéristiques de la politique en Afrique, la confiscation du pouvoir occupe aussi une place centrale. Elle découle de la concentration abusive du pouvoir entre les mains du chef de l'exécutif qui y règne pratiquement en monarque ; car c'est lui qui fait les lois par le truchement des suiveurs et les applique en même temps. Il peut tripoter autant que possible la constitution et les élections dans l'optique de s'éterniser au pouvoir. Ainsi, dans la majorité des pays africains l'alternance, c'est-à-dire un changement d'hommes ou de partis politiques à la tête de l'État n'est pas commune en Afrique. C'est plutôt la conservation, la monopolisation du pouvoir par un seul individu qui est la norme politique par excellence. Pour perdurer au pouvoir, ces chefs d'États affutent des stratégies efficaces, comme la modification constitutionnelle et les manipulations électorales qui sont de nature à accroître le pouvoir au détriment du peuple. Lucien AYISSI parle de Crise de rationalité et avènement de la corruption. Dans son ouvrage intitulé, *Corruption et Gouvernance*, il affirme : « la corruption n'a même pas de principe. Elle n'est déductible d'aucun principe. Elle ne se tire d'aucune exigence rationnelle, civique ou morale, car elle contredit tout principe. C'est pourquoi elle est l'ailleurs de la raison, du droit et de la morale »²³⁷. A cet effet, il faut dire la corruption est une pratique sans règle, sans fondement rationnel et est par nature la chose du monde la mieux partagée en contexte africain en particulier. Constituant une entrave aux valeurs axiologique et au développement humain et intégral de l'homme. C'est d'ailleurs ce qui a peut-être amené Axelle Kabou à commettre son ouvrage : *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Dans cet ouvrage l'auteur fait une critique acerbe du système politique Africain qui n'est pour la plupart que le lieu d'expérimentation et d'application des systèmes extérieurs. Pour l'auteur, la lente axphicie mieux, la descende aux enfers de l'humanité négro-africaine est à amputer pour la majorité à la mauvaise gestion de la chose publique. Cette mauvaise définition des priorités, couronnés des égoïsmes, de la corruption sont la cause de notre retard. Pour l'auteur de *Corruption et pauvreté* la rationalité se conçoit comme

*L'expression zoologique des diverses formes de références appétitives dont on a l'expérience dans les multiples calculs fondés sur la logique d'appropriation du bien public ou de subordination de l'État à la réalisation des intérêts dont la particularité et la diaspora sont de nature à l'euthanasier, du moins à le désintégrer politiquement dans le temps*²³⁸.

²³⁶ *Id.*

²³⁷ Lucien Ayissi, *Corruption et Gouvernance*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 13.

²³⁸ *Id.*,

D'après ce qui précède, tandis que la rationalité est un concept qui permet d'apprécier la capacité de raisonnement sous-tendant les jugements des valeurs, sa dégénérescence, sa corruption ou sa dénaturation tend à asphyxier, à euthanasier l'État de droit au profit des appétits particuliers gouvernés par le principe de la manducation, de la mentalité digesto-festive ou de la ploutomanie²³⁹.

En ce sens, la corruption est le travestissement de la norme, l'altération de ce qui doit être ou doit se faire. Elle est donc une grave menace à l'unité nationale puisqu'elle fait ombrage aux « *défis réels de la société politique* »²⁴⁰. On comprend alors l'idée platonicienne de la cité idéale dans laquelle les hommes devraient se conduire selon les vertus cardinales du « bien », du « vrai », du « juste ».

Or, dans le processus d'émergence des pays de l'Afrique noire francophone, on observe une avancée considérable qui malheureusement, est obnubilée et assujettie par la rationalité des *rogues citizens*. La corruption endémique qui a fait son nid dans la gouvernance politique des États africains et qui, incontestablement se présente comme un obstacle majeur à la croissance économique et devient par ricochet une menace à l'unité nationale, au vivre ensemble juste et équitable, à la paix et à la stabilité dans la mesure où, elle est à l'origine de la pauvreté et des nombreuses tares et tensions sociales. En effet, dans l'histoire de la philosophie, les auteurs comme Nietzsche, Bakoumine, voient en l'État, l'incarnation de la monstruosité totale et où les libertés individuelles sont assujetties. L'endémicité de la corruption politique aujourd'hui loin d'être un conte de fée encore moins une allégorie visant à peindre une imagerie hideuse du milieu politique aujourd'hui. Au regard de l'actualité de ces dernières années, force est de constater qu' Engelbert Mveng voit dans les systèmes politiques africains des instruments de domination dont l'objet est la privatisation des instruments de souveraineté. Il le fait remarquer en ces termes :

*L'État africain, de sa naissance est un instrument de domination, d'oppression du peuple, cet instrument est d'autant plus efficace qu'il est un appareil de paupérisation dont les mécanismes reposent sur deux principes : 1/ La privatisation des instruments de la souveraineté. 2/ Le tissage d'un système de subsistance fondé sur la dépendance absolue.*²⁴¹

²³⁹ Terminologie empruntée au philosophe camerounais Njoh-Mouellé qui signifie désir immodéré ou impulsion morbide à rechercher la richesse et les honneurs publics.

²⁴⁰ Nathanaël Noël Owono Zambo, *Cameroun Le défis de l'unité nationale prolégomènes à une République exemplaire*, L'Harmattan, 2018, p. 98.

²⁴¹ Engelbert MVENG, « Paupérisation et développement », in *Terroirs*, n° 001, 1992, p. 119.

La conséquence de cette absolutisation du pouvoir politique en Afrique n'est rien d'autre que l'annihilation de la liberté des citoyens africains. Or, la liberté est un droit naturel de l'homme qui constitue le pilier des sociétés démocratiques. Dans toute société démocratique, elle est la base de toute relation humaine. Pourtant la liberté reste encore un idéal pour la plupart des pays africains, où l'individu est à la merci de l'État. Bien que la constitution reconnaisse des droits inaliénables et sacrés, calqués sur les modèles de la déclaration universelle des droits de l'homme, et la charte des Nations Unies, les citoyens africains ne vivent pas une pleine liberté.

