

## La solution des Grecs – Hannah Arendt



Extrait de l'ouvrage d'Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Ch V l'Action, éd. Calmann-Lévy Pocket 1994, pp. 251-259

Cette imprévisibilité des résultats est étroitement apparentée au caractère de révélation de l'action et de la parole dans lesquelles l'on dévoile son moi sans se connaître et sans pouvoir calculer d'avance qui l'on révèle. Le vieux dicton que nul ne peut passer pour *eudaimôn* avant d'être mort nous éclairerait sans doute sur ce point si nous pouvions en comprendre le sens original après deux mille cinq cents ans de rabâchage ; la traduction latine, déjà truisme à Rome – *nemo ante mortem beatus esse dici potest* -, ne saurait elle-même exprimer ce sens, encore qu'elle ait inspiré peut-être la pratique de l'Église catholique de ne béatifier ses saints que lorsqu'ils sont bien morts. Car *eudaimonia* ne signifie ni bonheur, ni béatitude ; c'est un mot que l'on ne peut traduire, ni peut-être même expliquer. Il exprime une idée de bénédiction, mais sans nuances religieuses, et signifie littéralement quelque chose comme le bien-être du *daimôn* qui accompagne chacun des hommes durant sa vie, qui est son identité distincte, mais qui n'apparaît, qui n'est visible qu'aux autres. Différente par conséquent du bonheur, qui est une humeur passagère, et différente de la bonne fortune dont on peut bénéficier à certains moments de la vie et manquer à d'autres, l'*eudaimonia* comme la vie elle-même est un état durable, qui ne change pas et ne peut effectuer de changement. Être et avoir été *eudaimôn*, selon Aristote, sont une même chose, de même que « vivre bien » (*eu*

dzèn) et « avoir bien vécu » sont une même chose tant que dure la vie. Ce ne sont pas des états ni des activités qui modifient la qualité de la personne, comme apprendre et avoir appris, qui indiquent deux attributs tout différents de la même personne à des moments différents.

Cette identité interchangeable de la personne, bien que se dévoilant de manière intangible dans l'acte et la parole, ne devient tangible que dans l'histoire de la vie de l'acteur ; mais comme telle on ne peut la connaître, la saisir comme entité palpable, que lorsqu'elle a pris fin. En d'autres termes l'essence humaine – non pas la nature humaine en général (qui n'existe pas), ni la somme des qualités et des défauts de l'individu, mais l'essence de *qui* est quelqu'un – ne commence à exister que lorsque la vie s'en va, ne laissant rien derrière elle qu'une histoire. Par conséquent, quiconque vise consciemment à être « essentiel », à laisser une histoire et une identité qui lui procureront une « gloire immortelle », doit non seulement risquer sa vie mais, comme Achille, choisir expressément une vie brève, une mort prématurée. L'homme qui ne survit pas à son acte suprême est le seul qui demeure le maître incontestable de son identité et de sa grandeur possible, parce qu'en entrant dans la mort il se retire des possibles conséquences et continuations de ce qu'il a commencé. Ce qui donne à l'histoire d'Achille sa valeur d'exemple, c'est que d'un seul trait elle montre que l'on ne peut acheter l'*eudaimonia* qu'au prix de la vie et que l'on ne peut s'en assurer qu'en renonçant à la continuité du vivre où l'on se révèle par petits fragments, qu'en ramassant toute une vie dans un seul acte, de sorte que l'histoire de l'acte s'achève avec la vie. Même Achille, il est vrai, dépend du narrateur, poète ou historien, sans lequel tout ce qu'il a fait demeure futile ; mais il est le seul « héros » et partant le héros par excellence qui livre au narrateur toute la signification de son acte : c'est comme s'il n'avait pas seulement joué l'histoire de sa vie mais qu'il l'eût « faite » en même temps.

Sans doute ce concept de l'action est-il extrêmement individualiste, comme nous dirions aujourd'hui. Il renforce la tendance à la révélation de soi aux dépens des autres facteurs et échappe ainsi relativement à la condition d'imprévisibilité. Ce fut pour l'antiquité grecque le prototype de l'action, qui influença sous la forme de ce qu'on nommait l'esprit agonistique, la passion de se montrer en se mesurant contre autrui, passion sous-jacente au concept de la politique qui domina généralement dans les cités. Symptôme remarquable de cette influence dominante, les Grecs, à la différence de toute l'évolution ultérieure, ne comptaient pas la législation au nombre des activités politiques. À leur avis, le législateur était, comme le constructeur du rempart, un homme qui avait à faire et terminer son ouvrage avant que l'activité politique pût commencer. On le traitait par conséquent en artisan, en architecte, on pouvait le faire venir de l'étranger et l'engager sans qu'il fut citoyen alors que le droit de *politeuesthai*, de s'occuper des diverses activités qui auraient lieu, éventuellement dans la *polis*, était strictement réservé aux citoyens. Pour eux, les lois, comme la muraille qui entourait la ville, n'étaient pas des résultats de l'action, mais des produits du faire. Avant que les hommes se missent à agir, il fallait un espace défini et une structure où pussent avoir lieu toutes les actions subséquentes, l'espace étant le domaine public de la *polis* et sa structure la loi ; le législateur et l'architecte appartenaient à la même catégorie. Mais ces entités concrètes elles-mêmes ne formaient pas le contenu de la politique (la *polis* n'était pas Athènes, mais les Athéniens), et n'inspiraient pas le loyalisme que nous connaissons d'après le patriotisme de type romain.

