

le portique

Le Portique

Revue de philosophie et de sciences humaines

16 | 2005

Sartre. Conscience et liberté

L'Espace de la démocratie.

Identité et altérité dans la conception arendtienne de la politique

Erwan Sommerer



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/729>

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2005

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Erwan Sommerer, « L'Espace de la démocratie. », *Le Portique* [En ligne], 16 | 2005, mis en ligne le 15 juin 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/729>

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Tous droits réservés

L'Espace de la démocratie.

Identité et altérité dans la conception arendtienne de la politique

Erwan Sommerer

- 1 La politique, dans sa définition arendtienne, est l'espace contradictoire d'un lien et d'un écart. Un lien, car la politique est avant tout un rapport entre les hommes instauré par la loi, une relation qui s'installe à la place du vide occupé par le désert des peuples qui n'ont entre eux aucun contact normé. Un écart, puisque la politique est aussi la création d'un monde commun où subsiste la pluralité, où chaque peuple vient enrichir la vie et la connaissance communes en apportant sa façon d'être au monde : la politique est ce qui rassemble et maintient à distance en même temps. Exister au milieu de ses semblables est pour Arendt le propre de la véritable appartenance à l'humanité. Séparés les uns des autres, les peuples qui ne confrontent pas leurs modes de vie sont privés de monde. Et cet acosmisme menace aussi l'ensemble de ceux qui vivent dans l'exclusion de l'altérité. La politique, qui est l'espace-entre-les-hommes ¹, est à la fois rapprochement et conservation de la distance, possibilité d'association dans l'action collective et préservation de la confrontation des différences. Ce n'est qu'en cessant de chercher partout l'identique et le même que l'on peut accéder à la politique et au monde qu'elle autorise. Sans oublier que seule la création d'un monde commun permet l'expression véritable de la pluralité qui est la caractéristique de l'homme ².
- 2 Mais c'est encore manquer la complexité de la pensée arendtienne que de réduire le rapport entre l'espace politique et l'acosmisme à une simple opposition. Comme si la venue de l'un se faisait toujours au détriment de l'autre ; comme si le premier était le remède absolu à l'avancée du désert et à la perte de monde. Ce n'est pourtant pas le cas. Chez Arendt, la relation politique est elle-même porteuse d'acosmisme. Elle est traversée d'une fragilité qui provient de sa définition même : en tant que lieu de coexistence entre identité et altérité, elle est un espace impossible. Ou du moins l'espace d'un équilibre impossible entre la nécessité du lien et de l'écart, d'une improbable identité dans la différence. La politique, dans sa définition arendtienne, est un paradoxe qui s'installe à la place du désert en préparant son retour ; qui crée un monde en annonçant un nouvel acosmisme. Les exemples choisis par Arendt, ceux de la Grèce antique et de l'empire

romain, confirment une ambiguïté qui survient à nouveau dans le lien controversé qu'elle affirme déceler entre le totalitarisme moderne et l'universalisme abstrait des droits de l'homme : à chaque fois, l'horizon de la relation politique demeure ce à quoi cette relation vise précisément à échapper – l'acosmisme. À moins, peut-être, qu'il ne soit possible de constater l'existence d'un régime installé tant bien que mal au point d'équilibre entre le lien et l'écart, le semblable et le différent, qui est aussi le seul vrai lieu politique.