Dans le contexte africain, la société est confrontée au problème de la participation des citoyens aux affaires de la cité. Dans les démocraties, le peuple occupe une place importante, car il est le détenteur légitime de la souveraineté qu'il exerce dans le choix de ses représentants, qui sont le président de la République, les députés. En Afrique, le problème majeur se situe au niveau de la liberté de participation. Les gouvernés en Afrique n'ont pas la possibilité de participer librement à la gestion des affaires publiques à cause du contrôle strict de la sphère politique par les dirigeants étatiques réfractaires aux contradictions.

Bien que les textes constitutionnels reconnaissent la participation des gouvernés dans la gestion des affaires publiques, les faits nous montrent autre chose. Notre proposition se justifie lorsque nous nous référons aux élections. Le vote qui est le moyen classique de cette participation n'est pas toujours égal comme le stipule la plupart des constitutions des pays africains.

Au regard de ce qui précède, la plupart des États africains postcoloniaux sont dirigés par les régimes autoritaires, lesquels sont idéologiquement proches des régimes totalitaires que critique Hannah Arendt. C'est la raison pour laquelle nous pensons que la conception arendtienne du politique peut nous aider à faire face à cette crise du politique.

B. REPENSER NOTRE EXPERIENCE DE LA VIE POLITIQUE A L'AUNE DE LA CONCEPTION ARENDTIENNE DU POLITIQUE

La conception arendtienne du politique constitue un cadre théorique pouvant aider les Africains à repenser leur expérience de la vie politique. Cette conception peut permettre de percevoir la vie politique comme quelque chose de dynamique. Elle nécessite la participation de tout un chacun. La conception arendtienne du politique permet de penser le politique de manière

plus dynamique en nous menant vers l'inclusion d'une plus grande participation des citoyens et citoyennes, donc d'une plus grande liberté politique. Cependant, la question qui se pose ici est de savoir si cette dynamisation passe par l'action politique formelle ou informelle, donc par les institutions ou par une vie politique en marge de celles-ci.

À ce niveau, force est de reconnaître que la conception arendtienne du politique n'invite pas seulement à une simple participation à la chose politique par les citoyens. Mais elle invite également à une transformation des institutions politiques elles-mêmes. La réflexion d'Arendt sur la fondation et sur l'espace public ou son intérêt pour le système des conseils, par exemple, démontre la préoccupation de la philosophe pour les institutions politiques et indiquent qu'elle ne saurait se satisfaire d'institutions purement représentatives. Comme le montre Albrecht Wellmer, la pensée d'Arendt appelle à une participation politique tant via les institutions formelles que par des moyens informels. Il nous fait comprendre à cet effet ce qui suit :

Arendt inserted the extraordinary within the newly established constitution so to keep it alive and operative, although in an appeased and regulated form. She substantially renewed the socialist discourse of councils [...] by infusing them with her theory of the constituent power and the revolutionary spirit that survives the closure of the revolutionary period²⁴²

Selon Kalyvas, le système des conseils permet de préserver la liberté. S'il pense ainsi c'est parce que, malgré le caractère représentatif du système, les citoyens et citoyennes y conservent toujours la possibilité de débattre et d'agir dans les conseils situés à sa base²⁴³. C'est à travers cet aspect de la discussion sur les conseils qu'on peut constater chez Arendt un véritable souci d'intégration de la dimension extraordinaire du politique – participation citoyenne- au sein du cadre institutionnel. La philosophe développe cependant bien peu sa réflexion au sujet des conseils. Nous savons qu'elle les salue, notamment en raison de leur fonctionnement, et qu'elle déplore par ailleurs l'absence d'espaces destinés à l'exercice de l'action en commun dans les systèmes politiques modernes.

Nous ignorons toutefois si elle voyait le système des conseils simplement comme un modèle duquel s'inspirer, si elle l'envisageait comme une véritable alternative à la démocratie représentative ou encore comme un complément à celle-ci. Ce manque d'explications constitue certainement une lacune dans la pensée d'Arendt. Malgré ce fait qui nous empêche de déterminer véritablement le rôle que doivent jouer les conseils selon elle, nous croyons que sa réflexion à leur sujet fournit des balises à partir desquelles il est possible de penser des institutions politiques favorisant

²⁴²Albrecht WELLMER, « Hannah Arendt On Revolution », *Revue internationale de philosophie*, n° 208, 1999, p. 214.

²⁴³Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary Max Weber, Carl*, p. 282.

davantage la liberté des citoyens en Afrique, en ce sens que leur participation à la politique de la cité y serait assurée.

Nous allons maintenant préciser de quelle façon la conception arendtienne du politique nous invite à penser des institutions menant à une vie politique plus dynamique. D'abord, c'est au moyen de l'augmentation qu'Arendt tente de concilier la liberté et la nouveauté propres au politique avec la stabilité d'un cadre politique formel. Comme le remarque Kalyvas, l'augmentation permet la survie de la dimension extraordinaire du politique au sein du cadre dans lequel s'exerce sa dimension ordinaire :

Though the revolution had ended and constitutional government has been established, extraordinary politics continues with the normal means of ordinary lawmaking. [...] In this way, ordinary politics could still retain its dignity, even its extraordinary character, by turning the constitution into an unfinished project, open to future interventions, modifications, and amendments by an active demos²⁴⁴

L'augmentation agit donc comme un facteur de dynamisation du politique, puisqu'elle amène la possibilité de modifier ou de créer des lois. Sans cette possibilité, la liberté serait le privilège des fondateurs. Cela implique par ailleurs l'existence d'institutions par lesquelles l'exercice de l'augmentation est possible, puisque, comme le dit Kalyvas ci-haut, ces ajouts ou modifications doivent être le fait d'un « peuple actif ». Voilà qui nous conduit directement vers le deuxième élément du politique arendtien. Cela apparaît être encore plus porteur de dynamisation : l'idée d'un espace où les citoyens et citoyennes peuvent participer directement à la vie politique.

