

Les Études classiques 84 (2016), p. 117-143.

DE L'ANTIQUITÉ AU TOTALITARISME : LE PLATON POLITIQUE D'HANNAH ARENDT

Résumé. — Cet article pose que la lecture de Platon a influencé le développement de la philosophie politique d'Hannah Arendt (1906-1975). Il esquisse le profil du « Platon politique » arendtien et met en lumière les inspirations que l'œuvre platonicienne a insufflées au projet philosophique d'H. Arendt, en portant une attention particulière au thème du totalitarisme. Il démontre que la lecture d'H. Arendt a été fortement influencée par les interprétations idéologiques de Platon des années 1930 et 1940, et par les travaux et la méthode d'interprétation développée par Martin Heidegger.

Abstract. — This article argues that the reading of Plato has had an influence on the development of Hannah Arendt's (1906-1975) political philosophy. It sketches H. Arendt's profile of the "political Plato" and shows how Plato's philosophy inspired H. Arendt's philosophical project. It pays a special attention to the subject of totalitarianism. It shows that H. Arendt's reading was greatly influenced by the ideological interpretations of Plato of the 1930's and 1940's, and by the work and the method of interpretation developed by Martin Heidegger.

La biographie et l'œuvre d'Hannah Arendt¹, penseur politique d'origine juive allemande, émigrée aux États-Unis, ont été profondément marquées du sceau du nazisme. Après une thèse de doctorat consacrée au concept

1. La biographie et l'œuvre d'Hannah Arendt ont été l'objet d'une abondante littérature secondaire depuis le début des années 1980. Parmi les biographies, la meilleure est parue pour la première fois en 1982 : E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven - Londres, 2^e édition, 2004, traduite en français par J. ROMAN et E. TASSIN sous le titre *Hannah Arendt* (Paris, 2011). Publiée tôt après le décès d'H. Arendt, elle présente certaines lacunes documentaires, que l'on pourra combler en se référant à la correspondance entre Hannah ARENDT et Martin HEIDEGGER (1925-1975) et à la correspondance entre Hannah ARENDT et Karl JASPERS (1926-1969). Parmi les autres biographies, citons S. SWIFT, *Hannah Arendt*, Londres - New York, 2009 ; J. KRISTEVA, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, Toronto, 2001 ; M. LEBOVICI, *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, Paris, 2000 ; S. COURTINE-DENAMY, *Hannah Arendt*, Paris, 1998. Au nombre des ouvrages introductifs à la pensée d'Hannah Arendt, voir les études pionnières de M. CANOVAN (1994) ; S. BENHABIB (1996). Plusieurs ouvrages couvrant de nombreux aspects de l'œuvre arendtienne sont parus récemment. Voir notamment M. H. MCCARTHY (2012) ; S. BUCKLER (2011) ; A. YEATMAN, P. HANSEN *et alii* (dir.), *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, New York, 2011 ; R. BERKOWITZ, J. KATZ, T. KEENAN (éd.), *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, New York, 2010.

d'amour chez Augustin (1929), le climat politique du temps, marqué par la montée de l'antisémitisme et l'arrivée au pouvoir d'Hitler, conduit H. Arendt à délaisser la théologie et la philosophie pour le sionisme et le journalisme engagé. L'ouvrage qui a lancé sa carrière, *The Origins of Totalitarianism* (1951), est un produit de ces années. H. Arendt, qui se penche principalement sur le cas nazi, analyse certains fondements idéologiques et historiques des régimes totalitaires et leur structure institutionnelle. Ses recherches subséquentes, dédiées au totalitarisme stalinien, la plongent dans les écrits de Karl Marx. Cette période confirme son retour à la philosophie, et sa vocation de théoricien politique. Convaincue que le mépris du politique et de la liberté qu'elle reconnaît chez Marx ont des racines qui nous reconduisent aux origines de la tradition de pensée occidentale, H. Arendt abandonne l'étude du stalinisme au profit d'un examen critique des penseurs canoniques de Platon à Marx. Cette entreprise de déconstruction constitue le versant négatif d'une démarche de revalorisation du politique qui entend répliquer à notre tradition de pensée corruptrice et à la négation la plus parfaite du politique qu'incarne le totalitarisme. Le versant positif consiste à édifier une philosophie politique orientée vers l'action individuelle et collective, fondée sur un idéal s'inspirant à la fois de la démocratie grecque et de l'action des héros homériques. Ce projet prend forme dans *The Human Condition* (1958), que l'on a qualifié d'ouvrage « grec ». H. Arendt poursuit sa réflexion sur l'action dans *On Revolution* (1963), cherchant des appuis positifs dans les écrits des Pères Fondateurs et les exemples historiques des révolutions.

La pensée de Platon, qu'elle affectionne depuis le séminaire sur le *Sophiste* de Martin Heidegger en 1925², fait des apparitions régulières dans ses écrits depuis les premières ébauches préparatoires à *The Human Condition*³ jusqu'à son tout dernier livre, *The Life of the Mind* (1975). Elle s'infiltré dans les écrits où H. Arendt approfondit son étude de la tradition, tels « Tradition and the Modern Age » et « The Concept of History », et dans des textes théoriques consacrés aux principes du politique, comme « What is Authority? », « What is Freedom ? » et « Truth and Politics », publiés dans *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (1961). En 1961, elle assiste au procès d'Adolf Eichmann – officier nazi chargé de l'organisation du transport des Juifs vers les camps –, dont elle propose un récit critique dans *Eichmann in Jerusalem* (1963). Ce livre, très controversé lors de sa parution, ouvre une nouvelle phase de l'œuvre arendtienne. La question de la culpabilité est à l'origine des recherches sur

2. Publié en 2001 : M. HEIDEGGER (1925).

3. Plusieurs de ces ébauches sont réunies par J. KOHN (éd.), *The Promise of Politics*, New York (2005).

les facultés de penser et de juger, auxquelles elle allait consacrer ses derniers écrits théoriques. Platon réapparaît en force dans des textes de cette période⁴, tels « Some Questions of Moral Philosophy » (1965-1966) et « Thinking and Moral Considerations » (1971), dont H. Arendt a repris certains développements et conclusions dans son dernier ouvrage dans *The Life of the Mind*.

L'œuvre d'H. Arendt s'est nourrie de dialogues avec des penseurs de la tradition et certains de ses contemporains. Ces rapports ont été tantôt positifs, dans les cas de Montesquieu, Kant ou Tocqueville, tantôt négatifs, comme pour Hobbes et Hegel, voire ambivalents, quant à Marx et Heidegger chez les modernes, et Platon et Aristote chez les anciens⁵. L'approche arendtienne de ces textes ne saurait se confondre avec celle du philologue, de l'exégète ou de l'historien. Les philosophies inspirantes sont réduites à quelques grands concepts et les textes sont lus de manière sélective⁶. Les extraits cités sont sélectionnés en fonction de leur capacité à appuyer une thèse qu'H. Arendt souhaite mettre de l'avant, et leur contenu est sujet à reformulation, inversion, voire déformation, lorsque la démonstration l'exige : l'œuvre de Platon ne fait pas exception⁷. Cette approche est héritière en droite ligne des interprétations de la philosophie grecque proposées par Martin Heidegger à compter des années 1920, lesquelles, bien que proprement philologiques, entendent contribuer à la compréhension du présent⁸. H. Arendt découvre dans le passé des matériaux pour façonner des idéaux-types destinés à stimuler la réflexion de ses

4. Il ne sera pas possible, dans cet article, d'aborder cet aspect du Platon arendtien. Voir M.-J. LAVALLÉE, *Pensée, politique, totalitarisme. Lire Platon avec Hannah Arendt* [thèse de Ph.D], Montréal, Université de Montréal, 2015, chapitre 9 et notre article à paraître « Le "deux-en-un" : les origines platoniciennes de la banalité du mal ».

5. Voir, notamment les quelques travaux suivants (une bibliographie plus systématique apparaît dans M.-J. LAVALLÉE, *op. cit.* [n. 4], « Préface ») : Simona FORTI, « The Guilt of Tradition. Arendt's Critique of Hegel and Marx », traduit par R. HAUSHEER, dans G. WILLIAMS (éd.), *Hannah Arendt* (Critical Assessments of Leading Political Philosophers), Londres, 2006, vol. 4, p. 100-103 ; 107-108 [tiré de l'ouvrage *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milan, 1994] ; T. WEISMAN, *Hannah Arendt and Karl Marx: On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*, Lanham, 2013 ; M. H. MCCARTHY (2012) [sur Aristote] ; D. R. VILLA (2008) ; R. BEINER, J. NEDELSKY (éd.), *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Lanham, 2001 ; M. LLOYD, « In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism », *Review of Politics* 57, 1 (1995), p. 31-58.

6. M.H. MCCARTHY (2012), p. 118.

7. J. KOHN (2005), p. 114 ; J. P. EUBEN (2005), p. 151 ; P. DEMONT (2001), p. 25 ; 30-31 ; 33.

8. Voir la description de l'analyse des dialogues par Heidegger : H. ARENDT (1971), p. 295. Voir aussi H. ARENDT (1954-1963), « Préface », p. 15 et J. P. EUBEN (2005), p. 162. Pour Heidegger, voir M. HEIDEGGER (1925), p. 19 et IDEM (1927), p. 48-49.

contemporains⁹. D'un point de vue théorique, le concept de lecture, issu des théories littéraires de la réception, décrit bien cette relation aux œuvres canoniques. Ce concept pose un lien actif et créatif entre le lecteur et le texte lu¹⁰ : celui-ci s'insère dans l'horizon d'attente du lecteur, qui « actualise » le texte¹¹. Or employer le qualificatif de lecture pour caractériser le rapport d'H. Arendt au corpus platonicien n'implique pas pour autant d'ignorer les écarts fréquents et criants entre cette lecture et les textes originaux, ni de passer sous silence sa prétention à nous révéler leur « vrai sens », à la suite de Heidegger.

Au contraire des autres grands noms de la tradition qui ponctuent les écrits arendtiens, la lecture de Platon a peu attiré l'attention dans la littérature critique¹², en dépit de sa récurrence. Ce silence n'est assurément pas étranger à la discrétion de Platon dans les textes publiés d'H. Arendt. Les développements qui le concernent occupent au mieux quelques pages, sinon quelques paragraphes, dans lesquels elle ressasse souvent les mêmes idées. Cette redondance n'est pas à porter au compte de l'insignifiance, elle laisse présager que les rôles attribués à Platon sont soigneusement circonscrits. Les documents non publiés du vivant d'H. Arendt nous renvoient un tout autre portrait. Platon est bien présent dans des conférences, essais et ébauches parus posthumes, et davantage encore dans des notes de travail réunies dans le *Journal de pensée (Denktagebuch)*¹³, en particulier entre les années 1950 et 1955, période cruciale où H. Arendt échafaude la pensée politique développée dans *The Human Condition*¹⁴ (désormais : *HC*).