- 3 Distinguer la conception grecque et romaine de la politique permet à Arendt de décrire deux approches contraires de la citoyenneté, de l'appartenance à la communauté et de la relation à l'altérité. Au-delà d'une lecture manichéenne qui opposerait la Cité grecque, close sur elle-même, réticente à tisser un lien politique hors de ses frontières, à l'empire romain, plus prompt à accorder le statut de citoyen au sein d'un monde en perpétuelle extension, il importe de restituer cette distinction dans toute sa complexité. Certes, de nombreux arguments historiques et juridiques confirment cette opposition entre acosmisme grec et volonté politique romaine. Mais ces deux exemples soulèvent également des apories qui illustrent les choix possibles au sein des multiples modes de gestion de la tension entre unité et pluralité au cœur de la relation politique. Sous certains aspects, la Cité grecque est effectivement le lieu d'une clôture, d'une fermeture à l'étranger. Sa loi, le *nomos*, dresse un mur entre le citoyen et le barbare : en ce sens, elle n'est pas politique dans son rapport à l'extérieur. Elle ne vise pas à combler le désert – l'écart – entre les hommes. Les Grecs ne sont un peuple politique qu'à l'intérieur des frontières de la loi et de la Cité : une fois franchies ses portes, on ne trouve que le désert, l'absence de liens durables. Le *nomos* exclue l'altérité, il ne la pense pas. Il la maintient toujours un pas au-delà de la sphère d'action et de compréhension du citoyen ³.
- 4 Ainsi, la qualité de citoyen est d'abord héréditaire : elle se transmet plus qu'elle ne s'octroie, et il est rare qu'elle soit accordée à celui qui vient du dehors ⁴. Or, pour Arendt, la politique est l'instauration d'un lien durable entre le propre et l'étranger. Sans ce regard vers l'extérieur, sans ce mouvement vers ce qui diffère et ne s'insère pas dans la communauté instituée, il ne peut y avoir extension de l'espace politique. Repliée sur elle-même, sur le semblable et l'identique, la Cité interrompt la politique là où elle débute pour les Romains : dans la politique *extérieure*, tournée vers l'étranger, et non plus autocentrée. Les Grecs ne furent-ils pas incapables de s'allier dans un devenir commun ? Le morcellement en Cités autonomes ne put jamais être tout à fait comblé par des tentatives fédérales comme la ligue béotienne ou la confédération athénienne. La véritable unité politique fut toujours imposée de l'extérieur, sur le modèle de l'empire macédonien ou romain ⁵.
- 5 Et c'est précisément dans la conception impériale de la politique étrangère romaine que Arendt décèle une période d'extension du lien politique. Au désert qui environnait les Cités grecques, Rome va substituer un espace politique croissant. À la guerre de conquête succèdent la reconnaissance et l'intégration à la communauté impériale qui remplacent le vide anémique par un monde commun. Lors de la phase de conquête, l'affrontement ne débouche jamais sur un retour du désert, mais sur la construction d'un pont entre des peuples autrefois étrangers les uns aux autres. Rome se tourne vers l'étranger. Par la loi, elle tisse des liens à travers lesquels les citoyens de l'Empire partagent un monde unique, à l'opposé de la pluralité aride des Cités du *nomos* entre lesquelles rien ne pouvait exister de durable. Ce vide, Rome le comble par la politique et par une conception de plus en plus étendue et universelle de la citoyenneté. Les Romains, nous dit Arendt, ont transformé

pour la première fois le désert en monde. Leurs lois servaient à instaurer des rapports, non à édifier des murs ⁶.