Comme nous l'avons signalé plus haut, la participation directe à la vie politique qui est au cœur de la pensée d'Arendt constitue certainement un principe à prendre en compte en regard des institutions politiques dont nous souhaitons nous doter si nous visons une plus grande liberté politique. Comme le rappelle Wellmer, chez Arendt, cela ne suppose pas uniquement des droits égaux de participation pour les citoyens et citoyennes. Cela implique des modes spécifiques de participation, notamment des espaces pour le débat public et la prise de décision commune :

For it demands a constitutio libertatis as the construction, realization and preservation of a system of institutions, in which and through which public freedom would become a reality and a matter of experience and, at the same time, a common value which would affect the parameters of public debate as well as democratic decision processes at any level of the political system.²⁴⁵

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 278.

²⁴⁵ Albrecht WELLMER, *Op.cit.*, p. 321.

C'est ainsi que la conception arendtienne du politique nous guide vers l'établissement de lieux de démocratie directe au sein du système institutionnel, donc vers la constitution formelle d'un espace public. Parmi les exemples souvent cités par Arendt, on retrouve bien sûr les conseils et les « town hall meetings ». Mais on pourrait aussi penser à différentes formes d'institutions permettant la participation des citoyens et citoyennes à la vie politique : des assemblées populaires, des processus de consultation publique, des conseils municipaux ou régionaux, etc. Il importe toutefois que ces institutions soient des lieux délibératifs ou décisionnels et non simplement des lieux consultatifs ou d'expression unidirectionnelle (où chacun viendrait livrer son opinion sans qu'il y ait discussion entre les citoyens et citoyennes). Grâce à de tels espaces de démocratie directe, la vie politique peut prendre un visage plus dynamique en Afrique, notamment à travers le débat citoyen auquel ils laissent place. Cela contribue à l'exercice d'une vie citoyenne plus satisfaisante et développée que ce que permet le simple exercice du droit de vote au moment des élections, et ce, parce que les citoyens et citoyennes disposent ainsi d'un moyen formel d'être entendus et d'avoir un poids dans les décisions qui les concernent. Ce type d'institutions participe également à réduire l'exclusion des minorités, en donnant (en principe) la possibilité à tous et toutes de faire entendre leur voix.

Toutefois, nous pouvons reconnaître que la participation de l'ensemble de la population peut constituer une difficulté, puisque plusieurs facteurs sociaux, économiques ou culturels sont susceptibles de faire obstacle à la participation politique. À titre d'exemple, voici différents éléments pouvant influencer la participation d'une personne à la vie politique : son niveau d'éducation ou de compréhension des enjeux, la classe économique à laquelle elle appartient (et les contraintes matérielles qui peuvent s'ensuivre, dont le manque de temps), la valeur accordée à l'engagement politique dans son milieu, etc. Néanmoins, le fait de disposer formellement de tels espaces constitue déjà l'affirmation d'une plus grande égalité, d'un plus grand partage du pouvoir et d'une meilleure valorisation de l'action citoyenne.

C.

LA PERTINENCE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE D'ARENDRT POUR REDORER LE BLASON DE LA DEMOCRATIE AFRICAINE

De *dèmos* et *kratos*, la démocratie peut être définie comme étant le régime politique où le peuple est souverain. Il ne s'agit pas cependant de faire comprendre que le peuple gouverne ou vote les

lois dans ce régime ; mais il s'agit plus de comprendre que dans ce régime, nul ne peut gouverner ou légiférer sans son accord ni hors de son contrôle. L'application de ce système politique est problématique en Afrique. Elle est délétère en Afrique.

Nous pensons que la conception arendtienne du politique pourrait permettre de redorer le blason de la démocratie en Afrique. Nous pensons ainsi parce que sa conception de la politique est intimement liée à la notion de liberté qui est fondamentale pour la démocratie. Pour notre philosophe, la politique est intimement liée à la liberté. Pour elle, le sens de la politique est inéluctablement la liberté. Hannah Arendt prend le concept de politique dans son étymologie. Pour elle, c'est une scène publique, la cadre par excellence où la liberté trouve son fondement pratique, car la liberté consiste à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir.

Dans la perspective d'Arendt la politique ouvre un espace de liberté dans le champ des relations humaines, différent des processus vitaux (naturels et biologiques). Par elle les hommes tentent de créer un espace autre que celui de la reproduction infiniment renouvelée de la vie. La liberté apparaît comme le but ultime de la politique. Et Arendt précise à cet effet :

La liberté n'est pas seulement l'un des nombreux problèmes et phénomènes du domaine politique proprement dit, comme la justice, le pouvoir ou l'égalité ; la liberté, qui ne devient que rarement – dans les périodes de crise ou de révolution – le but direct de l'action politique, est réellement la condition qui fait que les hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La raison d'être du politique est la liberté...²⁴⁶

Cette liberté qui est le *telos* essentiel de la politique chez notre auteur fait corps avec l'action. Elle désigne un pouvoir d'inaugurer, de commencer, d'introduire du nouveau ; on comprend à cet effet qu'elle désigne de rompre le cycle des processus vitaux pour introduire l'imprévisible et l'impondérable. Dans cette logique, écrit Paul Valadier, la liberté « *est liée avec le pouvoir de naître, de faire naître ; et la liberté politique est capacité à fonder un ordre social et politique durable.* »²⁴⁷

Aussi, nul besoin de préciser que le passé est ce qui vivifie le présent et jette les bases d'un avenir meilleur. Toutefois dans notre contexte actuelle un constat est fait selon lequel l'Afrique par le biais de plusieurs ruses a été dévitalisé c'est pourquoi elle doit se *(re)inventer* pour parler comme MAZADOU, paraphrasant KI-ZERBO. Pour cela il est judicieux de procéder à : Une

²⁴⁶ Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, pp. 189-190.