9. K. M. McCLURE (1997), p. 54 ; B. CASSIN (1996), p. 22-23 ; S. BENHABIB (1990), p. 339-340 ; S. BUCKLER (2011), p. 46 ; M. G. DIETZ (2005), p. 92-93.

10. H. R. JAUSS (1972-1975), p. 48-49. Voir aussi C. MARTINDALE (2006), p. 3-4 ; W. W. BATSTONE, « The Point of Reception Theory », dans C. MARTINDALE, R. F. THOMAS (éd.) (2006), p. 14 ; 18-19.

11. H. R. JAUSS (1972-1975), p. 53. J. G. A. Pocock, en définissant le texte comme un « artefact littéraire possédant une certaine autorité », veut limiter les abus interprétatifs auxquels les théories de la réception exposent le texte, dès lors qu'elles acceptent que sa signification change au fil des lecteurs et des lectures (J. G. A. POCKOCK [1998], p. 38-39). H. R. Jauss, qui critique l'approche philologique (H. R. JAUSS, [1972-1975], p. 48 ; 53), conteste cette conception (p. 51-52).

12. Elle a fait l'objet de traitements sommaires et partiels : voir D. R. VILLA (2008) ; J. TAMINIAUX (1992) ; C. VALLÉE, *Hannah Arendt, Socrate, et la question du totalitarisme*, Paris, 1999 ; M. ABENSOUR, « Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of the Cave Allegory », *Social Research*, 74, 4 (2007), p. 955-981 [traduit par M. BREAUGH] ; M. ABENSOUR (2006), en particulier p. 65-114 (sur l'Allégorie de la caverne) ; J. SALLIS (2004), *Platonic Legacies*, Albany. Sur le rôle de la tradition chez H. Arendt, voir récemment M. H. MCCARTHY (2012) ; H. MEWES, *Hannah Arendt's Political Humanism*, Frankfurt am Main, 2009.

13. H. ARENDT (1950-1975).

14. H. ARENDT (1958).

Plusieurs parallèles probants peuvent être établis entre des motifs et concepts introduits dans le livre, qui concernent notamment Platon, et des notes au contenu très similaire, voire, plus détaillé, du *Journal de pensée*. Ces documents permettent, dans plusieurs cas, de reconstituer le raisonnement sous-jacent aux commentaires épars de l'œuvre publiée, et d'identifier des passages de dialogues auxquels H. Arendt se réfère sans les mentionner explicitement. Ils attestent qu'en dépit des apparences, Platon a été important dans l'atelier de pensée arendtien¹⁵.

Dans cet article, nous envisagerons le Platon « politique » d'H. Arendt, lequel apparaît comme un penseur dogmatique, tyrannique, voire totalitaire, un ennemi farouche de la liberté et de la politique tout court. Ce Platon stéréotypé, presque caricatural, voit toute sa pensée scandée par la théorie des Idées¹⁶. Si H. Arendt décrit la pensée platonicienne comme déterminée, fermée, il est difficile d'échapper à l'impression que sa propre lecture doit s'envisager ainsi¹⁷. Reconnaître un tel Platon dans les dialogues requiert un effort d'imagination, qui a assurément alimenté la lecture d'H. Arendt¹⁸, mais une telle altérité dénote aussi des intentions théoriques et une série d'a priori. Le Platon politique arendtien campe deux rôles principaux, celui de fondateur d'une tradition de pensée caractérisée par le mépris du politique et celui de contre-exemple pour penser. Les interprétations de la pensée de

15. Il est légitime de douter que l'on puisse attribuer à un penseur une influence notable alors qu'il n'apparaît que furtivement dans ses écrits, mais c'est aussi le cas chez Martin Heidegger. Ce n'est que la publication progressive de ses cours – certains de son vivant, d'autres non –, auxquels il réservait ses discussions de la pensée platonicienne, qui a permis de prendre la mesure de la dette contractée à l'égard de Platon pour le développement de ses idées philosophiques, principalement entre les années 1920 et 1940. Le texte « Platons Lehre von der Wahrheit » (en français : « La doctrine de Platon sur la vérité », cf. M. HEIDEGGER [1942]) a été publié en 1942. Il s'inspire de cours des années 1930, mais il présente des revirements théoriques majeurs quant à ceux-ci, bouleversant l'image du « Platon heideggérien ». Ces cours sont parus sous le titre *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (M. HEIDEGGER [1931-1932], *The Essence of Truth. On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, traduit par T. SADLER, Londres - New York, 2002). Platon apparaît épisodiquement dans les cours sur Nietzsche, présentés entre 1936 et 1946 (M. HEIDEGGER [1961a] et ID. [1961b]). Le Platon heideggérien a été bien étudié : voir entre autres M. A. RALKOWSKI, *Heidegger's Platonism*, New York, 2009 ; C. PARTENIE, T. ROCKMORE (éd.), *Heidegger and Plato. Toward Dialogue*, Evanston (Illinois), 2005 ; D. A. HYLAND, *Questioning Platonism. Continental Interpretations of Plato*, Albany, 2004 ; F. J. GONZALES, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, University Park, 2009.

16. Voir H. ARENDT, « What is Authority ? », dans H. ARENDT (1954-1963), p. 110 ; 113. Dorénavant désigné par l'abréviation *Authority* dans le corps du texte.

17. Voir J. SALLIS (2004), p. 28-30.

18. J. KOHN (1990), p. 106.

Platon proposées par Heidegger¹⁹, dans sa méthode et certains aspects de son contenu, constituent le premier a priori de la lecture d'H. Arendt²⁰. Sa critique de Platon s'est parfois adressée, en oblique, à son ancien mentor²¹. Il faut savoir que le fameux discours prononcé par Heidegger lors de son accession au rectorat de l'Université de Freiburg, en 1933, posait un vernis platonicien sur certains motifs nazis²². Le second « préjugé » de cette lecture provient des appropriations idéologiques de l'œuvre platonicienne en Allemagne à compter des années 1930 et sous le régime nazi²³. Platon se verra forger la réputation peu enviable d'ancêtre spirituel du totalitarisme, laquelle suscite, durant l'après-guerre, d'âpres débats²⁴ qui feront rage pendant plus de deux décennies²⁵. Ce contexte intellectuel étant trop vaste

19. M. HEIDEGGER (1925). Pour une analyse de ce cours et de certains motifs repris par H. Arendt, voir J. TAMINIAUX (1992).

20. Leur correspondance suggère que l'intérêt particulier d'H. Arendt pour Platon à partir de 1950 (Lettre 105, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 4 octobre 1950, dans H. ARENDT, K. JASPERS [1926-1969], p. 234) pourrait être lié à sa réconciliation avec M. Heidegger, survenue la même année, après la rupture suscitée par l'épisode nazi de celui-ci, en 1933. La correspondance s'interrompt après une lettre de l'hiver 1932-1933, pour reprendre en février 1950. En décembre 1950, M. Heidegger fait allusion au retour d'H. Arendt aux Grecs (Lettre 71, Martin Heidegger à Hannah Arendt, 18 décembre 1950, dans H. ARENDT, M. HEIDEGGER [1925-1975], p. 99), ce qui suggère qu'il était informé de ses recherches. En 1951, il ajourne un échange sur Platon sollicité par H. Arendt (Lettre 73, Martin Heidegger à Hannah Arendt, 1^{er} avril 1951, dans H. ARENDT, M. HEIDEGGER [1925-1975], p. 102).

21. Voir notamment l'hommage à M. Heidegger : H. ARENDT (1971), p. 301-303. L'attitude d'H. Arendt à l'égard de M. Heidegger a revêtu toutes les nuances entre la fascination et le rejet, l'émulation et la réplique. Le livre *The Human Condition*, en particulier, s'inspire de notions heideggériennes revues et corrigées, voir inversées : voir en priorité les travaux de D. R. VILLA (2008) et J. TAMINIAUX (1992). H. Arendt a avoué à M. Heidegger, dans une lettre, que le livre lui doit presque tout, et s'inspire directement des « premiers jours à Fribourg » (Lettre 89, Hannah Arendt à Martin Heidegger, 28 octobre 1960, dans H. ARENDT, M. HEIDEGGER [1925-1975], p. 124).

22. Cf. M. HEIDEGGER, *L'auto-affirmation de l'université allemande*, Fribourg-en-Brisgau, 27 mai 1933.

23. Les dialogues à caractère politique suscitent l'intérêt d'un lectorat débordant largement les cercles spécialistes. Voir W. FITE, *The Platonic Legend*, New York, 1934 ; R. H. CROSSMAN, *Plato Today*, Londres, 1937 (2^e édition 1959) ; A. D. WINSPEAR, *The Genesis of Plato's Thought*, New York, 1940.

24. Par exemple, T. LANDON THORSON (dir.), *Plato: Totalitarian or Democrat?*, Englewood Cliffs (N.J.), 1963 ; R. BAMBROUGH (éd.), *Plato, Popper and Politics. Some Modern Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, 1967.

25. Des échos de ces débats se font encore entendre de nos jours. Voir entre autres M. DIXSAUT (dir.), *Contre Platon. Tome I. Le platonisme dévoilé*, Paris, 1993 et M. DIXSAUT (dir.), *Contre Platon. Tome II. Le platonisme renversé*, Paris, 1995 ; S. ROSEN, *The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity*, New Haven - Londres, 1989 (Chapitre 3 « Anti-platonisme ») ; J.-J. WUNENBURGER, « Platon, ancêtre du totalitarisme ? », dans A. NESCHKE-HENTSCHE (éd.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain - Paris, 1997,

pour être considéré dans cet article²⁶, nous devons le réduire à un seul témoin, l'ouvrage de Karl Popper, héraut du totalitarisme de Platon, *The Open Society and its Enemies* (1945)²⁷, qui a mis le feu aux poudres : il incarne dans toute sa force la position des accusateurs. En outre, le *Journal de pensée* indique que les trois dialogues traditionnellement considérés comme « politiques », le *Politique*, la *République* et les *Lois*, très lus à partir de l'entre-deux-guerres par des intellectuels de tous horizons et des idéologues, sont ceux qui ont le plus contribué à façonner le Platon politique arendtien. Nous pourrions constater que le Platon politique d'H. Arendt a absorbé certaines caractéristiques qu'elle a prêtées au totalitarisme. Le *Politique*, premier dialogue à figurer dans le *Journal de pensée*, en 1950, est fortement annoté. Plusieurs motifs issus de ce dialogue, et relevés dans ces notes, sont récurrents dans les critiques de Platon apparaissant dans les écrits publiés d'H. Arendt, et ce, bien que la *République* y soit plus souvent citée. Par souci de concision, nous nous référerons en priorité aux principaux textes et ouvrages d'H. Arendt, en plus du *Journal de pensée* – encore peu exploité dans la littérature critique²⁸ –, auxquels s'ajouteront quelques lettres et ébauches. Un regard sur des extraits de dialogues platoniciens influents sera essentiel pour comprendre les transformations que leur imposent la lecture arendtienne²⁹.