- 6 C'est sans doute à l'édit de Caracalla qu'elle se réfère ici. Mais même aux temps de la République, le droit de Cité est bien plus étendu à Rome que dans les anciennes communautés grecques. Si l'hérédité demeure la source première d'acquisition de la citoyenneté, les possibilités d'obtention pour les étrangers vont se multiplier. Certains peuples conquis revendiquent même leur droit de cité par les armes. La tendance à la concession de plus en plus importante de la citoyenneté ne cesse de grandir, jusqu'à l'édit pris en 212 par l'empereur Caracalla, et qui la confère à l'ensemble des habitants libres de l'Empire ⁷. Celui-ci y affirme sa vocation à instaurer une citoyenneté universelle, un lien juridique et politique stable entre ceux qui sont intégrés dans le processus d'expansion de Rome. La Cité devient un espace symbolique, dans lequel l'ancien étranger peut se fondre. À l'exclusion de la loi grecque répond ainsi l'inclusion de l'altérité propre à la conception romaine de la politique : l'Empire est la politisation de l'ancien désert qui s'étendait entre les peuples, son remplacement par un ensemble de relations mutuelles et contractuelles complexes.
- 7 Cette distinction entre les Cités grecques et l'empire romain oppose l'acosmisme au lien politique. Mais elle révèle aussi un certain nombre d'aporées dont seule la formulation permet de saisir toute l'ambivalence de la pensée arendtienne à propos de la possibilité de la politique comme le lieu d'un même mouvement qui soit à la fois lien et écart. L'acosmisme est le repli sur l'identique, l'absence d'ouverture à une différence sans laquelle il ne peut y avoir de relation politique. Or, Arendt le reconnaît, la *pax romana* n'était pas une véritable ouverture à l'altérité ⁸. L'espace politique n'existe que par la pluralité humaine. Mais le lien qu'il instaure n'est-il pas aussi une négation de cette pluralité ? Au désert des sociétés morcelées, les romains n'ont substitué qu'une autre sorte de désert. L'Empire fut la réalisation d'une unité, l'uniformisation d'un territoire où furent imposées une loi et une culture uniques. L'édit de Caracalla fut possible parce que les peuples concernés étaient déjà romanisés, insérés non seulement dans la toile juridique impériale, mais acquis aussi à ses mœurs : liés mais sans écart possible. Le triomphe de Rome fut celui d'une altérité assimilée, et non respectée comme telle. L'inclusion s'interrompait là où surgissait un peuple qui ne pouvait s'intégrer, affichant une altérité trop forte, incommensurable, que les Romains ne pouvaient dominer : la destruction de Carthage montre les limites de la politique romaine ⁹.
- 8 À l'inverse, la Cité grecque procédait d'une certaine préservation de la pluralité. Sa relation à l'altérité n'était pas une éradication de la différence au profit du même. Dans le vocabulaire arendtien, le refus de la politique étrangère favorise le désert. Mais ne faut-il pas y voir la conservation d'un monde en devenir là où l'empire romain sera la destruction systématique de la pluralité ? L'occultation de l'altérité commence souvent par son appropriation. Arendt voyait dans ce processus l'écueil de toute réflexion historique : face à l'événement, au surgissement de l'inattendu, l'observateur est tenté de faire appel au pré-donné, à la connaissance a priori, afin que la nouveauté soit insérée de force dans les lois de l'histoire ¹⁰. Il faut alors se prévenir contre la tendance à ôter à ce qui est étranger et imprévu sa part de différence pour le réduire au familier. Cette attitude, Nietzsche la décelait justement dans la civilisation romaine, dans sa culture impérialiste et sa formidable capacité à digérer les apports étrangers ¹¹. Face à ce qui se distinguait d'elle, Rome ne connaissait que la conquête ou la lente diffusion de ses valeurs

jusqu'à l'assimilation complète. Athènes, elle, ne cherchait pas à se saisir de l'altérité pour l'englober. En cela, elle la respectait aussi.

