

Auteur : Laurence Hansen-Løve
Discipline : Ordre général/Questions contemporaines
Texte : Hannah Arendt
Concours d'entrée aux Instituts d'Etudes Politiques

Hannah Arendt : neuf textes politiques

Biographie

Hannah Arendt (1906–1975).

Née (comme Kant) à Königsberg dans une famille de juifs éclairés, elle s'oriente très jeune vers la philosophie. Élève de Heidegger, puis de Karl Jaspers, elle fuit l'Allemagne nazie en raison de ses origines juives et s'installe aux Etats-Unis en 1941. Elle présente son travail comme relevant davantage de la «pensée politique» que de la philosophie au sens usuel de ce terme. Elle fut marquée par le caractère inédit du génocide juif et du totalitarisme, dont la *Nature du totalitarisme* (1954) montre que son horizon n'est autre que l'effacement total de la notion d'humanité, devant laisser la place à une masse sans affectivité, sans mémoire et sans conscience. Si le totalitarisme « a rompu la continuité de l'histoire occidentale » (*La Crise de la culture*, 1968), sa nature invite à ne plus considérer le rapport politique comme simplement une domination par les puissants, ce qu'a trop fait la tradition philosophique, de Platon à Marx. Il convient de repenser la politique comme fondée sur la liberté et la délibération, en restaurant notamment la différence entre le « privé » et le « public », entre la production économique et l'ordre politique de l'action, à dissocier de la simple gestion.

Texte 1

Idéologie et terreur

« *Idéologie et terreur* » est le titre du dernier chapitre des *Origines du totalitarisme*. Toute idéologie est totalitaire par nature, pour Hannah Arendt. Mais ce sont les deux grands totalitarismes du XX^e siècle qui ont exploité le plus systématiquement cette dimension d'emblée terrorisante de la logique :

« Une idéologie est très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée. Son objet est l'histoire, à quoi l'« idée est appliquée ; le résultat de cette application n'est pas un ensemble d'énoncés sur quelque chose qui est, mais le déploiement d'un processus perpétuellement changeant. L'idéologie traite l'enchaînement des événements comme s'il obéissait à la même « loi » que l'exposition de son « idée ». Si les idéologies prétendent connaître les mystères du procès historique tout entier, les secrets du passé, les dédales du présent, les incertitudes de l'avenir, c'est à cause de la logique inhérente à leurs idées respectives... Toutes les idéologies contiennent des éléments totalitaires, mais qui ne sont pleinement développés que par les mouvements totalitaires, et cela crée l'impression trompeuse que seuls le racisme et le communisme ont un caractère totalitaire. En vérité, c'est plutôt la nature réelle de toutes les idéologies qui s'est révélée seulement dans le rôle que l'idéologie joue dans l'appareil de domination totalitaire ».

« Idéologie et terreur » *Le Système totalitaire*, 1951, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Éd. du Seuil, coll. « Points Essais », 2001, pp.216-219

Texte 2

Le totalitarisme, un système inédit

Hannah Arendt montre ici en quoi le totalitarisme se distingue du despotisme. Le totalitarisme fait valoir une conception spéciale de la légitimité en se référant, non pas aux lois des hommes, soupçonnées d'inefficacité, si à celles d'une transcendance, mais à celles de l'Histoire (communisme) ou de la Nature (nazisme). La conséquence en est que les régimes totalitaires veulent modeler l'humanité dans sa totalité, et qu'ils prétendent exercer un pouvoir mondial :

« Telle est la prétention monstrueuse, et pourtant, apparemment sans réplique, du régime totalitaire que, loin d'être « sans lois », il remonte aux sources de l'autorité, d'où les lois positives ont reçu leur plus haute légitimité ; loin d'être arbitraire, il est plus qu'aucun autre avant lui, soumis à ces forces surhumaines ; loin d'exercer le pouvoir au profit d'un seul homme, il est tout à fait prêt à sacrifier les intérêts vitaux immédiats de quiconque à l'accomplissement de ce qu'il prétend être la loi de l'Histoire ou celle de la Nature. Son défi aux lois positives est, assure-t-il, une forme plus élevée de légitimité qui, s'inspirant des sources elles-mêmes, peut se défaire d'une légalité mesquine. La légitimité totalitaire se vante d'avoir trouvé un moyen d'instaurer le règne de la justice sur la terre – à quoi la légalité du droit positif, de son propre aveu, ne pourrait jamais parvenir. L'écart entre légalité et justice ne pourrait jamais être comblé : en effet les normes du bien et du mal, en quoi le droit positif traduit sa propre source d'autorité – la « loi nouvelle » qui gouverne tout l'univers, ou bien la loi divine que révèle l'histoire humaine, ou encore les coutumes et les traditions qui expriment la loi commune aux sentiments de tous les hommes – sont nécessairement générales ; elles doivent pouvoir s'appliquer à un nombre incalculable et imprévisible de cas, de sorte que chaque cas concret et individuel, avec son concours de circonstances unique, leur échappe d'une manière ou d'une autre. »

Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, 1951, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Éd. du Seuil, coll. « Points Essais », 2001, pp.205-206

Texte 3

La liberté

Contrairement à ce qu'admet aujourd'hui le sens commun, la liberté ne relève pas d'abord de la sphère privée. Seul un espace public, relevant donc de la politique, établit la liberté comme un « fait démontrable » et non comme une hypothèse sujette à caution :

« Manifestement, la liberté ne caractérise pas toute forme de rapports humains et toute espèce de communauté. Là où des hommes vivent ensemble mais ne forment pas un corps politique – par exemple, dans les sociétés tribales ou dans l'intimité du foyer – les facteurs réglant leurs actions et leur conduite ne sont pas la liberté, mais les nécessités de la vie et le souci de sa conservation. En outre, partout où le monde fait par l'homme ne devient pas

scène pour l'action et la parole – par exemple dans les communautés gouvernées de manière despotique qui exilent leurs sujets dans l'étroitesse du foyer et empêchent ainsi la naissance d'une vie publique – la liberté n'a pas de réalité mondaine. Sans une vie publique politiquement garantie, il manque à la liberté l'espace mondain où faire son apparition. Certes, elle peut encore habiter le cœur des hommes comme désir, volonté, souhait ou aspiration ; mais le cœur humain, nous le savons tous, est un lieu très obscur, et tout ce qui se passe dans son obscurité ne peut être désigné comme un fait démontrable. La liberté comme fait démontrable et la politique coïncident et sont relatives l'une à l'autre comme deux côtés d'une même chose. »

« Qu'est-ce que la liberté ? », 1958, p.193, in *La crise de la culture*, Traduction de Patrick Levy, 1972

Texte 4

De l'individualisme au totalitarisme

Pour Hannah Arendt, la disparition ou l'affaiblissement de la « philia » propre à la modernité est le signe de l'effacement du « monde commun » :

« Nous avons coutume aujourd'hui de ne voir dans l'amitié qu'un phénomène de l'intimité, où les amis s'ouvrent leur âme sans tenir compte du monde et de ses exigences. Rousseau [...] est le meilleur représentant de cette conception conforme à l'aliénation de l'individu moderne qui ne peut se révéler vraiment qu'à l'écart de toute vie publique, dans l'intimité et le face à face¹. Ainsi nous est-il difficile de comprendre l'importance politique de l'amitié. Lorsque, par exemple, nous lisons chez Aristote que la *philia*, l'amitié entre citoyens, est l'une des conditions fondamentales du bien-être commun, nous avons tendance à croire qu'il parle seulement de l'absence de factions et de guerre civile au sein de la cité. Mais pour les grecs, l'essence de l'amitié consistait dans le discours. Ils soutenaient que seul un « parler-ensemble » constant unissait les citoyens en une *polis*. Avec le dialogue se manifeste l'importance de l'amitié, et de son humanité propre. Le dialogue (à la différence des conversations intimes où les âmes individuelles parlent d'elles-mêmes), si imprégné qu'il puisse être du plaisir pris à la présence de l'ami, se soucie du monde commun, qui reste « inhumain » en un sens très littéral, tant que les hommes n'en débattent pas constamment. Car le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue. Quelque intensément que les choses du monde nous affectent, quelque profondément qu'elles puissent nous émouvoir et nous stimuler, elles ne deviennent humaines pour nous qu'au moment où nous pouvons en débattre avec nos semblables. Tout ce qui ne peut devenir objet de dialogue peut bien être sublime, horrible ou mystérieux, voire trouver voix humaine à travers laquelle résonner dans le monde, mais ce n'est pas vraiment humain. Nous humanisons ce qui se passe dans le monde et en nous en en parlant, et, dans ce parler, nous apprenons à être humains. »

Vies politiques, 1955, Coll. « Tel », Gallimard, 1974

¹ Rousseau a préféré fuir la cité des hommes et rechercher l'authenticité dans la vie privée, comme il l'a expliqué dans les *Confessions*.