²⁴⁷ Paul VALADIER, « Le politique et le totalitarisme », in *Projet*, 1980, p. 332.

décolonisation conceptuelle dans tous les champs et surtout politique, car elle est une étape capitale dans la mesure où la sémantique de plusieurs concepts ont été édulcorés pour des raisons hégémoniques. Procéder à cette ultime tâche fécondera nécessairement l'esprit d'innovation pouvant affranchir l'Afrique de cet héritage colonial. OUMAROU MAZADOU pense que cette tâche passe par « *une éducation décolonisante où décolonisatrice à donner aux enfants* »²⁴⁸ puisque ces derniers représentent l'avenir de la nation. En clair, « *la tâche de la philosophie en Afrique ne saurait aller chercher dans le passé des visions du monde qui ont cessé d'être, mais des pensées extrêmement importantes pour la prise en main par les Africains de leurs destins.* »²⁴⁹ Cette renaissance doit s'opérer aux antipodes du modèle mimétique de développement occidental jusqu'à lors présenté dans nos institutions. Nos systèmes éducatifs fabriquent des disciples, complices des colonisateurs ; ils sont noirs de peau et blanc d'âme, nous dit OUMAROU MAZADOU. Voilà pourquoi il affirme à la quatrième de couverture de l'ouvrage intitulé *Philosophie Africaine et Modernité politique : Réflexions sur la crise et le développement* que « la philosophie africaine contemporaine impose aux penseurs une triple exigence de rupture, d'adaptation et d'innovation » et demande de « revoir notre pédagogie pour que la société maîtrise sa logique, sa façon de penser, sa spiritualité. Si la démocratie en Afrique est mimétique et sans avenir, c'est parce que la politique africaine résulte d'un savoir-faire et du mode d'être des Africains calqués sous le prisme occidental »²⁵⁰ raison de cela, il propose *la démocratie Kamit*. MAZADOU plaide pour *re-invention* du discours philosophique en Afrique voilà pourquoi il pense que « la philosophie africaine contemporaine impose aux penseurs une triple exigence de rupture, d'adaptation et d'innovation. la rupture doit se faire avec le besoin d'affirmation d'une philosophie spécifiquement africaine adossée sur une personnalité et une identité'' noire''. Dans une logique de réinvention, cette philosophie doit s'adapter au nouveau contexte, celui de la mondialisation et de la révolution numérique avec ses folies, perversions et extrémismes de toute nature. » voilà pourquoi ils invitent à l'humanisme et à l'innovation en vue d'ouvrir la voie au développement du continent Africain tout comme Hannah Arendt qui présente la liberté comme étant la fin ultime de la politique. Nous pensons que cette conception pourrait constituer une lanterne pour redorer le blason de la démocratie en Afrique en ce sens qu'elle promeut la liberté qui est un principe essentiel de la démocratie ; car la démocratie est le règne de la plus grande liberté.

²⁴⁸ OUMAROU MAZADOU, *Philosophie Africaine et Modernité politique : Réflexions sur la crise et le développement*, Monange, 2022, p.50..

²⁴⁹ Oumarou Mazadou, *Opcit*, pp56-57.

²⁵⁰ *Ibid* p55.

Parvenu au terme de cette troisième section de notre travail de recherche, il a été question pour nous de présenter les incongruités dans la conception arendtienne de la politique. A ce niveau, nous avons démontré que l'antitotalitarisme comme solution à la confiscation du pouvoir dont souffrent nos systèmes politique actuels est une réponse idéaliste. L'auteur en critiquant l'idéalisme platonicien fonde elle-même sa propre conception de la politique dans un idéalisme hors norme. En effet, l'auteur en critiquant le subjectivisme tombe également dans ce piège en nous proposant l'antitotalitarisme. Par la suite, nous avons montré que bien au-delà de ces problèmes de pertinences, il est important de noter que la pensée d'Hannah Arendt est digne d'intérêt. En effet, avec l'antitotalitarisme arendtien, les africains sont invités à prendre en main leur destin politique, scientifique, économique. Au plan politique, la pensée de notre auteur recommande une politique typique africaine avec la théorie de la prise en compte du sens commun d'où l'exemple de « *la démocratie Kamit* » pour parler comme le philosophe camerounais Oumarou Mazadou. Nous ajoutons également que l'intersubjectivité qu'Hannah Arendt prône de sa philosophie politique féconde la politique africaine étant donné qu'elle est un gage de paix et de résolution des litiges politiques afin d'éviter les conflits entre les États et d'échapper au spectre de la démagogie

CONCLUSION GÉNÉRALE

le : « Pouvoir politique et éthique de la gouvernance en Afrique. Réflexion à partir de Qu'est-ce que la politique ? De Hannah Arendt ». Tout au long de notre réflexion, nous sommes parvenus à la constatation selon laquelle la thématique qui constituait le sommier analytique de notre réflexion soulevait une difficulté, celle de la pertinence de l'étiologie politique de l'éthique de la gouvernance que prône Hannah Arendt. Notre réflexion s'est appuyée sur les systèmes politiques hitlérien et stalinien qui sont, pour Arendt, les illustrations les plus parfaites du système totalitaire.

La compréhension du pouvoir politique et l'éthique de la gouvernance en Afrique dans le monde contemporain nous a imposé le devoir d'analyser d'abord le concept du politique à travers l'histoire de la philosophie. Pour lever cette énigme, nous avons structuré notre argumentation en trois grandes parties à savoir : la question du politique dans les structurations sociales antique et moderne. Dans cette partie, nous avons cru nécessaire de mener une analyse préalable de la politique de Platon, d'Aristote, de saint Thomas d'Aquin et saint Exupéry. Il s'est agi en effet de la tradition Gréco-romaine. Dans cette tradition, Hannah Arendt s'est inspirée de l'organisation de la *polis* de ladite tradition qui définissait la dignité de l'homme comme valeur indéniable. L'éthique et la politique était complémentaires. Allant dans ce sens, Hannah Arendt conclut que l'essence de la politique est la pluralité humaine et que son sens doit être la liberté. De ce fait, toute action politique doit garantir la spontanéité, la parole et l'action libres.