- 9 L'opposition entre lien politique et acosmisme est donc traversée d'une tension entre identité et pluralité. Il est impossible de réduire la pensée arendtienne à une distinction simple entre une Grèce acosmique et un Empire créateur de monde. À chaque fois, l'horizon de l'acosmisme demeure sous des modalités différentes. Le premier cas est celui de Cités qui ne peuvent s'associer dans un monde commun que leur diversité viendrait enrichir. L'étranger n'est pas supprimé comme altérité, mais maintenu dans un écart dépourvu de lien. À l'inverse, le second cas est celui d'un espace politique qui ne parvient pas à remplacer l'acosmisme par un vrai monde de relations entre des entités plurielles. Le désert remplace le désert, et l'empire romain ne se confronte pas plus dans son expansion continuée à la diversité humaine que la Cité grecque close sur elle-même. Le pacte crée le semblable là où se tenait la différence, le même s'étend sans rencontrer le distinct. Tout le paradoxe arendtien de l'espace politique est là : pour qu'il y ait monde, il faut des rapports, des liens noués par-delà la pluralité humaine et qui organisent la confrontation à l'autre, le contact entre des peuples susceptibles d'instituer et de normer la diversité afin qu'elle ne les sépare plus et ne soit plus une source de chaos. Mais l'espace politique est alors le risque immédiat d'une unité qui écrase les différences, qui oublie d'écarter ceux qu'elle lie, et multiplie le même au détriment du divers. Bien plus que le seul acosmisme – la solitude de Rome face à elle-même –, c'est l'horizon totalitaire qui survient en même temps que le lien politique.
- 10 À travers les cas grecs et romains, Arendt décrit la politique comme le lien paradoxal qui est à la fois instauration de relations normées entre les peuples, par la création d'un monde partagé que leur pluralité vient nourrir, et uniformisation des conditions d'existence. La politique est l'insertion de chaque homme dans un devenir commun qui menace de se muer en un espace d'identité, source d'un nouvel acosmisme. Il n'y a de monde que si les hommes sont en relation, à condition que leurs rapports n'impliquent pas l'éradication de la pluralité initiale. Or, l'exemple des Cités grecques et de Rome ne permet en rien de résoudre le problème de la localisation précise du point d'équilibre où pourrait se tenir concrètement un régime qui satisferait cette condition. Et le risque du désert, de la négation de la pluralité humaine ne concerne pas seulement une Antiquité révolue. L'un des aspects les plus importants de l'œuvre d'Arendt consiste en une réflexion sur les formes modernes, non pas seulement d'acosmisme, mais aussi du paradoxe qui rattache cette notion au phénomène qui n'est jamais tout à fait son contraire exact, mais entretien avec lui une relation ambiguë, la politique. Ces formes modernes sont le totalitarisme et l'universalisme des droits de l'homme.
- 11 Le totalitarisme est un désert devenu régime provenant de l'uniformisation absolue de l'espace politique : c'est le moment de l'identité maximale, de la reproduction et la multiplication du même à l'échelle d'une société entière. Les différenciations sociales, classes, strates ou autres, en sont bannies¹². Le régime totalitaire commence par créer un vide social sur lequel il vient appuyer son autorité. Il n'est pas un monde commun, puisqu'il détruit au contraire l'espace entre les hommes, le lien politique, « écrasant » les individus les uns contre les autres. À ce titre, le totalitarisme est l'acosmisme moderne le plus radical, lorsque le désert surgit au cœur des peuples. Privés de toute possibilité de se différencier socialement, de créer des formes intermédiaires de communauté entre l'individu et l'État, les hommes sont atomisés, noyés dans une masse rendue incapable d'agir. Le totalitarisme détruit la pluralité du genre humain, lui substitue un homme

unique étendu à l'infini, et annule en cela toute possibilité de relations politiques qui nécessitent des êtres distincts et séparés¹³.