Platon : tradition et totalitarisme

Ce sont les recherches des débuts des années 1950, consacrées aux « éléments totalitaires du marxisme »³⁰, qui ont conduit Hannah Arendt

p. 435-450 ; J.-F. PRADEAU, *Platon, les démocrates et la démocratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Naples, 2005 ; J.-F. MATTÉI, « Platon et Karl Popper : l'idée de démocratie », dans M. FATTAL (dir.), *La philosophie de Platon. Tome 1*, Paris, 2001, p. 299-319 ; M. LANE, *Plato's Progeny. How Socrates and Plato Still Captivate the Modern Mind*, Londres, 2001 ; T. SASAKI, « Plato and *Politeia* in Twentieth-Century Politics », *Études platoniciennes*, IX (2012), p. 147-160.

26. Voir M.-J. LAVALLÉE, *op. cit.* (n. 4), Chapitre 4.

27. K. R. POPPER (1945).

28. Certains travaux se font jour : R. CHACON, « Arendt's *Denktagebuch*, 1950-1973: An Unwritten Ethics for *The Human Condition*? », *History of European Ideas* 39, 4 (2012), p. 561-582 ; P. BOURETZ, *Qu'appelle-t-on philosophe ?*, Paris, 2006.

29. Peu d'interprètes ont effectué une telle confrontation. Un exemple réussi est l'article de P. DEMONT (2001), qui se réfère aux textes lus par H. Arendt pour certains points de détails. Un second, moins réussi, est l'article de J. BEATTY, « Thinking and Moral Considerations: Socrates and Arendt's Eichmann », dans L. P. HINCHMAN et S. K. HINCHMAN, *Hannah Arendt. Critical Essays*, New York, 1994, p. 57-78.

30. Une version éditée du manuscrit « Karl Marx and the Great Tradition », présenté lors de conférences à Princeton en 1953, a été publiée dans *Social Research* 69, 2 (2002), p. 273-319.

vers Platon. Comme de nombreux penseurs de son époque, elle envisage la modernité comme un long processus de déclin, qui a culminé dans les guerres du XX^e siècle. Ce processus s'est enclenché à un point déterminé du passé : la pensée de Platon en serait l'instigatrice. H. Arendt fait de Platon le protagoniste de son récit de la tradition. Elle est convaincue, à la suite de Heidegger, que « la philosophie est le platonisme »³¹. Ce schéma, aussi caricatural que réducteur, explique pourquoi les dialogues platoniciens se présentent comme un lieu de réflexion incontournable dès le début des années 1950.

Si le totalitarisme a révélé la rupture de notre tradition de pensée, la brèche qui s'ouvre alors entre le passé et le futur offre l'opportunité de regarder le passé avec des yeux neufs, afin d'apprendre, croit H. Arendt³². Elle entreprend un examen de la tradition de pensée en deux temps, d'esprit tout heideggérien : il s'agit d'abord de démanteler cette tradition, puis de « sonder ses possibilités »³³. Pour Heidegger, et H. Arendt à sa suite, la tradition est synonyme d'inauthenticité³⁴, elle fait obstacle à l'appréhension des « choses elles-mêmes »³⁵. Elle se caractérise par une occultation, celle du véritable sens de l'être chez le premier³⁶, dont il chargera Platon durant les années 1940³⁷, puis du véritable sens du politique chez H. Arendt, qui accuse d'emblée Platon (*HC*, p. 14). Celui-ci se voit attribuer la paternité de nombreux préjugés sur le politique formés au début de notre tradition de pensée et qui, en dépit des transformations subies au cours des siècles, exercent encore une emprise sur nos conceptions et expériences politiques³⁸. Le Platon politique d'H. Arendt est le grand absent de la deuxième étape de son examen de la tradition, laquelle vise à découvrir des fragments

31. D. R. VILLA (2007), p. 993 ; ID. (2005), p. 7-8 ; M. ABENSOUR (2006), p. 109.

32. H. ARENDT, « Tradition and the Modern Age », dans H. ARENDT (1954-1963), p. 26 ; 28. Dorénavant désigné par l'abréviation *Tradition* dans le corps du texte et les notes. H. Arendt décrivait aussi en ces termes l'entreprise de Heidegger : H. ARENDT (1971), p. 295.

33. M. HEIDEGGER (1927), p. 48-49.

34. M. HEIDEGGER (1925), p. 26 ; 243-245 ; M. HEIDEGGER (1927), p. 47-48.

35. Voir M. HEIDEGGER (1925), p. 391-392. Sur la stratégie heideggérienne de lecture de Platon dans le séminaire sur le *Sophiste*, voir H. ARENDT (1971), p. 295. H. Arendt n'admettra l'influence heideggérienne que dans son dernier livre, *The Life of the Mind* (H. ARENDT [1975], p. 212 ; dorénavant désigné par l'abréviation *LM* dans le corps du texte et les notes). Sur le passé et la tradition chez H. Arendt, voir *Tradition* et H. ARENDT, « The Concept of History: Ancient and Modern », dans H. ARENDT (1954-1963), p. 41-60. Dorénavant désigné par l'abréviation *History* dans le corps du texte et les notes.

36. M. HEIDEGGER (1927), p. 25-28 ; 33.

37. Voir M. HEIDEGGER (1942). Voir note 60, *infra*.

38. H. ARENDT (1954-1963), « Preface », dans H. ARENDT (1954-1963), p. 15 ; *Tradition*, p. 26 et *LM*, p. 104.

inspirants du passé, d'expériences oubliées depuis longtemps³⁹, qui seraient à même d'inspirer notre réflexion politique au présent⁴⁰.

Le procès de Socrate, qui a ouvert le conflit millénaire entre le philosophe et la cité, serait l'événement fondateur de notre tradition de pensée (HC, p. 12 ; *Authority*, p. 107 ; 110)⁴¹, née à un moment bien spécifique de l'œuvre platonicienne.

*The beginning was made when, in The Republic's allegory of the cave, Plato described the sphere of human affairs – all that belongs to the living together of men in a common world – in terms of darkness, confusion, and deception which those aspiring to true being must turn away and abandon if they want to discover the clear sky of eternal ideas*⁴². (*Tradition*, p. 17.)

Si cette conviction que l'Allégorie de la caverne raconte la chute du politique dans la tradition de pensée occidentale s'appuie sur une lecture politique de l'interprétation heideggerienne de ce récit, proposée dans *Platons Lehre von der Wahrheit*⁴³, la critique que ce texte contribue à alimenter s'adresse aussi, implicitement, à son propre auteur, Heidegger⁴⁴.

39. Voir B. CASSIN (1996), p. 22-23 ; S. BENHABIB (1990).

40. Il en va autrement du versant éthique et moral de la pensée arendtienne. Voir note 4, *supra*.

41. Voir aussi H. ARENDT (1950-1975), 2, *Cahier XXII*, note 39, début 1958, p. 781. Les références à cette publication seront dorénavant abrégées dans le corps du texte et les notes, sous la forme suivante : JP, 2, XXII, 39, 1958, p. 781 (v. o., *Denktagebuch* 1, XXII, p. 585). La pagination de la version originale suit (le volume n'est indiqué que s'il diffère de version française).

42. Le premier texte dans lequel Arendt commente l'Allégorie est « Philosophy and Politics », présenté lors de conférences en 1954, dont une version éditée a été publiée posthume en 1990 dans *Social Research* (= H. ARENDT [1990]).

43. Voir M. HEIDEGGER (1942). H. Arendt se réfère au texte original dans *Authority*, p. 291, note 16, dans une note de travail (JP, 1, XIX, 11, sept. 1953, p. 493 ; v. o., p. 454), et elle informe K. Jaspers de cet emprunt dans une lettre (Lettre 86, Hannah Arendt à Martin Heidegger, le 8 mai 1954, p. 120). K. Jaspers émet des réserves quant à la validité de l'interprétation heideggerienne (Lettre 184, Karl Jaspers à Hannah Arendt, 12 avril 1956, p. 395-396 ; voir la réponse d'H. Arendt : Lettre 187, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 1^{er} juillet 1956, p. 401). Pour la lecture politique de ce récit par H. Arendt, voir H. ARENDT (1954), p. 74 ; 76-77 ; *Tradition*, p. 36-37 ; 39 ; HC, p. 20 ; 225-226 ; 292 ; *Authority*, p. 112-115. Parmi les notes de travail qui recourent cette lecture politique sous sa forme publiée, voir JP, 1, XVI, 14, juin 1953, p. 415-416 (v. o., p. 382-383) ; JP, 1, XIX, 6, sept. 1953, p. 491 (v. o., p. 452-453). Voir aussi M. ABENSOUR, art. cité (n. 12) et M. ABENSOUR (2006), p. 65-114.

44. Voir J. TAMINIAUX (1992), p. 226-229. Ces répliques à M. Heidegger sont souvent implicites, mais il est possible de relever certaines occurrences textuelles. Dans *The Human Condition*, H. Arendt souligne que le philosophe quitte la caverne seul : l'expérience de l'éternel se déroule hors des affaires humaines et de la pluralité des hommes (HC, p. 20). Dans l'hommage à M. Heidegger, elle rappelle cette condition (H. ARENDT [1971], p. 298-300), et ajoute, situant Platon et M. Heidegger sur un même plan, que ce retrait face aux affaires humaines s'est traduit, chez l'un et l'autre, par un

Bien que Platon soit le fondateur d'une tradition de pensée qui a ouvert la voie de loin en loin au totalitarisme, H. Arendt se refuse à établir un lien direct entre le philosophe et ces régimes funestes. Contre une idée répandue de son temps, elle affirme que le totalitarisme n'est pas une variante moderne de tyrannie⁴⁵, bien qu'elle reconnaisse que la domination totalitaire a récupéré certains traits caractéristiques des tyrannies, portés à leur paroxysme (*OT*, p. 461 ; *Tradition*, p. 26). En refusant d'associer Platon au totalitarisme, H. Arendt souhaitait vraisemblablement se distancier des lectures « totalitaires » de son œuvre, fondées sur des bases idéologiques plutôt que scientifiques. Pourtant, la teneur de ses critiques de la pensée platonicienne l'aligne dans le camp des accusateurs. Dans une lettre à Karl Jaspers de 1951, tout en récusant les charges de totalitarisme levées contre Platon, H. Arendt ajoute que « la philosophie n'est pas tout à fait innocente dans ce qui nous est donné là ». Cela tient à ce que la « philosophie occidentale n'a jamais eu une conception du politique et ne pouvait en avoir parce qu'elle parlait forcément de l'homme individuel et traitait accessoirement de la pluralité effective »⁴⁶. C'est chez Platon que se serait fait jour, pour la première fois, cette négation de la pluralité, et par extension, de l'individualité propre à chacun, dont le totalitarisme a su tirer profit (voir *OT*, p. 438 ; 465-467 ; 474-475 ; 478).