Texte 5

La ruine de l'autorité et ses conséquences

Hannah Arendt suggère que la ruine de l'autorité dans la société moderne, c'est-à-dire la société coupée de ses racines religieuses, rend problématique, de nos jours, la question des fondements de l'éthique. C'est une des clefs de la crise de la culture que nous vivons actuellement.

« Puisque l'autorité requiert toujours l'obéissance, on la prend souvent pour une forme de pouvoir ou de violence. Pourtant l'autorité exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition; là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué. L'autorité, d'autre part, est incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation. Là où on a recours à des arguments, l'autorité est laissée de côté. Face à l'ordre égalitaire de la persuasion, se tient l'ordre autoritaire, qui est toujours hiérarchique. S'il faut vraiment définir l'autorité, alors ce doit être en l'opposant à la fois à la contrainte par force et à la persuasion par arguments. (La relation autoritaire entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune, ni sur le pouvoir de celui qui commande; ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance leur place fixée.) Ce point est historiquement important; un aspect de notre concept de l'autorité est d'origine platonicienne, et quand Platon commença d'envisager d'introduire l'autorité dans le maniement des affaires publiques de la polis, il savait qu'il cherchait une solution de rechange aussi bien à la méthode grecque ordinaire en matière de politique intérieure, qui était la persuasion, qu'à la manière courante de régler les affaires étrangères, qui était la force et la violence. »

Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », La Crise de la culture, 1958, trad. P. Lévy, Gallimard, coll. « Folio essais », 1989, pp.123-124

Texte 6

Irréalité des « droits de l'homme »

A contre courant, une fois de plus, Hannah Arendt conteste ici la notion de « droits de l'homme » – en tant qu'ils seraient indépendants des droits du citoyen. Elle insiste ici sur le fait que les non-citoyens, les apatrides, sont toujours également, quoiqu'en disent les Traités internationaux, des « sans-droits » :

« Les Droits de l'Homme, en principe inaliénables, se sont révélés impossibles à faire respecter, même dans les pays dont la constitution se fondait sur eux, chaque fois qu'y sont apparus des gens qui n'étaient plus citoyens d'un Etat souverain. A ce phénomène déjà assez inquiétant en lui-même, il faut ajouter la confusion qu'ont récemment créée les efforts répétés pour échafauder une nouvelle charte des Droits de l'Homme, et dont il ressort que personne ne semble capable de définir avec certitude ce que ces droits de l'Homme en général, par opposition aux droits du citoyen, sont exactement. Bien que tous semblent penser unanimement que la croix que portent ces gens est précisément la perte des Droits de

l'Homme, nul ne paraît savoir quels droits ils ont perdus lorsqu'ils ont perdu leurs droits humains. »

Traduction Martine Leiris, Tome II, *L'impérialisme*, 1951, p.276 et sq. Ed. Fayard, Coll. « Points », 1982

Texte 7

L'éducation ou la question des fins

Dans le domaine de l'éducation, pas plus qu'en politique, on ne saurait considérer que « la fin justifie les moyens ». Hannah Arendt explique ici pourquoi :

« La persistance et le succès de la métamorphose de l'action en un mode de la fabrication, tout le vocabulaire de la théorie et de la réflexion politiques en témoigne : il en devient presque impossible de traiter ces questions sans employer la catégorie de la fin et des moyens, sans penser en termes d'instrumentalité. On peut trouver plus persuasive encore l'unanimité avec laquelle certains proverbes dans toutes les langues modernes nous assurent que « qui veut la fin veut la moyens » et que « l'on ne fait pas d'omelette sans casser les œufs ». Notre génération, est peut-être la première à si bien voir les conséquences meurtrières d'une ligne de pensée qui force à admettre que tous les moyens, pourvu qu'ils soient efficaces, sont bons et justifiés à poursuivre ce qu'on aura défini comme fin. Cependant, pour fuir ces sentiers battus de la pensée, il ne suffit pas d'ajouter des distinctions en disant par exemple que tous les moyens ne sont pas permis ou qu'en certaines circonstances les moyens peuvent être plus importants que les fins ; ou bien ces distinctions admettent sans examen un système moral qui, les exhortations le prouvent, ne va pas sans dire, ou bien elles succombent au langage et aux analogies qu'elles emploient. Car parler de fins qui ne justifient pas tous les moyens, c'est parler en paradoxes, la définition d'une fin étant précisément la justification des moyens ; et les paradoxes soulignent des énigmes, ils ne les résolvent pas et ne sont donc jamais convaincants. Tant que nous croirons avoir affaire à des fins et à des moyens dans le domaine politique, nous ne pourrons empêcher personne d'utiliser n'importe quels moyens pour poursuivre des fins reconnues ».