- 12 Le système concentrationnaire est ce qui s'en approche le plus : les hommes et femmes qui sont sortis des camps à l'issue de la guerre étaient identiques et isolés, privés de toute forme de distinction, d'appartenance sociale ou politique. Mais ils n'étaient pas seulement l'image même de l'acosmisme totalitaire. Ils reflétaient aussi l'aboutissement d'une autre logique politique, d'un autre mode de progression du désert, l'égalitarisme universel des droits de l'homme. Reprenant la critique de la Révolution française émise par Burke, Arendt dénonce le lien entre l'homme abstrait des droits universels et celui, tout aussi abstrait, indifférencié et considéré hors de tout lien politique, qu'est l'individu victime du système totalitaire. La loi d'égalité universelle est l'une des facettes de l'uniformisation acosmique moderne, au même titre que le totalitarisme¹⁴. Arendt ne postule pas un rapport de cause à effet : ce ne sont pas les droits de l'homme universels qui ont produit le désert totalitaire. Mais il y a dans les deux cas une logique commune, ou plutôt une progression possible : comme si nazisme et stalinisme étaient l'horizon de tout régime fondé sur l'égalitarisme démocratique ; comme s'il n'y avait pas de rupture entre eux, juste une différence de degré dans le projet uniformisateur.
- 13 Coupé de la spécificité de ses droits nationaux, l'individu serait ainsi préparé par le droit universel à l'atomisation et au déracinement institués par le régime totalitaire. Ce qui implique que tout espace politique fondé sur la loi d'égalité porte en lui sa part de répression de l'altérité : « *Notre vie politique repose sur la présomption que nous sommes capables d'engendrer l'égalité en nous organisant, parce que l'homme peut agir dans un monde commun, qu'il peut changer et construire ce monde de concert avec ses égaux [...]. L'étranger est le symbole effrayant du fait de différence en tant que tel, de l'individualité : il désigne les domaines dans lesquels l'homme ne peut ni transformer, ni agir, et où par conséquent il a une tendance marquée à détruire.* »¹⁵ Or, pour Arendt, toute vie politique est fondée sur la loi d'égalité au sens large, la construction d'un monde commun dont la cohésion nécessite qu'en soit exclu ce qu'elle nomme l'arrière-plan obscur de la différence. C'est-à-dire l'étranger, celui qui ne s'insère pas dans le processus de nivellement de la pluralité qui caractérise l'espace politique. Dans toute société, quel que soit son régime, on peut déceler une part de rejet de la pluralité. Dès lors que le lien politique est instauré, que la loi met les peuples en rapport au sein d'un même monde, alors débute la répression de l'altérité à l'œuvre sous diverses formes dans l'empire romain, dans les régimes totalitaires, et au cœur des démocraties modernes.
- 14 Dans la pensée arendtienne, l'espace politique comporte intrinsèquement le risque du totalitarisme. Égalité et pluralité sont perçues comme antinomiques, sans conciliation possible. Le lien et l'écart ne peuvent être accomplis dans un même mouvement. L'égalité n'existe que par exclusion de l'altérité, et ne peuvent être véritablement égaux que ceux qui tendent l'identique. Qui *tendent*, car Arendt ne confond pas les régimes démocratiques et totalitaires. Sa critique porte sur ce qui les rapproche, ou du moins sur la part de possibilité des seconds contenue dans les premiers. Le totalitarisme est l'aboutissement d'une tendance à l'œuvre dans les démocraties, et plus encore dans tout espace politique, quel qu'il soit : c'est le lien politique lui-même qui est travaillé dès son origine par l'acosmisme qu'il autorise pourtant à réduire en rompant l'isolement des peuples. Mais en instaurant des relations, un monde commun, il tend à effacer cette pluralité lorsque ceux qui s'associent abandonnent ce qui les différenciait pour agir de concert. C'est l'idée que la politique elle-même, rapport jeté comme un pont par-dessus la pluralité, mène à sa

propre négation, son aboutissement ultime qui est aussi le moment où elle disparaît au sein du régime totalitaire. La diversité des institutions humaines ne doit pas masquer le fait que, dès son origine romaine, la politique comme lien annonçait son propre excès totalitaire : l'instauration d'une relation normée à l'étranger, la fin de l'anomie politique, comportait déjà l'éradication de toute altérité.