Platon : fossoyeur de l'action

C'est en qualité de fossoyeur de l'action que le Platon politique forgé par H. Arendt a donné le ton à notre tradition de pensée, et c'est ce Platon qu'elle entend réfuter. Dans *The Human Condition*, H. Arendt établit la spécificité du politique, lequel correspond à l'action, en regard des deux activités nécessaires de la condition humaine. Le labeur est affecté au cycle vital, aux besoins biologiques, sans cesse récurrents, tandis que l'œuvre fabrique des objets durables qui constituent le monde matériel dans lequel se déroule la vie et l'action. Envisagée succinctement, l'action politique, pour H. Arendt, désigne la capacité de chacun à agir et discourir librement, et à initier des actions de concert avec ses pairs dans un cadre politique⁴⁷. Or, depuis Platon, le politique aurait été confondu avec les activités utilitaires,

penchant pour la tyrannie, dès lors qu'ils ont envisagé de se mêler de politique. H. Arendt se réfère à la figure du roi-philosophe et aux expériences à la cour de Syracuse du premier, puis à l'épisode nazi du second. Ceci serait à porter au compte d'une « déformation professionnelle » (p. 303). Sur la « tyrannie » du roi-philosophe, voir texte *infra*, p. 135.

45. L'essence du totalitarisme est la terreur, et l'idéologie, son principe d'action (H. ARENDT [1968], p. 438 ; 464-468). Dorénavant désigné par l'abréviation *OT* dans le corps du texte et les notes. Voir aussi *Authority*, p. 95-97.

46. Lettre 109, Hannah Arendt à Karl Jaspers, 4 mars 1951, p. 243-244.

lesquelles ont pu s'imposer tour à tour comme paradigme du politique. Or seule l'action, affirme H. Arendt, permet le plein développement du potentiel humain, et ouvre la voie de la liberté (cf. *HC*, p. 13-14).

La pensée politique platonicienne marque une rupture avec une πόλις idéalisée sous la plume d'H. Arendt : cette πόλις se caractérise par le règne de l'action, laquelle était le pivot du politique, avec la parole et la pensée⁴⁸. Ce monde « préphilosophique », H. Arendt en découvre des témoignages dans les textes d'Homère, l'« Oraison funèbre » de Périclès, présentée chez Thucydide, et Hérodote (*HC*, p. 196-198 ; 204-206 ; *History*, p. 45-48 ; 51-52)⁴⁹.

[...] men's life together in the form of the polis seemed to assure that the most futile of human activities, action and speech, and the least tangible and most ephemeral of man-made "products", the deeds and stories which are their outcome, would become imperishable. (HC, p. 197-198.)

Confronté au destin tragique de Socrate, Platon prend la mesure des dangers de l'action, et la renie. Soutirant au grand nombre la possibilité d'accéder à l'immortalité à travers l'action, dans la πόλις, Platon réserve l'immortalité au seul philosophe, et la situe dans la contemplation et le ciel des Idées (*History*, p. 46-47). Sa réorganisation « utopique » de la vie politique n'aurait eu d'autre objectif que permettre au philosophe de s'adonner à la contemplation (*HC*, p. 14).

Par ailleurs, Platon entend opposer à l'imprévisibilité, l'irréversibilité et le potentiel de dissémination de l'action, une pensée de la fabrication (*HC*, p. 188 ; 195-196)⁵⁰. Si celle-ci a pour avantage de remédier à ces inconvénients, elle a pour conséquence de rendre l'action téléologique. H. Arendt envisage l'histoire à la manière d'un cycle : à l'autre extrémité de la tradition, elle voit à l'œuvre, dans le totalitarisme, une entreprise visant à « fabriquer l'humanité » (voir *OT*, p. 438 ; 462 ; 465)⁵¹. De même, elle

47. Sur l'action chez H. Arendt, voir entre autres *HC*, p. 13 ; 25-26 ; 177-179 ; 191-192.

48. La parole et l'action permettent à l'individu de révéler son caractère distinctif (voir *HC*, p. 176-179). Cette conception s'appuie sur la définition aristotélicienne de l'homme, en tant que ζῷον πολιτικόν et ζῷον λόγον ἔχον (*Tradition*, p. 22 ; *History*, p. 63 ; *HC*, p. 27). La parole est le résultat de la pensée lorsqu'elle est communiquée.

49. Sur ce modèle idéalisé de la politique « pré-platonicienne » chez H. Arendt, voir M. CANOVAN (1994), p. 140-142 ; M. G. DIETZ (2005), p. 91-93 ; J. P. EUBEN (2005), p. 162 ; B. CAMPBELL (1989), p. 190. Voir aussi D. R. VILLA (2001), p. 254.

50. H. Arendt assigne une politique de la fabrication à Aristote, auquel elle a pourtant beaucoup emprunté pour définir l'action. Elle se réfère à l'*Éthique à Nicomaque* (1141b29 ; 1168a13 et s. ; 1140 ; *HC*, p. 195-196, notes 23-25).

51. Il ne s'agit pas d'une fabrication qui se déroule en conformité avec un modèle donné, mais d'une fabrication mue par un processus, lequel n'est guidé par aucune logique extérieure (voir *HC*, p. 294-297 ; 300 ; 306-307 ; voir aussi *History*, p. 87-88).

entrevoit le renouveau politique, au lendemain de la domination totalitaire, comme un retour à l'âge d'or perdu de l'action⁵².

Les stratégies platoniciennes pour ruiner l'action politique

Les principaux stratagèmes dont aurait usé Platon pour ruiner la politique de l'action sont la séparation de la pensée et de l'action, la confusion des sphères privée et publique, et l'imposition d'une domination appuyée sur les Idées. Dissocier la pensée de l'action ouvre la voie à la restructuration du politique autour de rapports hiérarchiques de domination. H. Arendt fait reposer le fardeau de la preuve sur un argument étymologique, l'évolution sémantique des termes ἄρχειν et πράττειν, lesquels désignent les deux composantes de l'action, l'initiative et la mise en œuvre. Étroitement liés au temps d'Homère, ils décrivaient l'action libre.

The Greek word ἄρχειν, which covers beginning, leading, ruling, that is, the outstanding qualities of the free man, bears witness to an experience in which being free and the capacity to begin something new coincided. Freedom, as we would say today, was experienced in spontaneity. The manifold meaning of ἄρχειν indicates the following: only those could begin something new who were already rulers (i.e., household heads who ruled over slaves and family) and had thus liberated themselves from necessities of life for enterprises in distant lands or citizenship in the polis; in either case, they no longer ruled, but were rulers among rulers, moving among their peers, whose help they enlisted as leaders in order to begin something new, to start a new enterprise; for only with the help of others could the ἄρχων, the ruler; beginner and leader, really act, πράττειν, carry through whatever he had started to do. (Freedom, p. 166⁵³.)

Au fil du temps, ces termes adoptent des significations plus distinctes, témoins du glissement du politique vers des rapports de domination. Ἄρχειν s'applique au fait de commander et πράττειν désigne la totalité de l'action, mais une action divorcée de tout lien avec la pluralité, la spontanéité et l'initiative individuelles⁵⁴. Les sujets exécutent le plan du dirigeant sans avoir la possibilité d'infléchir l'action, ils n'ont qu'à mettre en œuvre les moyens requis pour atteindre la fin désignée (HC, p. 189-190). Les termes ἄρχειν et πράττειν décrivent dès lors l'action comme une activité scandée par les

52. Dans l'histoire plus récente, l'institution des conseils a permis à l'action d'émerger de nouveau, bien que de manière évanescence (H. ARENDT [1963b], p. 241 ; 247 ; 253-254 ; 256 ; 259).

53. H. ARENDT, « What is Freedom? », dans H. ARENDT (1954-1963), p. 142-169. Dorénavant désigné par l'abréviation *Freedom* dans le corps du texte et les notes. Voir aussi HC, p. 189.

54. Sur le binôme ἄρχειν - πράττειν, voir JP, 1, XIV, 10, mars 1953, p. 355-356 (v. o., p. 327).

moyens et les fins, et mue par les faits de diriger et d'être dirigé (*Tradition*, p. 45).

C'est dans le *Politique* de Platon (305) qu'H. Arendt situe le point culminant de ce développement malheureux des relations politiques (cf. *HC*, p. 222-223), qui a marqué de son sceau toute notre tradition de pensée (*HC*, p. 225). La signification prêtée par H. Arendt aux termes ἄρχειν et πράττειν est la pierre angulaire d'un récit de la négation de l'action, de l'agir-ensemble et de la liberté chez Platon. Cette accusation prend forme dès 1950 dans les notes de travail du *Journal de pensée*, en lien avec le *Politique*, mais aussi la *République* et les *Lois*⁵⁵.

Theoretically, the most brief and most fundamental version of the escape from action into rule occurs in the Statesman, where Plato opens a gulf between two modes of action, archein and pratein ("beginning" and "achieving"), which according to Greek understanding were interconnected. The problem, as Plato saw it, was to make sure that the beginner would remain the complete master of what he had begun, not needing the help of others to carry it through. [...]

*To begin (archein) and to act (pratein) thus can become two altogether different activities, and the beginner has become a ruler (an archōn in the two-fold sense of the word) who "does not have to act at all (pratein), but rules (archein) over those who are capable of execution". Under these circumstances, the essence of politics is "to know how to begin and to rule in the gravest matters with regard to timeliness and untimeliness"; action as such is entirely eliminated and has become the "mere execution of orders". (*HC*, p. 222-223.)*

La discussion dans laquelle intervient l'extrait du *Politique* auquel se réfère H. Arendt (305) vise à déterminer quelle science, dans la cité, devrait détenir l'autorité sur les autres. Un des protagonistes du dialogue, l'Étranger, déclare que :

La véritable science royale ne doit pas être astreinte à des tâches pratiques, mais elle doit avoir autorité sur les sciences qui sont en mesure d'accomplir ces tâches, car elle peut déterminer quel est le moment opportun ou non pour commencer et lancer dans la cité les activités les plus importantes, et les autres n'ont qu'à exécuter ses ordres. (Platon, *Politique*, 305d⁵⁶.)