Condition de l'homme moderne, Traduction française de G. Fradier, Paris, Éd. Calmann-Lévy, 1960, p.257 sqq.

Texte 8

L'homme conditionné

La différence décisive entre les outils et les machines trouve peut-être sa meilleure illustration dans la discussion apparemment sans fin sur le point de savoir si l'homme doit « s'adapter » à la machine ou la machine s'adapter à la nature de l'homme.

« Nous avons donné au premier chapitre la principale raison expliquant pourquoi pareille discussion ne peut être que stérile : si la condition humaine consiste en ce que l'homme est un être conditionné pour qui toute chose, donnée ou fabriquée, devient immédiatement condition de son existence ultérieure, l'homme s'est « adapté » à un milieu de machines dès le

moment où il les a inventées. Elles sont certainement devenues une condition de notre existence aussi inaliénable que les outils aux époques précédentes. L'intérêt de la discussion à notre point de vue tient donc plutôt au fait que cette question d'adaptation puisse même se poser. On ne s'était jamais demandé si l'homme était adapté ou avait besoin de s'adapter aux outils dont il se servait : autant vouloir l'adapter à ses mains. Le cas des machines est tout différent. Tandis que les outils d'artisanat à toutes les phases du processus de l'œuvre restent les serviteurs de la main, les machines exigent que le travailleur les serve et qu'il adapte le rythme naturel de son corps à leur mouvement mécanique. Cela ne veut pas dire que les hommes en tant que tels s'adaptent ou s'asservissent à leurs machines ; mais cela signifie bien que pendant toute la durée du travail à la machine, le processus mécanique remplace le rythme du corps humain. L'outil le plus raffiné reste au service de la main qu'il ne peut ni guider ni remplacer. La machine la plus primitive guide le travail corporel et éventuellement le remplace tout à fait. »

H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, traduction de G. Fradier. Éd. Calmann-Lévy, 1961, p.165

Texte 9

L'autorité et la question des fondations

Hannah Arendt explique ici pourquoi l'autorité renvoie à l'acte de fonder. Or « fonder » ne peut être que l'œuvre d'un seul :

« La coïncidence même de l'autorité, de la tradition et de la religion, toutes trois nées simultanément de l'acte de fondation, forma l'épine dorsale de l'histoire romaine de son début à sa fin. Parce que l'autorité signifiait l'augmentation des fondations, Caton pouvait dire que la constitution *rei publicae*¹ n'était pas l'« œuvre d'un homme seul ou d'une seule époque ». Par la vertu de l'*authoritas*², permanence et changements étaient liés, ce qui signifiait qu'à tort ou à raison, tout au long de l'histoire romaine, le changement ne pouvait vouloir dire que l'augmentation ou l'extension de l'ancien. Pour les Romains, au moins, la conquête de l'Italie et l'édification de l'Empire étaient légitimes dans la mesure où les territoires conquis augmentaient la fondation de la Cité et restaient liés à celle-ci.

Ce dernier point, à savoir que fondation, extension, conservation sont intimement liées entre elles, est peut-être la notion isolée la plus importante adoptée par les révolutionnaires. Ils l'adoptèrent non à la suite d'une réflexion consciente mais parce qu'ils étaient nourris de classiques et qu'ils avaient fait leurs classes dans l'Antiquité romaine. C'est de la même école que provenait l'idée de Harrington³ d'un *Commonwealth for increase* (de « république pour l'accroissement »), étant donné que c'est exactement ce qu'avait été la romaine, de même que

¹ La république.

² L'autorité.