- 15 À mi-chemin, on perçoit en creux la possibilité d'un régime capable de s'installer dans l'espace contradictoire de la politique ; de donner à l'altérité, quelle qu'elle soit – culturelle, religieuse, partisane – un mode d'accès au monde commun qui ne soit pas aussi son extinction comme différence. Tout espace politique comprend une tension inhérente entre une pluralité et une identité qui doivent être à la fois préservées et endiguées dans une cohabitation que leur caractère antinomique rend forcément fragile. Or, Arendt, à aucun moment, ne fait un choix entre l'un des pôles de cette contradiction en désignant lequel pourrait mener au régime le plus apte à endiguer le désert. Contrairement à ce qu'affirme Lefort, elle ne privilégie pas la diversité humaine, l'altérité au détriment de l'unité. Jamais elle ne s'autorise la facilité du différentialisme radical qui condamne sans nuance toute tentative de substituer l'identité à la pluralité : toute sa réflexion sur la politique repose sur l'idée qu'aucun peuple ne peut se tenir hors du monde. Le risque totalitaire n'est pas un choix, mais le prix à payer pour toute relation entre les hommes, c'est-à-dire pour la possibilité de l'action collective.
- 16 Connaissant cet horizon, elle ne tranche pas plus en faveur du monde commun qu'elle n'exalte le droit à la différence. Sa pensée se situe résolument à un point d'incertitude entre pluralité et unité ¹⁶. Et cette hésitation n'est peut-être pas tant la sienne que celle du seul régime susceptible de fonder un monde sans le détruire en même temps, c'est-à-dire de négocier la coexistence de la politique et de sa possibilité acosmique. Ce n'est pas la pensée arendtienne qui fait face à l'impossibilité d'émettre une préférence : c'est le régime qui naît du paradoxe même de la politique – la démocratie. Du moins si l'on accepte de nommer ainsi l'équilibre institutionnel entre le moment du sens commun, de l'égalité, et celui de la prise en compte de l'altérité et de sa capacité à renouveler le lien politique. Ainsi la démocratie ne peut échapper à sa part de désert, à l'éventualité du totalitarisme qui est l'horizon de l'espace politique. Mais elle est en même temps une négation radicale de cet horizon, dans son rapport fragile mais sans cesse réaffirmé à l'autre, à l'étranger, qui n'est jamais totalement exclu ou bien réduit au même. Il est alors inexact d'affirmer qu'elle ne fait pas l'objet d'une réflexion chez Arendt ¹⁷. De manière implicite, toute sa pensée mène à questionner sa possibilité en tant qu'espace d'institutionnalisation de la confrontation permanente à l'altérité.
- 17 Il y a dans le régime démocratique une tentative de gestion de la tension entre unité et altérité, gestion imparfaite qui n'est jamais un juste milieu mais plutôt la succession de phases contradictoires d'ouvertures et de fermetures à la différence, et qui est aussi en cela l'équilibre précaire visant à faire reculer le désert partout où il avance : du côté de la pluralité – et le chaos hobbesien qu'elle annonce – et de l'unité du monde commun, lorsque la loi d'égalité prend le risque d'écraser les hommes dans l'indifférence, au deux sens du terme. La démocratie est l'impossible résolution du paradoxe de l'espace politique, à la fois porteur et négateur de l'acosmisme, pris entre deux tendances contraires qui annoncent chacune sa fin. À chaque fois qu'elle insiste sur la réaffirmation du lien social et du principe majoritaire, la démocratie laisse s'approcher le désert totalitaire. Et chaque fois qu'elle met en péril ce lien au nom de l'idéal pluraliste, elle l'éloigne en prenant le risque de la dislocation. Et c'est précisément ce positionnement

instable et contradictoire, cette absence de choix face à deux déserts possibles, qui la caractérise. Elle est l'unique régime qui laisse l'étranger se tenir au plus près du monde commun, à sa lisière, en le laissant conserver la plus grande part possible d'une altérité qui devra forcément se laisser réprimer pour intégrer ce monde. Ce lieu inconfortable occupé par la démocratie peut sembler très exigü. Mais dans la logique arendtienne, il s'agit finalement du seul lieu possible qui soit durablement politique.