55. *JP*, 1, II, 3, sept. 1950, p. 47 (cf. note 5, p. 530 ; v. o., p. 32-33), fait référence aux *Lois* (689e ; 711b). Voir aussi *JP*, 1, XVIII, 2, août 1953, p. 459 (v. o., p. 423) ; *JP*, 1, IX, 10, mai 1952, p. 229 (v. o., p. 206-207), propose un commentaire de la *République* (342c) et associe le philosophe et le politique par le biais de la conceptualisation de l'ἄρχειν. Sur l'ἄρχειν et le πράττειν en lien avec Platon, voir également *JP*, 1, I, 24, sept. 1950, p. 41-42 (v. o., p. 19) et *JP*, 1, XV, 30, mai 1953, p. 396 (v. o., p. 364-365).

56. Platon, *Politique*, cité d'après L. BRISSON (2008). Ce dialogue sera dorénavant désigné par l'abréviation *Pol.*, et l'édition consultée sera indiquée en note.

Les « sciences » dont il est question dans cet extrait désignent des compétences ou des secteurs essentiels de la vie des cités, la rhétorique, la science judiciaire, et la science militaire (*Pol.*, 303e-304a). Le dialogue pose que c'est en assumant la gestion et la mise en œuvre d'activités relevant de leurs compétences respectives, sur la base de décisions politiques, qu'elles contribuent efficacement au gouvernement, non en s'appropriant le processus décisionnel. En cas de conflit, choisir de déclarer la guerre, ou de négocier, dépend d'une série de facteurs qui n'ont rien à voir avec la stratégie. Celle-ci relève de l'art militaire (cf. *Pol.*, 304e), dont s'occupe le général : s'il dirige les armées, il n'a pas le pouvoir d'entraîner la cité dans une guerre. Le partage des tâches que suppose le dialogue n'a rien d'inhabituel, ou de tyrannique, comme le suggère H. Arendt, ce serait plutôt le cas si chaque secteur agissait de son propre chef. Ses notes de travail montrent qu'elle connaît bien le *Politique*⁵⁷, et le passage en question y est cité intégralement (*JP*, 1, I, 34, sept. 1950, p. 41-42)⁵⁸. Le choix de l'extrait et la lecture proposée reposent vraisemblablement sur la seule occurrence des termes ἄρχειν et πράττειν (*Pol.*, 305d)⁵⁹, qui orientent toute l'interprétation : ceci rappelle bien le procédé de lecture développé par Heidegger⁶⁰. Il n'est jamais question, dans le dialogue, des rapports des citoyens au pouvoir, des citoyens entre eux, ou de la liberté.

Charger Platon d'avoir suscité la confusion des sphères privée et publique⁶¹ est une autre stratégie argumentative visant à lui imputer la dévalorisation du politique dans notre tradition, et à appuyer l'hypothèse d'une migration du politique vers des rapports hiérarchiques de domination. L'enche-

57. Elle résume littéralement le passage du *Politique* cité (*JP*, 1, I, 24, sept. 1950, p. 41-42 [v. o. p. 19]).

58. V. o., p. 28. Elle cite exactement l'extrait de la note précédente.

59. Citation partielle : Τὴν γὰρ ὄντως οὖσαν βασιλικὴν οὐκ αὐτὴν δεῖ πράττειν ἀλλ' ἄρχειν τῶν δυναμένων πράττειν, γινώσκουσιν τὴν ἀρχὴν τε καὶ ὁρμὴν τῶν μεγίστων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγκαίριας τε περὶ καὶ ἀκαίριας, τὰς δ' ἄλλας τὰ προσταχθέντα δρᾶν. (*Pol.*, 305d, cité d'après A. DIÈS [1950].)

60. Ainsi, M. Heidegger a articulé son interprétation de l'Allégorie de la caverne autour des termes ἀλήθεια et ὁρθότης (M. HEIDEGGER [1942], p. 137 [ἀλήθεια] ; 153 [ὁρθότης] ; M. HEIDEGGER [1925], p. 25). Ces termes deviennent les témoins d'un revirement complet du sens de la vérité, ou de l'être. La conception authentique de la vérité, comme « non-voilement », y serait réprimée au profit d'un simple rapport d'adéquation, et ce changement aurait été déterminant pour la tradition. H. Arendt n'avoue l'influence de cette méthode que dans son dernier ouvrage (*LM*, p. 141-142), mais elle se manifeste dès les années 1950. Elle écrit, par exemple, que les contradictions présentes chez Marx nous conduisent au cœur de sa pensée (*HC*, p. 104-105 ; *Tradition*, p. 25).

61. Cette confusion a été parachevée dans le monde moderne par l'émergence du « social ». Sur le « social », voir *HC*, p. 38-49. Voir entre autres l'étude de H. F. PITKIN, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, 2000.

vêtement du privé et du public aurait détruit la spécificité du politique, lequel se confond dès lors avec les activités utilitaires de la condition humaine. Or, si cette conceptualisation est déployée contre Platon, elle est inspirée d'Aristote. Comme Heidegger au temps du séminaire sur le *Sophiste*, il n'est pas rare qu'H. Arendt lise, corrige ou réfute la pensée de Platon en faisant appel aux écrits de son élève⁶².

La sphère privée, qui correspond à l'*oikía*, tient le rôle d'antichambre de la politique – laquelle correspond à la sphère publique –, elle regroupe les activités affectées au maintien de la vie. Ce n'est qu'une fois les besoins vitaux satisfaits dans l'*oikía* que l'espace de liberté du βίος πολιτικός, lequel constitue une « seconde vie », s'offre à l'homme libre (*HC*, p. 24 ; p. 30-32 ; *Authority*, p. 117)⁶³. La liberté n'existe pas là où les besoins conditionnent le vivre-ensemble des hommes (*HC*, p. 7 ; 13 ; 30-32). L'individu confiné aux activités nécessaires, que les Grecs tenaient pour serviles (cf. *HC*, p. 83), n'existe qu'en qualité de « représentant de l'espèce », il n'est pas pleinement humain (cf. *HC*, p. 13 ; 46-47 ; 58 ; 84 ; *History*, p. 71). Ainsi, reléguer le politique à ce domaine, l'enfermer dans l'« économie » (cf. *HC*, p. 28-29 ; 33), comme l'aurait fait Platon, équivaut à lui refuser toute dignité (*HC*, p. 37). Ceci aurait permis à Platon de désigner la philosophie comme lieu exclusif de la liberté, suscitant le désir, chez le philosophe, de se libérer de la politique pour s'adonner à la philosophie (cf. *HC*, p. 14-15 ; 37)⁶⁴. L'amalgame du privé et du public a eu des répercussions dans l'histoire : il a fait dévier les révolutionnaires modernes du chemin de la liberté, confondue avec la nécessité (*OR*, p. 22), et offert un terrain fertile à la domination totalitaire (cf. *OT*, p. 301 ; 336).

La conception hiérarchique et inégalitaire des rapports politiques que véhiculerait la pensée politique platonicienne serait aussi à mettre au compte de la confusion des sphères privée et publique. Le pouvoir coercitif et incontesté du *paterfamilias* sur sa famille et ses esclaves est l'exemple paradigmatique des rapports « pré-politiques » propres à l'*oikía* (*HC*, p. 27 ; 31-32)⁶⁵. Car là où règne le despote, il ne saurait y avoir d'autre relation que celle du maître et de l'esclave (*Authority*, p. 105). La contrainte, voire la violence qu'implique celle-ci, est à l'image de la tyrannie que les nécessités vitales exercent sur les hommes (cf. *HC*, p. 26-27 ; 31). Cette base théorique

62. Cf. M. HEIDEGGER (1925), p. 20-21. Karl Popper fait de même par moments (K. R. POPPER [1945], voir p. 28-30 ; 38).

63. Voir texte *supra*, p. 127 (*Freedom*, p. 148-149 ; 166).

64. Voir aussi *JP*, 1, XIII, 14, janv. 1953, p. 331 (v. o., p. 302-303).

65. Voir *JP*, 1, XV, 33, mai 1953, p. 398-399 (v. o., p. 367-368).

procure à H. Arendt un appui pour critiquer Platon, en se fondant sur un extrait du *Politique* (259)⁶⁶.

Since Plato himself immediately identified the dividing line between thought and action with the gulf which separates the rulers from whom they rule, it is obvious that the experiences on which the Platonic division rests are those of the household, where nothing would ever be done if the master did not know what to do and did not give orders to the slaves who execute them without knowing. [...] Plato was still quite aware that he proposed a revolutionary transformation of the polis when he applied to its administration the currently recognized maxims for a well-ordered household. (HC, p. 223.)

According to Greek understanding, the relationship between ruling and being ruled, between command and obedience, was by definition identical with the relationship between master and slaves and therefore precluded all possibility of action. Plato's contention, therefore, that the rules of behavior in public matters should derive from the master-slave relationship in a well-ordered household actually meant that action should not play any part in human affairs. (HC, p. 223-224.)

Dans le dialogue, les analogies du maître et de l'esclave, et celle de la cité et de la maisonnée, sont évoquées dans le cadre d'une longue recherche visant à définir ce qu'est le pouvoir politique (*Pol.*, 259a-b)⁶⁷. Le roi reçoit le titre royal en raison de son art, peut-on lire, et il en est de même du chef de la maisonnée (οἰκονόμος) et du maître d'esclaves (δεσπότης), distingués dans le dialogue (*Pol.*, 259b), mais non chez H. Arendt. Or les parentés entre ces trois dirigeants s'expriment sur le plan de la τέχνη, car diriger une petite cité et un grand domaine est similaire quant à l'exercice du commandement (*Pol.*, 259b) : H. Arendt a capté cette comparaison, mais non la suite. C'est de sa force d'âme que le roi tient son autorité, et se distingue de ceux qu'il dirige (*Pol.*, 259c). Le roi n'est pas décrit à la manière d'un souverain tyrannique qui gouverne des sujets impuissants, lesquels seraient comme des esclaves, et il n'est pas question de transformer l'État en une vaste maisonnée, selon la lecture d'H. Arendt. Une fois de plus, ses préjugés sur la pensée politique platonicienne l'incitent à infléchir le sens du texte. Par ailleurs, alors même qu'H. Arendt clame que les rapports impliquant l'obéissance et le commandement sont étrangers à la politique, le modèle de la démocratie directe grecque, dont elle s'inspire librement pour sa conception du politique, implique une alternance entre exercice du pouvoir et obéissance.