Quoique le politique ait été investi d'un rôle primordial dans les cités grecque et romaine, il ne perdra pas totalement cette essence par la suite. Au contraire, il devient le socle d'épanouissement, de sécurité et du plein épanouissement mis en exergue par la philosophe Allemande Hannah Arendt, lorsqu'elle adoce la politique à la liberté. Dans cette première partie, il a été question pour nous de montrer comment était structurée la gouvernance politique sociale dans les périodes antique, médiévale et moderne. En effet avec Platon et Aristote, la vertu était le maître mot en politique. Ces deux philosophes réfléchissaient sur la meilleure forme du gouvernement qui conviendrait aux réalités socioculturelles athéniennes. À cet effet, il se rejoignent sur le plan suivant : l'éthique doit réguler les actions politiques pour le plein épanouissement des citoyens. Par leur analyse des meilleures formes de gouvernement, le statut des gouvernements dépendait des principes qui les régissaient.

Ce que l'on peut retenir est que de l'Antiquité à nos jours, les formes de gouvernement ont évolué en fonction des contextes politiques, sociaux et culturels. Cette évolution a été marquée par des périodes de monarchie absolue, de démocratie naissante, de féodalisme, de révolutions et de décolonisation, façonnant ainsi la cartographie complexe de la gouvernance politique. En examinant cette histoire, nous pouvons mieux comprendre les différents systèmes politiques qui ont influencé le monde moderne et les défis auxquels les sociétés sont confrontées en matière de gouvernance.

Par ailleurs, nous avons démontré que dans le tome II de *La société ouverte et ses ennemis*, Karl Raimund Popper s'insurge contre la philosophie prophétique, dont font preuve les auteurs tels que Karl Marx et Friedrich Hegel. D'après le mathématicien anglais, le prophétisme philosophique est, non seulement épistémologiquement et philosophiquement irrecevable, mais aussi et surtout, constitue l'ailleurs incontestable de la raison, et, de surcroît, relève de l'irrationnel. La présente articulation a donc pour objectif majeur la mise en exergue des fondements, voire les traits constitutifs de la philosophie prophétique.

Dans la deuxième partie intitulée la refondation axiologique du pouvoir politique chez Hannah, nous avons présenté comment elle refonde le pouvoir politique et les leviers sur lesquels doivent reposer le pouvoir politique. Ce que nous pouvons retenir ici est que le pouvoir politique de Hannah Arendt repose sur sa conception de la liberté, de la responsabilité individuelle et la sécurité. Ainsi le pouvoir politique authentique émerge lorsque les individus se réunissent pour discuter, délibérer et agir ensemble dans un espace public. Ce type de pouvoir est distinct de la force ou de la coercition, et il repose sur la capacité des individus à s'engager dans les relations politiques basées sur l'égalité et la liberté. En effet, notre auteur insiste sur le fait que le pouvoir politique doit être ancré dans des valeurs morales et éthiques, telles la dignité humaine, la justice et la responsabilité envers autrui, en mettant également l'accent sur l'importance de la pluralité et la diversité dans la sphère politique.

Pour prouver l'originalité de sa pensée, Hannah Arendt rompt avec certaines conceptions politiques anciennes. Il s'agit de la théocratie et de l'aristotélisme. Pour ces derniers, la politique consistait à étudier la nature de l'homme individuel.

En effet, dans le but de mieux refonder la politique, nous n'avons pas manqué de présenter les écueils. Cette rupture s'est établie à partir de l'aliénation de l'espace public, de la totalisation de l'univers politique. Cette crise de la politique se vit comme une désétatisation de l'organe institutionnel au profit d'un État personnifié. La présentation de la crise du politique

n'est donc pas une apologie du totalitarisme ; c'est l'humanisme de Hannah Arendt qui explique son regret de la dissolution des catégories politiques traditionnelles ou sa nostalgie des systèmes politiques gréco-romains. Pour Hannah Arendt, l'humanisme en politique consiste à poser l'égalité de tous dans l'action politique. Cela n'est possible que par l'intégration plurielle des opinions dans la cité. Dans cette intégration, la liberté, l'action, l'œuvre et la participation de tous dans l'action politique conduisent à la félicité des doxas, des opinions.

L'originalité de la philosophie politique d'Arendt, c'est la particularité avec laquelle elle repense le politique moderne en marge des catégories usuelles. Elle apparaît également à travers les distances qu'elles prend vis-à-vis du libéralisme qu'elle considère comme l'idéal boiteux qui a contribué au bannissement de la liberté²⁵¹.

Par-delà les insuffisances ci-dessus, nous avons dégagé l'intérêt philosophique de la pensée de Hannah Arendt. Celle-ci, nous le pensons, est d'actualité parce que depuis Platon jusqu'à nos jours, il est indispensable que l'éthique collabore avec la politique pour le plein épanouissement des citoyens. C'est la raison pour laquelle dans la troisième et dernière partie intitulée les problèmes de pertinence et les enjeux de la conception arendtienne du pouvoir politique, après avoir sorti les limites de la conception arendtienne du politique, nous avons montré les mérites de celle-ci tout en montrant son intérêt pour l'Afrique. En effet, il s'agit donc de prendre des dispositions fiables pour pouvoir sortir de l'impasse totalitaire qui aliène l'humanité de l'homme. La révision des catégories modernes doit donc être faite dans le dessein de réactualiser ce qui, dans la tradition, a rendu possible la réalisation de la cité. Arendt souligne que le totalitarisme est souvent enraciné dans l'impérialisme, qui a fait "de la race le fondement du corps politique et de la bureaucratie le moyen d'administration totalitaire.

De plus, les phénomènes paranormaux et la sorcellerie, ancrés dans la culture africaine, suscitent une peur qui influe sur la quasi-totalité des aspects de la vie politique. Cela empêche l'émergence d'un espace public où les citoyens peuvent s'exprimer librement et participer aux décisions collectives, comme le conçoit Arendt.

Enfin, la mauvaise gouvernance, marquée par le clientélisme et l'abus de biens publics, entrave la mise en place d'institutions démocratiques solides. Arendt insiste sur l'importance de l'égalité politique et du droit de vote comme conditions essentielles de la vie politique.

²⁵¹ Hannah ARENDT, *La Crise de la culture*, p.202

Pour elle, la refondation du politique passe par la création d'un espace public où les citoyens peuvent agir et débattre de manière égalitaire, loin des logiques de domination et de violence qui prévalent trop souvent en Afrique.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGE PRINCIPAL DE HANNAH ARENDT

Qu'est-ce que la politique ? Paris, Seuil, 1995.