NOTES

- 1.. « La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre-les-hommes [...]. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation [...]. Il n'y a de liberté que dans l'espace intermédiaire propre à la politique. » Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 42-43. Ou encore, à propos de Rome : « la *res publica*, la chose publique [...], et qui devint la république romaine, était localisée dans l'espace intermédiaire entre les deux factions autrefois ennemies. La loi est donc ici quelque chose qui crée de nouvelles relations entre les hommes et qui les relie. » *Ibid.*, p. 159.
- 2.. « Lorsqu'un peuple [...] est détruit, ce n'est pas seulement un peuple [...] qui est détruit, mais une partie du monde qui se trouve anéantie [...]. Plus il y a de peuples dans le monde qui entretiennent les uns avec les autres telle ou telle relation, plus il se créera de monde entre eux et plus ce monde sera grand et riche. Plus il y a de points de vue dans un peuple, à partir desquels il est possible de considérer le même monde que tous habitent également, plus la nation sera grande et ouverte », *Ibid.*, p. 153-154.
- 3.. « La loi est le rempart érigé et fabriqué [...] à l'intérieur duquel est créé l'espace proprement politique où se meut librement la pluralité. [...] La loi ne vaut pas à l'extérieur de la Polis, la force de son lien ne s'étend qu'à l'espace qu'elle contient et délimite. » *Ibid.*, p. 160.
- 4.. Sur la conception grecque de la citoyenneté et les différents modes de son obtention, voir Jean GAUDEMET, *Les Institutions de l'Antiquité*, Paris, Montchrestien, 2002, p. 76-77.
- 5.. « Quelle que soit la façon dont on interprète ce concept grec de loi, la loi ne pouvait en aucune façon constituer un pont d'un peuple à un autre, ni, à l'intérieur d'un même peuple, d'une communauté politique à une autre. [...] Il est évident que, dans de telles conditions, la formation d'un empire était tout simplement exclue. » Hannah ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 162. Voir aussi Jean GAUDEMET, *op. cit.*, p. 86-92.
- 6.. Ainsi, les Romains, « lorsque le combat était terminé, ne se repliaient pas sur eux-mêmes et sur leur gloire, entre les murs de leur ville, mais ils avaient conquis quelque chose de nouveau, un nouveau domaine politique, qui était garanti par le pacte et grâce auquel les ennemis d'hier devenaient les alliés de demain. Politiquement parlant, le pacte qui lie deux peuples crée un nouveau monde entre eux. » Hannah ARENDT, *op. cit.*, p. 157. Sur le statut de citoyen dans la République, voir Jean GAUDEMET, *op. cit.*, p. 180-184.

7.. *Ibid.*, p. 313-314. Gaudemet insiste sur l'influence de la philosophie néo-stoïcienne et sa conception universaliste de la citoyenneté, philosophie qui influençait les juristes de l'époque.

8.. Ainsi les romains « se demandaient à eux-mêmes par la bouche des ennemis vaincus s'ils n'étaient pas "des conquérants du monde pratiquant la rapine [...]", de telle sorte que la *pax romana* [...] n'était que le nom du désert qu'ils laissaient derrière eux. » Hannah ARENDT, *op. cit.*, p. 170.

9.. « Carthage fut la première d'entre les villes avec lesquelles Rome eut affaire qui l'égalât en puissance, tout en incarnant en même temps un principe opposé à la romanité. Et cette ville démontra pour la première fois que le principe politique du contrat et de l'alliance ne pouvait s'appliquer partout, et qu'il avait des limites ». Hannah ARENDT, *op. cit.*, p. 166. Sur la romanisation, voir Jean GAUDEMET, *op. cit.*, p. 315.

10.. Lefort y perçoit une critique de la théorie marxiste et sa prétention à inscrire tout événement dans une évolution pré-écrite. Claude LEFORT, *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 64-67.

11.. « Et quant à l'antiquité romaine elle-même : avec quelle violence et quelle naïveté ne mit-elle pas la main sur tout ce que la haute Antiquité hellénique avait d'excellent et d'élevé ! Comme les Romains savaient la traduire dans l'actualité romaine ! [...] En effet, autrefois, c'était conquérir que de traduire [...] : on ajoutait l'allusion à l'actualité, on supprimait d'abord le nom du poète pour y inscrire le sien propre – non point avec le sentiment d'un larcin, mais avec la parfaite bonne conscience de l'*Imperium Romanum*. » Friedrich NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1982, p. 110, § 83.

12.. Hannah ARENDT, *Le Système totalitaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 40-47.

13.. « La domination totale, qui s'efforce d'organiser la pluralité et la différenciation infinies des êtres humains comme si l'humanité entière ne formait qu'un seul individu, n'est possible que si le monde sans exception peut être réduit à une identité immuable de réaction. » *Ibid.*, p. 173. Arendt ajoute par ailleurs que, « dans un régime totalitaire parfait [...] les hommes sont devenus Un Homme ». *Ibid.*, p. 214.