Articuler les relations politiques autour des faits de diriger et d'être dirigé, comme ce serait le cas chez Platon, a des conséquences majeures pour la pluralité et l'individu. La pluralité, condition de base de la parole et de

66. HC, p. 223, note 62.

67. Trad. A. DIÈS (1950).

l'action, a pour principales caractéristiques l'égalité et la distinction (*HC*, p. 175-176). Celles-ci sont réprimées par les rapports de domination, tout comme l'action et la parole (*HC*, p. 25-27 ; *Tradition*, p. 23)⁶⁸, lesquelles permettent à l'individu de révéler son caractère unique. À défaut, l'individu est absorbé par la masse indifférenciée des hommes. Ce serait une conséquence de la pensée politique platonicienne, dont H. Arendt croit découvrir un témoignage dans la *République* (443e) :

It is obvious that Plato's scheme offers much greater chances for a permanent order in human affairs than the tyrant's efforts to eliminate everybody but himself from the public realm. Although each citizen would retain some part in the handling of public affairs, they would indeed "act" like one man without even the possibility of internal dissension, let alone, factional strife; through rule, "the many becomes one in every respect", except bodily appearance. (HC, p. 224.)

Dans l'extrait de la *République* (443)⁶⁹ auquel elle se réfère, la justice dans l'âme est examinée afin de comprendre ce qu'est la justice dans la cité. Chacune des classes constitutives de l'âme doit s'adonner à la tâche qui lui est propre et éviter la dispersion (*Rép.*, 443d). En outre, l'individu doit harmoniser les trois principes qui coexistent en lui, afin de devenir « un être entièrement unifié, modéré et en harmonie » (*Rép.*, 443d-e). Il n'est aucunement question de l'impotence des citoyens et de leur uniformisation forcée devant le pouvoir politique, comme le soutient H. Arendt. Le motif de l'unicité de l'homme réapparaît dans l'image de l'homme aux dimensions gigantesques, utilisée par H. Arendt pour décrire la masse des êtres humains impuissants sous le totalitarisme (*OT*, p. 465-466 ; voir aussi *HC*, p. 7).

Cette conviction de la négation de la pluralité chez Platon apparaît dans une note de 1950 du *Journal de pensée*⁷⁰, et dans une ébauche de cette période, « The Tradition of Political Thought »⁷¹, cette fois sur la base d'un extrait des *Lois* (V, 739).

68. La coercition inhérente aux rapports de domination est l'envers de la parole. H. Arendt s'appuie sur Aristote : *In his two most famous definitions, Aristotle only formulated the current opinion of the polis about man and the political way of life, and according to this opinion, everybody outside the polis – slaves and barbarians – was aneu logou, deprived, of course, not of the faculty of speech, but of a way of life in which speech and only speech made sense and where the central concern of all citizens was to talk with each other (HC, p. 27). Voir aussi JP, 1, XVI, 15, juin 1953, p. 418-419 (v. o., p. 385-386), sur un extrait du *Gorgias* (476) et JP, 1, XVI, 9, juin 1953 (v. o., p. 377-378).*

69. Platon, *La République*. Cf. É. CHAMBRY (1934) [texte grec] ; G. LEROUX (2002) [traduction]. Ce dialogue sera dorénavant indiqué par l'abréviation *Rép.* et l'édition utilisée sera indiquée en note.

70. *JP*, 1, II, 5, sept. 1950, p. 50 (v. o., p. 35) sur l'extrait 739 des *Lois* dont il sera question.

71. H. ARENDT (s.d.).

It is possible to conceive of a human world in the sense of a man-made artifice erected on the earth under the condition of the oneness of man, and Plato indeed deplores the fact that there are many men rather than one man living on the earth. He deplores the fact that certain "things are by nature private, such as eyes, and ears, and hands", because they prevent the many from being incorporated into a political body where all would live and behave as "one". (Tradition, p. 61.)

La discussion du dialogue vise à déterminer, parmi les meilleures constitutions et cités, laquelle doit occuper le premier rang. Ce doit être celle qui tend le plus à réaliser la communauté de toutes choses entre amis. Il est question de la mise en commun des femmes, des enfants et des richesses, mais aussi d'un partage qui s'étende aux sens et aux perceptions. Il faut faire en sorte que tous voient, entendent et agissent en commun, précise le dialogue, que les individus se réjouissent et s'affligent des même choses (*Lois*, 739c-d)⁷². H. Arendt passe sous silence le souci d'harmonie sociale sous-jacent à ce mode d'organisation, qui n'exclut pas le bonheur individuel (*Lois*, 739c-d). Elle triture les textes de manière à prouver sa conviction que la pensée politique de Platon est porteuse d'un projet d'État tyrannique, ennemi de la pluralité et, par extension, de l'individu particulier.

Cette position est compatible avec celle de Karl Popper, héraut du « totalitarisme de Platon » dans les débats d'après-guerre. L'insistance de Platon sur l'unicité de la cité dans la *République* (423b ; 423d) serait révélatrice d'une pensée « holiste », selon Popper. Quant à l'analogie de l'individu et de la cité, elle témoignerait de la nostalgie, chez Platon, d'un État unifié, harmonieux, « organique », d'une société plus « primitive »⁷³.

Such an emphasis upon oneness and wholeness – of the state; or perhaps of the world – may be described as "holism". Plato's holism, I believe, is closely related to tribal collectivism [...] ⁷⁴. Plato was longing for the lost unity of tribal life. A life of change, in the midst of a social revolution, appeared to him unreal. Only a stable whole, the permanent collective, has reality, not the passing individuals. It is "natural" for the individual to subserve the whole, which is no mere assembly of individuals, but a "natural" unity of a higher order ⁷⁵.

72. Platon, *Lois* : É. DES PLACES (1994) ; L. BRISSON (2008).

73. K. R. POPPER (1945), p. 79-80.

74. La société tribale correspond à la société fermée, « soumise aux forces magiques », laquelle s'oppose à la société ouverte, qui permet le libre déploiement « du pouvoir critique de l'homme » (K. R. POPPER [1945], p. 1). K. R. Popper attribue aussi à Platon un « monisme naïf », également caractéristique de la société fermée (p. 59).

75. K. R. POPPER (1945), p. 80 ; voir p. 81 ; 86.

Il ne s'agit pas là d'un raisonnement désintéressé, mais d'un jalon de l'entreprise poppérienne visant à critiquer et analyser le « programme politique de Platon », « fondamentalement identique au totalitarisme »⁷⁶.

Selon H. Arendt, l'affirmation de rapports hiérarchiques de domination dans la pensée politique platonicienne aurait pavé la voie au gouvernement des philosophes⁷⁷, au règne tyrannique de la raison (cf. *Authority*, p. 107). C'est la « traduction politique » des Idées par le philosophe qui allait ouvrir cette possibilité.

We have seen that, in the parable of the cave, the philosopher leaves the cave in search of the true essence of Being without a second thought to the practical applicability of what he is going to find. Only later, when he finds himself again confined to the darkness and uncertainty of human affairs and encounters the hostility of his fellow human beings, does he begin to think of his "truth" in terms of standards applicable to the behavior of other people. (Authority, p. 112.)

La figure du tyran présente plusieurs affinités avec le roi-philosophe, mais le pouvoir illégitime et la brutalité qu'évoque le premier siéent mal au second (*Authority*, p. 104-105 ; cf. p. 97). L'ascendant absolu du philosophe doit s'exercer à travers une forme de contrainte excluant le recours à la violence physique⁷⁸. Cette contrainte est celle de la vérité, et des Idées, lesquelles investissent le philosophe d'une autorité similaire à la loi de la nature, ou aux commandements divins (*Authority*, p. 97)⁷⁹.

76. K. R. POPPER (1945), p. 87.

77. L'objectif de ce gouvernement est d'abord d'assurer la sécurité du philosophe car du point de vue de Platon, le sort réservé à Socrate prouve le mépris de la cité envers le philosophe (H. ARENDT [1954], p. 73-74).

78. Voir *Authority*, p. 119-120. À cet effet, Platon se serait inspiré de relations issues de la vie privée et courante. H. Arendt mentionne plusieurs analogies figurant dans des dialogues tels que la *République*, le *Politique* et les *Lois*. Il s'agit, par exemple, de la relation du médecin et du malade, dans laquelle l'élément de contrainte se situe dans la compétence, du berger et du troupeau, séparés par un critère « naturel », tout comme le maître et l'esclave. Ces deux dernières analogies apparaissent fréquemment dans la critique arendtienne de Platon pour décrire la domination du philosophe sur la masse des hommes (voir *Authority*, p. 108-109, et certaines notes du *Journal de pensée* associant l'homme d'État au « pasteur divin », sur la base d'une lecture idiomatique d'extraits du *Politique* [*Pol.*, 276d-e], *JP*, 1, 1, 25, sept. 1950, p. 33 [v. o., p. 19-20] ; *JP*, 1, 1, 31, sept. 1950, p. 36 [v. o., p. 23]).

79. Mais la « tyrannie de la raison » n'a pas de prise sur le grand nombre, c'est pourquoi Platon a dû développer une stratégie afin de s'assurer que les règles issues des Idées soient observées. C'est dans cette intention qu'il aurait élaboré les mythes eschatologiques, lesquels apparaissent dans certains dialogues politiques. H. Arendt cite les exemples du mythe d'Er dans la *République*, et du récit décrivant la destinée de l'âme juste et de l'âme injuste dans le *Gorgias* (522e et s.) (H. ARENDT [1965-1966], p. 77 ; 84). Ces mythes, en faisant craindre à l'individu le sort à attendre dans l'autre monde, assument un rôle de garde-fou moral et politique. Cet aspect de la pensée platonicienne

H. Arendt explique que la distinction entre les Idées en tant qu'essences pures à contempler, et mesures à appliquer, reflète la différence entre les deux Idées désignées tour à tour au titre d'Idée des Idées, d'abord le Beau, comme dans le *Banquet* et *Phèdre*, et le Bien, qui succède au premier dans le « contexte spécifiquement politique de la *République* » (*Authority*, p. 112). C'est la connotation instrumentale rattachée au Bien qui a permis aux Idées de s'imposer en qualité de mesures et standards pour le politique et la moralité (*Authority*, p. 109-110 ; 112-113 ; *HC*, p. 225-226 ; *Tradition*, p. 39)⁸⁰.