OUVRAGES DE HANNAH ARENDT

- ❖ Eichmann à Jérusalem, Paris, Gallimard, 1966.
- ❖ Sur la révolution, Paris, Gallimard, 1967.
- ❖ La crise de culture, Paris, Seuil, 1972.
- ❖ *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- ❖ *Qu'est-ce que l'autorité ?* Paris, Folio, 1972.
- ❖ Les Origines du Totalitarisme, Paris, Seuil, 1973.
- ❖ *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
- ❖ *Considération morales*, Paris, Payot & ravage proche, 1996.
- ❖ *Le système totalitaire*, France, Ed. Gallimard, 2002.
- ❖ *Responsabilité et jugement*, Paris, petite bibliothèque Payot, 2005.

ARTICLES SUR HANNAH ARENDT

- ❖ BARASH, Jeffrey Andrew. « Remarques sur Arrêter l'escalator : l'action comme intimation » dans *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 125-130.
- ❖ BLUTTER Sidonia; MARTI Irene « *Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom* » dans *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, printemps 2005, vol. 20, no 2, p. 88-101.
- ❖ BREEN, Keith. « Violence and Power: A Critique of Hannah Arendt on the Political » dans *Philosophy and Social Criticism*, mai 2007, vol. 33, no 3, p. 343-372.
- ❖ CANOVAN, Margaret. « Arrêter l'escalator. Arendt et l'action comme interruption » dans *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 109-124.
- ❖ CANOVAN, Margaret. « The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought » dans

Political Theory, février 1978, vol.6, no 1, p. 5-26.

- ❖ CANOVAN, Margaret. « The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought » dans
- ❖ Hannah ARENDT, « journal de pensée », in Sylvie Courtine-Denamy. Paris, seuil, 2005, p. 4.
- HEUER, Wolfgang « No longer and Not yet». La difficile fondation d'une démocratie post-totalitaire par Hannah Arendt » dans *L'Humaine condition politique : Hannah Arendt*, Paris, L'Harmattan, collection « Philosophie en commun », 2001, p. 61-81.
- ❖ ISAAC Jeffrey, « Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics » dans “*American Political Science Review*”, mars 1994, vol. 88, no 1, p. 156-168.
- ❖ KATEB, George. « Arendt and Representative Democracy» dans *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Lang, 1990, p. 20-59.
- ❖ KATEB, George. « Political Action: Its Nature and Advantages » dans 77ie *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000, p. 130-148.
- ❖ KEENAN, Alan. « Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt » dans *Political Theory*, mai 1994, vol. 22, no 2, p. 297 - 322 *Political Theory*, février 1978, vol.6, no 1, p. 5-26.
- ❖ RICOEUR, Paul. « Pouvoir et violence » dans *Politique et pensée*, Paris, Éditions Payot & Rivages, collection « Petite bibliothèque Payot », 2004, pp. 205-232.
- ❖ SMITH, Verity. « Dissent in Dark Times: Hannah Arendt on Civil Disobedience and Constitutional Patriotism » dans *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 105-112.
- ❖ WELLMER, Albrecht. « Hannah Arendt On Revolution » dans *Revue internationale de philosophie*, 1999, no 208, p. 207-222.
- ❖ WOLIN, Sheldon S. « Democracy and the Political » dans *The Realm of Humanitas. Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Lang, 1990, p. 3-19.
- ❖ Anne- Marie ROVIELLO et Maurice WEYEMBERGH, *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Jean Vrin , 1992.
- ❖ Florent BUSSY, « Hannah ARENDT, a politique et la pensée », *L'enseignement philosophique*, n°2, 2017, p. 19
- ❖ Jean Marc FERRY, « Habermas, critique de H. Arendt », *Esprit*, n°6, 1985, p. 161.
- ❖ André ENERGREN, « *La pensée politique de Hannah. Arendt* », Paris, P.U.F, 1984, p. 107.

- ❖ Isabelle AURISCOTE, « Hannah Arendt, *Essai sur la révolution* », *L'Homme et la société*, n° 4, 1967, p. 42.
- ❖ Jeffrey ISSAC, « Oases in the Desert : Hannah Arendt on Democratic Politics », *The American political science review*, n°1, 1994, p. 162.
- ❖ Keith BREEN, « Violence and Power : A Critique of Hannah Arendt on the “Political” », *Philosophy and Social Criticism*, n° 3, 2007, p. 354.
- ❖ Margaret CANOVAN, « The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought », *Political Theory*, n° 1, 1978, p. 8.
- ❖ George KATEB, « Arendt and Representative Democracy », *The Realm of Humanitas : Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Lang, 1990, p. 29.
- ❖ Alan KEENAN, « Promises, Promises : The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt », *Political Theory*, n° 2, 1994, p. 298.
- ❖ Albrecht WELLMER, « Hannah Arendt On Revolution », *Revue internationale de philosophie*, n° 208, 1999, p. 214.

AUTRES OUVRAGES

- ❖ Bible de Jérusalem, (Matthieu 22, 21).
- ❖ Abdoulaye WADE, *Un destin pour l'Afrique*, Paris, Michel Lafon, 2005.
- ❖ Alain SOKAL, *Pseudoscience et postmodernisme. Adversaire ou compagnons de route ?*, Paris, Jacob, 2005.
- ❖ ARISTOTE, *La Politique*, trad., J. Tricot, Paris, J. Vrin, Livre 1, 1982.
- ❖ AYISSI, Lucien, *Corruption et gouvernance*, Paris, Harmattan, 2008.
- ❖ BACHELARD, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 5^{ème} édition, 1967.
- ❖ BADIE, Bertrand, *L'Etat importé. L'Occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard 1992.
- ❖ BANOCK, Michel. *Le processus de démocratisation en Afrique, Le cas du Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- ❖ Bertrand BADIE, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.
- ❖ BIDIMA, Jean-Godefroy, *La palabre africaine une juridiction de la parole*, Paris Michelin, 1997.