³ James Harrington (1611-1677), auteur d'*Oceana*, 1656, où il tente de définir l'idéal d'un gouvernement.

plusieurs siècles auparavant Machiavel répétait déjà presque mot pour mot ce qu'avait déclaré Cicéron, que nous avons cité dessus, même s'il ne se donnait pas la peine de donner le nom de l'orateur romain « Nul homme ne s'élève par ses actes autant que ceux qui ont réformé républiques et royaumes par des lois et des institutions nouvelles... Après ceux qui sont des dieux, à de tels hommes vont les premiers éloges. »

Essai sur la révolution, 1963, Gallimard, Traduction Michel Chrestien 1967, p.297

Voir également la fiche de cours : *Hannah Arendt et le totalitarisme*

Pour des informations sur les épreuves des concours d'entrée à Sciences Po, les formations dispensées par les instituts, les débouchés, etc., consultez le blog www.lewebpedagogique.com/prepa-sciences-po !

Egalement disponible en téléchargement gratuit ou payant :

Annales

Annales Lille Toulouse
Annales Paris
Annales Rennes Bordeaux

Sujets corrigés

Commentaire d'un extrait de *Lettre à Elizabeth* de Descartes
Commentaire d'un extrait du *Traité du gouvernement civil* de Locke
Plan détaillé de dissertation « L'égalité républicaine face au défi de la discrimination positive »
Dissertation « Histoire et progrès »

Annales corrigées

Dissertation « En quoi consiste ma dignité », IEP Paris, 2001
Dissertation « Une majorité exprime-t-elle une force ou un droit ? », IEP Paris, 1997
Plan détaillé de dissertation « La laïcité », IEP Lille, 2007 ; et textes clés
Dissertation « Qu'est-ce qu'un esprit juste », IEP Paris, 2009

Méthodologie

Méthodologie de la dissertation pour l'épreuve d'ordre général
Méthodologie de l'explication de texte pour l'épreuve d'ordre général
Aborder l'épreuve d'ordre général
Les spécificités de chaque concours

Fiches

Rousseau et la volonté générale
Arendt et le totalitarisme
Claude Lefort et le temps présent
Marcel Gauchet : le désenchantement du monde et la condition politique
Tocqueville et la nature de la démocratie, d'après Pierre Manent ; et extraits choisis
Tocqueville et la démocratie
Kant : vers la paix perpétuelle
Max Weber, penseur de la modernité
Spinoza et la laïcité

Textes

Aristote : neuf textes sur la politique, la citoyenneté et la justice
Platon : six textes politiques
Montesquieu : sept textes et une citation commentée par Jacques Julliard
Quarante textes sur l'Etat
Rousseau, onze textes politiques
Machiavel, citation commentée et commentaire
Arendt, neuf textes
Constant, trois textes extraits de « La liberté des Anciens comparée à celle des Modernes »
Tocqueville, sept textes
Kant, douze textes sur la morale et la politique
Bachelard, extrait de *La formation de l'esprit scientifique*, IEP Paris, 2009
Péguy, extrait *De la raison*, IEP Paris, 2008
Rousseau, extrait de *La lettre à d'Alembert*, IEP Paris, 2001
Carl Schmitt, IEP Paris Bac + 1, 2003
Bacon, extrait, IEP Paris, 1998
Baudelaire, extrait de *Le peintre de la vie moderne*, IEP Paris, 1993
Chateaubriand, extrait des *Mémoires d'Outre-tombe*, IEP Paris, 2001
Jacob, extrait de *Le jeu des possibles*, IEP Paris, 1999
Aron, extrait de *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, IEP Paris, 2005
D'Alembert, extrait de *Discours préliminaire à l'Encyclopédie*, IEP Paris, 2006
Lefort, extrait des *Essais sur le politique*, IEP Paris, 2007
Strauss, extrait de *La renaissance du rationalisme politique classique*, IEP Paris, 2002
Michelet, extrait, IEP Paris, 1997
Saint-John Perse, extrait, IEP Paris, 2000
Lévi-Strauss, extrait de *Le Totémisme aujourd'hui*, IEP Paris, 2005
Proust, extrait de *Le Temps retrouvé*, IEP Paris, 1995
Renan, extrait de *Qu'est-ce qu'une nation ?*, IEP Paris, 1992
Ricœur, extrait de *Le juste*, IEP Paris Bac + 1, 2007

Cours

L'Etat
Qu'est-ce qui définit le citoyen ?

Merci de ne pas distribuer ce fichier autour de vous. En revanche n'hésitez pas à en parler à vos amis ;-) !



© LeWebPédagogique, 2009.

www.lewebpedagogique.com