It is precisely ruling, measuring, subsuming and regulating that are entirely alien to the experiences underlying the doctrine of ideas in its original conception. It seems that Plato was the first to take exception to the political "irrelevance" of his new teaching, and he tried to modify the doctrine of ideas so that it would become useful for a theory of politics. But usefulness could be saved only by the idea of the good, since "good" in the Greek vocabulary always means "good for" or "fit". If the highest idea, in which all other ideas must partake in order to be ideas at all, is that of fitness, then the ideas are applicable by definition, and in the hands of the philosopher, the expert in ideas, they can become rules and standards or, as later in the Laws, they can become laws. (The difference is negligible. What in the Republic is still the philosopher's, the philosopher-king's, direct personal claim to rule, has become reason's impersonal claim to domination in the Laws). (Authority, p. 113.)

Un lien soutenu entre les Idées et la cité « totalitaire » de Platon apparaît aussi chez Karl Popper⁸¹. La théorie des Idées, qui rend possible la connaissance pure, aurait partie liée avec une théorie du changement et de la décadence, dont relève la question de la possibilité de la cité parfaite⁸². Mettre un terme au changement est la condition de son existence : ce serait le cas si la cité était la copie parfaite de son original, de la Forme ou de l'Idée de la cité⁸³. Le Bien n'est pas en reste dans cette entreprise : il a une fonction de préservation, il désigne l'état des choses lorsqu'elles sont arrêtées, croit Popper⁸⁴.

C'est la logique de la fabrication qui a permis aux Idées de s'imposer sur la moralité et la politique. La fabrication, l'une des activités utilitaires de

a été repris avec profit par le christianisme, lequel en a tiré profit jusqu'à la sécularisation, note H. Arendt (*Authority*, p. 108 ; 111 ; 129-132 ; 134-135 ; *LM*, p. 180).

80. Voir *JP*, 1, XIX, 6, sept. 1953, p. 491 (v. o., p. 452-453) ; *JP*, 1, XIX, 12, oct. 1953, p. 495-496 (v. o., p. 457).

81. Voir K. R. POPPER (1945), p. 21.

82. K. R. POPPER (1945), p. 31 ; 38 ; voir p. 21.

83. K. R. POPPER (1945), p. 86.

84. K. R. POPPER (1945), p. 146. Le mal s'incarne dans la corruption et la dégénérescence.

la condition humaine analysées dans *The Human Condition*, qualifie aussi la pensée politique platonicienne chez H. Arendt. Cette association s'exprime dès 1950 dans le *Journal de pensée*, puis dans deux articles publiés en 1953, « Ideology and Terror »⁸⁵ et « The Ex-Communists »⁸⁶. La fabrication referme la boucle de la tradition : là où Platon a envisagé la fabrication de l'État, le totalitarisme a entrepris de fabriquer l'humanité (cf. *OT*, p. 462). La séparation de la pensée et de l'action par Platon a conditionné une articulation de l'agir politique en deux phases, calquées sur le procédé de fabrication : la perception de l'image ou de la forme (εἶδος) du produit à réaliser, puis l'organisation des moyens et l'exécution à partir du modèle, de l'Idée (*HC*, p. 225 ; 300 ; cf. *Authority*, p. 110).

L'analogie de l'artisan et de l'Idée du Lit, introduite au Livre X de la *République*, est au fondement de ce raisonnement. L'Idée s'imposerait sur toute chose à la manière d'un modèle à imiter.

*For the transformation of ideas into measures, Plato is helped by an analogy from practical life, where it appears that all arts and crafts are also guided by "ideas", that is, by the "shapes" of objects, visualized by the inner eye of the craftsman, who then reproduce them in reality through imitation*⁸⁷. *This analogy enables him to understand the transcendent character of the ideas in the same manner as he does the transcendent existence of the model, which lies beyond the fabrication process it guides and therefore can eventually become the standard for its success or failure. The ideas become the unwavering, "absolute" standards for political and moral behavior and judgment in the same way that the "idea" of a bed in general is the standard for making and judging the fitness of all particular manufactured beds [...]* (*Authority*, p. 110⁸⁸).

Cette lecture attribue aux Idées deux fonctions pratiques, ordonnante et productrice. Si toute chose est produite par imitation (*Authority*, p. 110), elle est la copie d'une Idée. Ce raisonnement évoque une fois de plus la position de Karl Popper, à la fois sur la « nature » de l'État platonicien, et sa conception de « l'œuvre » du philosophe, laquelle évoque l'analogie du travail de l'artisan.

85. H. ARENDT, « Ideology and Terror: a Novel Form of Government », *Political Review* 15, 1 (1953), p. 303-327. Cet article, après des remaniements mineurs, est devenu le chapitre final de la seconde édition de l'ouvrage *The Origins of Totalitarianism*. Nous citerons le livre (le texte des passages cités est identique à celui de l'article).

86. Cet article a été publié dans *The Commonwealth*, édition du 20 mars 1953. Il est reproduit dans H. ARENDT, *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, édité par J. KOHN, New York, 1994, p. 391-400.

87. H. Arendt indique *République*, 596 et s., et établit un parallèle inadéquat avec le démiurge divin du *Timée* (31), qui façonne l'univers en accord avec un modèle, παράδειγμα. Voir *infra*, p. 138 et n. 91-92.

88. Voir aussi *HC*, p. 225-226 ; 303.

*The first and the most important function of the philosopher is that of the city's founder and lawgiver. It is clear why Plato needs a philosopher for this task. If the state is to be a state, then it must be a true copy of the divine Form of the State. But only a philosopher who is fully proficient in the highest of sciences, in dialectics, is able to see, and to copy, the heavenly Original*⁸⁹.

Le Livre X de la *République*⁹⁰ sur lequel s'appuie H. Arendt distingue trois artisans, dont le rapport aux choses et la nature de l'activité diffèrent, soit le démiurge, l'artisan manuel, qui produit à la lumière de l'Idée (cf. *Rép.*, 596b-c ; 597a-b) puis l'imitateur, peintre ou poète, lequel ne produit que « semblance » ou illusion (cf. *Rép.*, 597a ; 597e). L'analogie du Livre X n'est pas dépourvue d'intentions politiques, mais pas au sens de l'interprétation arendtienne. Il s'agit d'établir ce qu'est l'imitation, source de la poésie, afin de comprendre pourquoi celle-ci a un effet corrupteur sur les âmes (*Rép.*, 595b ; 598b) et sur la cité. Or H. Arendt confond l'imitateur et l'artisan⁹¹, lequel est parfois dépeint aussi comme le démiurge – celui qui produit toutes choses –, tout comme elle néglige la distinction stricte entre l'imitation et la vérité. Comment est-ce possible ?

L'interprétation du Livre X proposée par Martin Heidegger dans ses cours sur Nietzsche présente une piste importante. Heidegger relève la distinction platonicienne entre les trois artisans, auxquels correspondent trois lits, et pose que leur hiérarchie se fonde sur le degré de manifestation de l'être en chacun⁹². La μίμησις ne serait pas l'opposée de la vérité. Le μιμητής :

« [...] préside à un mode qu'il maîtrise », selon lequel l'Être, l'idée, est amenée à l'aspect, à l'εἶδος. Ce qu'il produit, le tableau, est τὸ τρίτον γέννημα, « la troisième production », la troisième ἀπὸ τῆς φύσεως, à partir du pur épanouissement de l'idée, en tant que la première. Dans l'image peinte de la

89. K. R. POPPER (1945), p. 145.

90. Cf. É. CHAMBRY (1948) [texte grec], trad. G. LEROUX (2002).

91. L'artisan manuel est désigné par le terme δημιουργός en 596b, de même que « celui qui produit toutes ces choses » (τούτων πάντων ποιητής) en 596d. Cette homonymie a pu favoriser l'association esquissée par H. Arendt. Une note de l'essai « What is Authority? » (*Authority*, p. 110 ; note 13, p. 291) en témoigne : l'artisan produisant « par imitation » est comparé au démiurge du *Timée*, « qui fabrique l'univers en accord avec un modèle » (H. Arendt se réfère au *Timée*, 31). Or la distinction entre celui qui fabrique toutes choses et l'artisan intervient un peu plus loin dans la *République*. L'artisan manuel est désigné en 597a par le terme χειροτέχνης, puis l'imitateur est nommé ὁ μιμητής en 597b (il n'est jamais nommé δημιουργός ; voir Platon, *Rép.*, 597d ; É. CHAMBRY [1948] ; G. LEROUX [2002]).

92. M. HEIDEGGER (1961a), p. 168-169. Contrairement à H. Arendt, toutefois, il précise que le μιμητής ne saurait être confondu avec le δημιουργός.

table, se montre d'une quelconque manière la table au sens absolu, donc de même d'une quelconque manière l'idée de celle-ci [...] ⁹³.

La conviction arendtienne que toute chose est la copie d'une Idée – laquelle correspond à l'Être, à la vérité –, et la confusion entre le travail de l'artisan et le μιμητής, pourraient trouver un fondement dans l'interprétation heideggérienne ⁹⁴.

Conclusion

Le Platon politique que s'est donné Hannah Arendt tient un rôle essentiel dans son projet de découvrir de nouvelles bases pour refonder le politique au lendemain du totalitarisme, mais ce rôle est essentiellement négatif. Platon apparaît comme le fondateur d'une tradition de pensée qu'elle souhaite démanteler, parce qu'elle porte le germe d'un mépris du politique dont le totalitarisme est l'expression extrême. Platon est aussi dépeint comme le fossoyeur de l'action – laquelle désigne le fait d'agir et de discuter librement avec ses pairs dans la sphère publique –, désignée par H. Arendt au titre d'activité par excellence de la condition humaine, et en ce sens, il est un contre-exemple pour penser.

Reprenant la méthode développée par Heidegger, H. Arendt fait reposer l'interprétation des extraits de textes platoniciens dont elle s'inspire sur l'occurrence de termes grecs choisis, investis d'une nouvelle signification. Pour l'un comme pour l'autre, la prétention de rétablir le « véritable sens » des textes implique davantage qu'une prise de distance face à la tradition d'interprétation, elle les conduit à subordonner le contenu des dialogues à leurs visées théoriques respectives. Ce jeu avec le texte se traduit par des emprunts sélectifs et mais aussi par des omissions. Ainsi, H. Arendt passe généralement sous silence les références à l'harmonie de la cité ou au bonheur chez Platon.