- ❖ BIYA, Paul, *Pour le libéralisme communautaire*, Yaoundé, Editions Favre SA, Lausanne, Suisse, 2018.
- ❖ Ebénézer Njoh-Mouellé, *De la Médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, CLE, 1998.
- ❖ EBOUSSI BOULAGA, Fabien., *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- ❖ Emmanuel AKIKA, *Changer le Cameroun. Pourquoi pas ?* Yaoundé, ESF, 1990.
- ❖ Emmanuel KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs* (1785), Paris, Hatier, 1963.
- ❖ Francis FUKUYAMA, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Paris, Folio, 2002.
- ❖ François CHATELET, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965.
- ❖ HEGEL, Friedrich, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1987.
- ❖ HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Paris, Dalloz, 1999. *Saint Augustin, livre XIX*,
- ❖ Jean-Yves CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1970.
- ❖ Joseph LECLERC, *L'Église et la souveraineté de l'État*, Paris Flammarion, 1946.
- ❖ Karl Raimund POPPER, *La Société ouverte et ses ennemis (tome II). Hegel et Marx*, Paris, Seuil, 1945.
- ❖ Karl Raimund POPPER, *Misère de l'historicisme*, trad.fr. Hervé Rousseau, révisée et augmentée par Renée Bouveresse, Paris, Presses Pocket, 1988.
- ❖ La Cité de Dieu, trad, Jacque Lecoffre, ed, libraire, tome III, paris, 1854.
- ❖ LAUNAY, Stephen, *La pensée politique de Raymond Aron*, Paris, P.U.F, 1995.
- ❖ LEMANA ONANA, Serge, LEMANA YOMO, Max-Félicien, ONANA, Paul Bienvenu, *Mon livre unique de philosophie. Terminales A, B, C, D, E, TI*, Douala, Les nouveaux classiques, 2018.
- ❖ Louis Segond, Romains 13 :1.
- ❖ MACHIAVEL, Nicolas, *Le prince*, trad.fr. Albert Stevens, Paris, l'édition vénitienne, 1921.
- ❖ Madeleine GRAWITZ, *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1981.
- ❖ MARX, Karl., *L'idéologie allemande*, Thèse sur Feuerbach, Paris, Edition sociale, 1970.
- ❖ MONO NDJANA Hubert, *Histoire de la philosophie africaine*, Paris, l'Harmattan, 2009.

- ❖ MORIN Edgard, *La Méthode, Tome II, La vie de la vie*, Paris, Seuil, 1980.
- ❖ NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà bien et mal*, trad. WOTLING P., Paris, Flammarion, 2000.
- ❖ NJOH-MOUELLE Ebenezer, KENMOGNE Emile. (dir), *Philosophes du Cameroun*, Yaoundé, PUY, 2006.
- ❖ OWONO ZAMBO, Nathanaël Noël, *Cameroun. Le défi de l'unité nationale : prolégomènes à une République exemplaire*, Paris, Harmattan, 2018.
- ❖ PASCAL, Blaise, *Pour connaître Descartes*, Paris, Bordas, 1986.
- ❖ PLATON, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, Garnier, 1966.
- ❖ Puis ONDOUA, *Existence et valeurs, L'irrationnel rationalité*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- ❖ Roger MONDOUE, préface de *Politique et humanisme. Réflexions sur le devenir de l'État à l'ère des technosciences* d'Oumarou Mazadou (dir), Yaoundé, Monange, 2021.
- ❖ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad, par les dominicains de la province de France , 1984-1996, p. 102.
- ❖ WEBER, Max, *le savant et le politique*, Paris, Babelio, 2002.

AUTRES ARTICLES

- ❖ Agnès RIVOLIER, « Entre théologie, philosophie et politique », Thèse de Doctorat en Science de l'éducation soutenue à l'Université de Jean Monnet Saint-Étienne, 2013.
- ❖ Alain CHARTRIER, « Propos de Politique », Livre XVII, 2^e édition, Paris, Rieder, 1934.
- ❖ Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary Max Weber, Carl*, p. 282.
- ❖ Andreas KALYVAS, *Democracy and the politics of the extraordinary Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*, Cambridge, Presse universitaire de Cambridge, 2008, p. 212
- ❖ Engelbert MVENG, « Paupérisation et développement », in *Terroirs*, n° 001, 1992, p. 119.
- ❖ Francis MESSNER, « Le droit conventionnel entre les Églises et les États en RFA », in *Praxis Juridique et Religion*, édition Cerdic, n°6,1, 1989.
- ❖ KOUAM Michel., « Humaniser la mondialisation par la musique et la danse : enjeux posés à partir de l'Afrique » in *Revue philosophique de Kinshasa*, Vol. XV, n. 27 – 28, 2003.

- ❖ Le point hors-série, n°19, Les textes fondamentaux de la pensée politique Machiavel, Locke, Rousseau, Tocqueville, Marx, Hannah Arendt..., Septembre-Octobre 2008.
- ❖ Lucien AYISSI, « Vérité et société », in Valentin NGA NDONGO, *La sociologie aujourd'hui : une perspective africaine*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 240.
- ❖ Marcien TOWA, « Conditions d'affirmation d'une pensée philosophique africaine moderne », in *Présence Africaine*, N° 117/ 118, Paris, 1981, p. 348.
- ❖ MONO NDJANA Hubert., « Les défis de la philosophie à l'aube du III^e millénaire » in *Kùlù, anaales de l'institut de philosophie st Joseph de Mukasa*, 2001.
- ❖ Paul RICOEUR, « Pouvoir et violence », *Politique et pensée*, Paris, Payot & Rivages, 2004, p. 210.
- ❖ Paul VALADIER, « Le politique et le totalitarisme », in *Projet*, 1980, p. 332.
- ❖ Stéphane DION, « Libéralisme et démocratie : plaidoyer pour une idéologie dominante », *Politique*, n° 9, 1986.
- ❖ TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique. Deuxième partie : « *influence de la démocratie sur les sentiments des américains* », chap. II, Edition numérique : Pierre Hidalgo, philosophie, Aout, 2018.
- ❖ Yves Charles ZARKA, « Editorial. L'ombre du Léviathan », *Cités*, vol. 18, n°2, 2004, p. 3.