14.. Arendt évoque ainsi « la confirmation ironique, amère et tardive des fameux arguments qu'Edmund Burke opposait à la *Déclaration française des Droits de l'Homme*. » Hannah ARENDT, *L'Impérialisme*, Paris, Éditions du Seuil, p. 286. Elle ajoute : « Les survivants des camps d'extermination, les pensionnaires des camps de concentration et d'internement [...] n'ont pas eu besoin des arguments d'un Burke pour voir que l'abstraite nudité de celui qui n'est rien qu'un homme constituait pour eux le pire des dangers. C'est à cause de cela qu'ils ont été traités comme des sauvages. » *Ibid.*, p. 287-288. Sur la critique arendtienne du lien entre l'égalitarisme et le totalitarisme, voir Alain RENAULT et Lukas SOSOE, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991, p. 185-207.

15.. Hannah ARENDT, *op. cit.*, p. 290-291.

16.. Ainsi, juste avant d'expliquer que « le plus grand danger qu'engendre l'existence d'individus contraints à vivre en dehors du monde commun vient de ce qu'ils sont [...] renvoyés à leurs dons naturels, à leur stricte différenciation. Ils sont privés de ce gigantesque égalisateur de différences qui est l'apanage de ceux qui sont citoyens d'une communauté publique », elle précise que « partout où la vie publique et sa loi d'égalité seront complètement victorieuses, partout où une civilisation parviendra à éliminer ou à réduire à son degré minimal l'arrière-plan obscur de la différence, elles finiront par se pétrifier ». Hannah ARENDT, *op. cit.*, p. 291-292.

17.. Affirmation qui est celle de Lefort, qui y voit « le signe d'une défaillance » (Claude LEFORT, *op. cit.*, p. 78) et de Renaut et Sosoe, pour qui Arendt, après avoir montré la contradiction entre égalité et différence, « nous laisse sans secours » pour la résoudre (Alain RENAUT et Lukas SOSOE, *op. cit.*, p. 207).

RÉSUMÉS

La politique, chez Arendt, est à la fois le lieu d'un lien et d'un écart. Elle est ce qui réunit les hommes lorsqu'ils nouent entre eux des rapports normés, tout en les maintenant éloignés, en préservant la pluralité qui nourrit les relations humaines : si l'acosmisme est ce qui caractérise les peuples privés de toute confrontation à l'altérité, alors la politique doit permettre d'instaurer un espace commun qui ne soit pas négateur des différences. Mais les exemples de l'Antiquité grecque et romaine ne permettent pas de vérifier la possibilité d'un tel lieu paradoxal. Au contraire, la politique comme monde commun semble toujours contenir une part de répression de l'altérité qui trouve son expression ultime dans le totalitarisme. Entre anomie et uniformité, l'espace de la politique est instable et fragile. De même, peut-être, que la démocratie, seul régime susceptible de s'installer durablement dans cet espace.

For Arendt, politics is both the ground of a bind and of a gap. It is what unites men when they bind themselves with normed relationships, while keeping them apart, maintaining that plurality which feeds human relation: if acosmism is what characterizes a group of people deprived of any confrontation with alterity, therefore politics must provide for common space that should not negate differences. The examples of Ancient Greece and Rome, however do not support the evidence of such paradoxical ground. Quite the contrary, politics as a shared world always seems to contain some repression of alterity that may ultimately translates in totalitarianism. Between anomie and uniformity, the space of politics is unstable and fragile, and so may be democracy, the only regime capable of durably colonizing that space.

AUTEUR

ERWAN SOMMERER

Erwan Sommerer est Docteur en science politique, ancien ATER à l'IEP d'Aix-en-Provence et de Strasbourg. Au sein du Centre de Recherche sur l'Amérique Latine et les Caraïbes (CREALC), il a consacré une thèse de théorie politique au conflit des représentations et à ses conséquences sur la production de la réalité sociale. Il a étudié notamment des syncrétismes issus de la diffusion idéologique : le péronisme argentin et la théologie de la libération. Ses recherches actuelles prolongent ce questionnement et portent sur la gestion politique de l'altérité dans la pensée arendtienne et levinasienne. Il a publié « L'école d'Essex et la théorie politique du discours : une lecture post-marxiste de Foucault », *Raisons Politiques* n° 19, août 2005, p. 193-209.