H. Arendt clame que Platon ne peut être associé en droite ligne au totalitarisme. Pourtant, des parallélismes s'esquissent, d'une part, entre certaines de ses critiques et des positions énoncées par Karl Popper. D'autre part, une parenté se fait jour entre des préjugés et schèmes de pensée dévastateurs du politique, auxquels H. Arendt assigne une origine platonicienne, et des éléments constitutifs de la domination totalitaire. La séparation de la pensée et de l'action permet d'articuler le politique autour de rapports entre dirigeants et dirigés, inspirés des relations de la maisonnée. L'agir du grand nombre se voit ainsi réduit à la simple exécution, et la plu-

93. M. HEIDEGGER (1961a), p. 169. Voir aussi p. 166 ; 168 ; 170-171.

94. Celle-ci a été contestée notamment par S. ROSEN, *La production platonicienne. Thème et variation*, traduit par E. PATARD, Paris, 2005.

ralité, anéantie. Dans l'État platonicien comme dans l'État totalitaire, la masse indifférenciée des hommes forme l'« Un ». La confusion des sphères privée et publique, qui trouverait sa source dans la pensée platonicienne, aurait aussi servi le totalitarisme. Sur le plan philosophique, Platon n'a pas hésité à instrumentaliser les Idées afin d'asseoir sa domination sur le monde des hommes : ceci a été possible par le couronnement de l'Idée du Bien au titre d'Idée des Idées. L'imposition des Idées sur le monde sensible, dont chaque chose, même l'État, et la moralité, serait la copie, est envisagée à travers le paradigme de la fabrication. Si H. Arendt s'apparente à la position de Popper, lequel associe l'État idéal de Platon aux Idées, elle fonde aussi cette conviction sur le contenu du Livre X de la *République*, lu et interprété par Heidegger.

Les notes de *Journal de pensée* apportent un éclairage supplémentaire sur le Platon politique d'H. Arendt. Il nous livre ses premières impressions sur le corpus platonicien, lesquelles concordent généralement avec le contenu de ses écrits publiés. Le dialogue le *Politique*, dont sont issus plusieurs thèmes de la lecture de Platon, est le plus annoté. Les notes de travail les plus précoces sur les textes platoniciens, qui datent de 1950, permettent d'identifier les premiers motifs à partir desquels H. Arendt a ébauché son Platon politique. Il s'agit des termes ἄρχειν et πρᾶττειν, de la négation de la pluralité et de l'imposition d'une politique de la fabrication, thèmes bien présents dans l'œuvre arendtienne.

En dépit de sa discrétion apparente, le Platon politique que s'est donné H. Arendt se révèle essentiel lorsqu'envisagé sur la toile de fond de la réflexion politique arendtienne. Dans la mesure où ce Platon présente des affinités avec certaines caractéristiques qu'elle attribue aux régimes totalitaires, la politique de l'action définie par H. Arendt en réaction au totalitarisme est, par le fait même, une réfutation de Platon. Cette critique est aussi dirigée, dans l'optique arendtienne, contre l'absolutisme de la pensée et de la philosophie face à la politique, illustrée par Platon, mais aussi par Heidegger.

Marie-Josée LAVALLÉE

Département d'Histoire — Université de Montréal

3150, rue Jean-Brillant

Montréal (QC) H3T 1N8 Canada

marie-josee.lavallee@umontreal.ca

Département de science politique — Université du Québec à Montréal

lavallee.marie-josee@courrier.uqam.ca

Abréviations

- Authority* = « What is Authority? », dans H. ARENDT (1954-1963), p. 91-141.
Freedom = « What is Freedom? », dans H. ARENDT (1954-1963), p. 142-169.
HC = *The Human Condition* = H. ARENDT (1958).
History = « The Concept of History: Ancient and Modern », dans H. ARENDT (1954-1963), p. 41-90
JP = *Journal de pensée* = H. ARENDT (1950-1975).
LM = *The Life of the Mind* = H. ARENDT (1975).
OT = *The Origins of Totalitarianism* = H. ARENDT (1968).
Pol. = Platon, *Le Politique*.
Tradition = « Tradition and the Modern Age », dans H. ARENDT (1954-1963), p. 17-40.

Bibliographie sélective

- M. ABENSOUR (2006) : *Hannah Arendt contre la politique ?*, Paris.
H. ARENDT (1975) : *The Life of the Mind*, New York.
H. ARENDT (1971) : « Martin Heidegger at Eighty », dans M. MURRAY (éd.), *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, 1978, p. 293-303.
H. ARENDT (1951) : *The Origins of Totalitarianism*, New York, 2^e éd. (1968).
H. ARENDT (1965-1966) : « Some Questions of Moral Philosophy », dans J. KOHN (éd.), *Responsibility and Judgment*, New York, 2003, p. 49-146.
H. ARENDT (1963a) : *Eichmann in Jerusalem. Report on the Banality of Evil*, New York.
H. ARENDT (1963b) : *On Revolution*, New York, 2^e éd. (1965).
H. ARENDT (1958) : *The Human Condition*, Chicago - Londres, 2^e éd. (1998).
H. ARENDT (1954-1963) : *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, 2006 [« Preface », p. 3-15 ; « Tradition and the Modern Age », p. 17-40 ; « The Concept of History: Ancient and Modern », p. 41-90 ; « What is Authority? », p. 91-141 ; « What is Freedom? », p. 142-169 ; « The Crisis in Education », p. 170-193 ; « Truth and Politics », p. 227-264].
H. ARENDT (s.d.) : « The Tradition of Political Thought », dans J. KOHN (éd.), *The Promise of Politics*, New York, 2005, p. 40-62.
H. ARENDT (1954) : « Philosophy and Politics », *Social Research* 57, 1 (1990), p. 73-103.
H. ARENDT (1951) : *The Origins of Totalitarianism*, New York, 2^e éd. (1968).
H. ARENDT (1950-1973) : *Journal de pensée*, édité par U. LUDZ et I. NORDMANN, traduit par S. COURTINE-DENAMY, Paris, 2005, 2 vol. Version originale : H. ARENDT (1950-1973), *Denktagebuch*, édité par U. LUDZ et I. NORDMANN, Munich, 2002, 2 vol.
H. ARENDT, K. JASPERS (1926-1969) : *Correspondance*, traduit par E. KAUFHOLZ-MESSMER, Paris, 1996.

- H. ARENDT, M. HEIDEGGER (1925-1975) : *Letters. 1925-1975*, édité par U. LUDZ, traduit par A. SHIELDS, Orlando, 2004.
- S. BENHABIB (1996) : *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lanham.
- S. BENHABIB (1990) : « Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative », *Social Research* 57, 1, p. 167-197 [reproduit dans G. WILLIAMS, *Hannah Arendt: Critical Assessments*, New York, 2006, vol. 1, p. 326-347].
- L. BRISSON (éd.) (2008) : *Platon. Œuvres complètes*, traduit par L. BRISSON et J.-F. PRADEAU, Paris, 2008 [pour le *Politique* et les *Lois*].
- S. BUCKLER (2011) : *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*, Edinburgh.
- B. CAMPBELL (1989) : « Paradigms Lost. Classical Athenian Politics in Modern Myth », *History of Political Thought* 10, 2, p. 189-213.
- M. CANOVAN (1994) : *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge.
- B. CASSIN (1996) : « Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger », dans M. ABENSOUR et alii (éd.), *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt*, 14-16 avril 1988, Paris, 2^e éd., p. 17-41.
- É. CHAMBRY (1948), *Platon. Œuvres complètes*. Tome VII. Deuxième partie. La République, *Livres VIII-X*, Paris [bilingue].
- É. CHAMBRY (1934), *Platon. Œuvres complètes*. Tome VII. Première partie. La République, *Livres IV-VII*, Paris [texte grec].
- P. DEMONT (2001) : « Hannah Arendt et la philosophie politique classique », dans *Tradition classique et modernité*, Actes du 12^e colloque de la Villa Kérylos, Beaulieu-sur-Mer, 19-20 octobre 2001, p. 21-41.
- É. DES PLACES (éd. et trad.) (1994) : *Platon. Œuvres complètes*. Tome 11. Deuxième partie. Lois, *Livres III-VI*, Paris [bilingue]
- A. DIÈS (éd. et trad.) (1950) : *Platon, Le Politique*, édité et traduit par A. D., Paris [bilingue].
- M. G. DIETZ (2005) : « Arendt and the Holocaust », dans D. R. VILLA (éd.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York, p. 86-109.
- J. P. EUBEN (2005) : « Arendt's Hellenism », dans D. R. VILLA (éd.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York, 2000, p. 151-154.
- M. HEIDEGGER (1961a) : *Nietzsche I*, traduit par P. KLOSSOWSKI, Paris, 1971.
- M. HEIDEGGER (1961b) : *Nietzsche II*, traduit par P. KLOSSOWSKI, Paris, 1971.
- M. HEIDEGGER (1942) : « La doctrine de Platon sur la vérité », traduit par A. PRÉAU, dans *Questions* II, Paris, 1947, p. 120-163.
- M. HEIDEGGER (1927) : *Être et temps*, traduit par F. VEZIN, Paris, 1986.
- M. HEIDEGGER (1925) : *Platon : le Sophiste*, traduit par J.-F. Courtine et alii, Paris, 2001.
- H. R. JAUSS (1972-1975) : *Pour une esthétique de la réception*, traduit par C. MAILLARD, Paris, 1978.
- J. KOHN (2005) : « Freedom: the Priority of the Political », dans D. R. VILLA (éd.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge - New York, 2000, p. 113-129.

- J. KOHN (1990) : « Thinking - Acting », *Social Research* 57, 1, p. 105-134.
- G. LEROUX (trad.) (2004) : *Platon*, La République, Paris.
- C. MARTINDALE, R. F. THOMAS (éd.) (2006), *Classics and the Uses of Reception*, Oxford.
- C. MARTINDALE (2006) : « Introduction. Thinking Through Reception », p. 1-13.
- W. W. BATSTONE, (2006) : « The Point of Reception Theory », p. 14-20.
- M. H. MCCARTHY (2012) : *The Political Humanism of Hannah Arendt*, Lanham.
- K. M. MCCLURE (1997) : « The Odor of Judgment: Exemplarity, Property, and Politics in the Company of Hannah Arendt », dans C. CALHOUN, J. MCGOWAN (éd.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis - Londres, p. 53-84.
- J. G. A. POCKOCK (1998) : *Vertu, commerce et histoire. Essai sur la pensée et l'histoire politique au XVIII^e siècle*, traduit par H. AJI, Paris.
- K. R. POPPER (1945) : *The Open Society and its Enemies. Volume 1. The Spell of Plato*, Princeton [5^e éd., 1966].
- J. SALLIS (2004) : *Platonic Legacies*, Albany.
- J. TAMINIAUX (1992) : *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris.
- D. R. VILLA (2008) : *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, traduit par C. DAVID et D. MUNNICH, Paris.
- D. R. VILLA (2007) : « Arendt, Heidegger, and the Tradition », *Social Research* 74, 4, p. 983-1002.
- D. R. VILLA (2005) : « Introduction: the Development of Arendt's Political Thought », dans D. R. VILLA (éd.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, p. 1-21.
- D. R. VILLA (2001) : *Socratic Citizenship*, Princeton - Oxford.