MEMOIRES CONSULTES

RASHFORD Sylver « *La crise de la gouvernamentalité dans les États de l'Afrique noire francophone: une lecture de Corruption et Gouvernance de Lucien Ayissi* ». Mémoire présenté des arts, Lettres et Science Humaine en vue de l'obtention du grade de Master en Philosophie, option Ethique et Philosophie politique, Université de Yaoundé 1, juillet 2024.

Dictionnaires et encyclopédies

- ❖ LALANDE, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, Quadrige / P.U.F, 2002.
- ❖ LECOURT, Dominique, Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences, Paris, P.U.F, 1999.
- ❖ MOURRAL millet, *Petite encyclopédie philosophique*, Paris, Editions Universitaires, 1995.

- ❖ ROHMER b. (dir), *Petit Larousse en couleurs*, Paris, Larousse, 1986, deuxième édition.

WEBOGRAPHIE

- ❖ Biblia Clerus, moteur de recherche, ADIC, 1994 2005.
- ❖ <http://fr.wikipedia.org/wiki/Belgique>
- ❖ Jean-François MEDARD, « Autoritarisme et démocratie en Afrique noire » en ligne, [http :
www.politique-africaine.com](http://www.politique-africaine.com), consulté le 20 juin 2024 à 10H00
- ❖ Maxime GORKI cité par Amadou BAL BA « Hannah Arendt, anticolonialiste, antiimpérialiste » [en ligne] <http://blogs.Médiapart> consulté le 23-06-2024 à 00h11 minute.
- ❖ Microsoft® Encarta® 2009 [DVD]. Microsoft Corporation, 2008.

TABLE DE MATIÈRE

SOMMAIRE	i
DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	Erreur ! Signet non défini.
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	v
PREMIÈRE PARTIE : LA QUESTION DE LA GOUVERNANCE POLITIQUE DANS LES STRUCTURATIONS SOCIALES ANTIQUES ET MODERNES	8
CHAPITRE I : L'IDEAL SOCIAL PLATONICIEN	10
A. Les Problématiques Platoniciennes De La Politique	10
B. La Conception Aristotelicienne De La Politique	13
C. Autopsie de la conception classique du politique	16
CHAPITRE II :L'IDEAL MOYENÂGEUX DU POUVOIR POLITIQUE	19
A. FONDEMENT DE L'IDÉAL DU POUVOIR POLITIQUE	20
B. SAINT THOMAS D'AQUIN ET LE RENOUVEAU DE LA PENSÉE CHRÉTIENNE : RAISON ET FOI	22
C. L'AUTORITARISME POLITIQUE MÉDIÉVAL	30
CHAPITRE III : LE TOTALITARISME ET L'AUTOCRATIE POLITIQUE DE MARX ET HEGEL	34
A. LA LOGIQUE DU PROPHÉTISME ET DE L'AUTOCRATIE POLITIQUE DE MARX ET HEGEL	34
B. Les critiques autour de l'historicisme de Marx et Hegel	38
PARTIE II :LA REFONDATION AXIOLOGIQUE DU POUVOIR POLITIQUE CHEZ HANNAH ARENDT	46
CHAPITRE IV :LES APORIES DU POUVOIR POLITIQUE	48
A. LE DÉCLIN ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA POLITIQUE : LE POUVOIR POLITIQUE EN QUESTION	48

1. <i>Le mensonge en politique : réflexion sur les documents du Pentagone</i>	56
2. <i>La désobéissance civile</i>	58
B. De la mondialisation.....	60
CHAPITRE V :RENAISSANCE ET GERMES DU LIBÉRALISME POLITIQUE	65
A. LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA RENAISSANCE DU LIBÉRALISME POLITIQUE	65
B. LES GERMES DU LIBÉRALISME POLITIQUE	70
C. POUVOIR POLITIQUE ET ÉTHIQUE DE LA GOUVERNANCE CHEZ HANNAH ARENDT.....	75
CHAPITRE VI :L'ANTITOTALITARISME : LA SOLUTION ARENDTIENNE	79
A. LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE L'ANTITOTALITARISME.....	79
B- HANNAH ARENDT ET LE PROJET DU LIBÉRALISME POLITIQUE	86
C- LES IMPLICATIONS DE L'ANTITOTALITARISME ARENDTIENNE	90
TROISIÈME PARTIE :LES PROBLÈMES DE PERTINENCE ET LES ENJEUX DE LA CONCEPTION ARENDTIENNE DU POUVOIR POLITIQUE	94
CHAPITRE VII :LES PROBLÈMES DE PERTINENCE DE LA CONCEPTION ARENDTIENNE DU POUVOIR POLITIQUE	96
A. Pourquoi penser ainsi le politique ?.....	96
B. UNE TENSION OUI, MAIS PAS SANS CONSÉQUENCES.....	101
C. LA CONCEPTION ARENDTIENNE DU POLITIQUE : ENTRE EXTRAORDINAIRE ET ORDINAIRE	103
CHAPITRE VIII :LES MÉRITES DE LA PENSÉE DE HANNAH ARENDT	106
A. HANNAH ARENDT ET L'HUMANISATION DE LA POLITIQUE	107
B. ARENDT ET LE RENOUVELLEMENT DU SENS DE LA POLITIQUE	112
C. L'IDÉE D'UNE RESTAURATION DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE CHEZ ARENDT	117
CHAPITRE IX :LA PENSÉE D'HANNAH ARENDT ET L'AFRIQUE ACTUELLE	120
A. PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA POLITIQUE EN AFRIQUE ACTUELLE	120

B.REPENSER NOTRE EXPÉRIENCE DE LA VIE POLITIQUE À L'AUNE DE LA CONCEPTION ARENDTIENNE DU POLITIQUE.....	124
C. LA PERTINENCE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE D'ARENDT POUR REDORER LE BLASON DE LA DEMOCRATIE AFRICAINE.....	127
CONCLUSION GÉNÉRALE	131
BIBLIOGRAPHIE.....	136