S'il est vrai que Platon et Aristote haussèrent la promulgation des lois et la construction des villes au premier rang de la vie politique, cela ne signifie pas qu'ils élargirent les expériences grecques fondamentales de l'action et de la politique jusqu'à embrasser ce qui devait être le génie politique de Rome : la législation et la fondation. Au contraire, l'école socratique se tourna vers ces activités, qui aux yeux des Grecs étaient prépolitiques, parce qu'elle voulait s'opposer à la politique et à l'action. Pour elle, légiférer et prendre des décisions au moyen d'un vote sont les activités politiques les plus légitimes parce que les hommes y agissent en artisans » : le résultat de leur action est un produit concret, son processus a une fin clairement reconnaissable. Ce n'est plus, ou mieux ce n'est pas encore l'action (*praxis*) proprement dite, c'est un faire (*poiésis*) que les philosophes jugent préférables parce que plus sûrs. Ils disent en somme que si seulement les hommes renonçaient à leur faculté d'agir, futile, indéfinie, aux résultats incertains, il y aurait peut-être un remède à la fragilité des affaires humaines.

À quel point ce remède peut détruire la substance même des rapports humains, c'est ce qu'éclaire assez bien l'un des rares cas où Aristote prend un exemple d'action dans la sphère de la vie privée : la relation entre le bienfaiteur et le bénéficiaire. Avec cette candide absence de morale hypocrite qui caractérise la Grèce antique (et non Rome), il commence par poser en fait que le bienfaiteur aime toujours ceux qu'il a aidés beaucoup plus qu'il n'en est aimé. Puis il explique que cela est tout naturel puisque le bienfaiteur a fait un ouvrage, un *ergon*, tandis que le bénéficiaire n'a fait que supporter la bienfaisance. Le bienfaiteur, selon Aristote, aime son « ouvrage », la vie du bénéficiaire qu'il a « faite », comme le poète aime ses poèmes. Et le philosophe rappelle à ses lecteurs que l'amour du poète pour son œuvre est à peine moins passionné que celui d'une mère pour ses enfants. Cette explication montre nettement qu'Aristote considère l'agir en terme de faire, et le résultat, les rapports entre les hommes, en termes d'ouvrage accompli (en dépit de son insistance à vouloir distinguer entre action et fabrication, *praxis* et *poiésis*). Dans ce cas, on voit très clairement que cette interprétation – qui sans doute peut expliquer psychologiquement le phénomène de l'ingratitude en admettant que le bienfaiteur et le bénéficiaire s'accordent à interpréter l'action en terme de faire – en réalité corrompt l'action et son vrai résultat, la relation qu'elle aurait dû établir. Si l'exemple du législateur nous paraît moins plausible, c'est seulement parce que la conception grecque de la tâche et du rôle du législateur dans le domaine public est beaucoup trop éloignée de la nôtre. En tout cas une œuvre, telle que l'activité du législateur d'après les idées grecques, ne peut devenir contenu de l'action que s'il n'est pas possible ou désirable de continuer à agir ; et l'action ne peut aboutir à un produit qu'à condition de perdre son sens authentique, non-tangible et toujours parfaitement fragile.

Le remède originel, préphilosophique, que les grecs avaient trouvé pour cette fragilité était la fondation de la *polis*. La *polis*, née et toujours enracinée dans l'expérience et l'opinion grecques antérieures à la polis, de ce pourquoi il vaut la peine, pour les hommes, de vivre ensemble (*syzèn*), à savoir la mise en commun « des paroles et des actes », avait une double fonction. En premier lieu elle était destinée à permettre aux hommes de faire de façon permanente, encore que sous certaines réserves, ce qui n'avait été possible que comme une entreprise rare, extraordinaire, pour laquelle il leur fallait quitter leur foyer. La *polis* devait multiplier les occasions d'acquérir la « gloire immortelle », c'est-à-dire multiplier pour chacun les chances de se distinguer, de faire voir en parole et en acte qui il était en son unique individualité. L'une des raisons, sinon la raison principale, de l'incroyable floraison de talent et de génie à Athènes, et aussi du rapide déclin, à peine moins étonnant, de la Cité, c'est précisément que du début à la fin elle eut pour premier objectif de faire de l'extraordinaire un phénomène ordinaire de la vie quotidienne. La seconde fonction de la *polis*, étroitement liée aussi aux hasards de l'action vécue dans l'expérience antérieure à la *polis*, était d'offrir un remède à la futilité de l'action et du langage ; car pour un exploit digne de renommée il y avait assez peu de chances de n'être pas oublié, de devenir vraiment « immortel ». Homère n'était pas seulement un éclatant exemple de la fonction politique du poète, « l'éducateur de l'Hellade » par conséquent ; le simple fait qu'une si grande entreprise que la guerre de Troie aurait pu être oubliée s'il n'y avait eu un poète pour l'immortaliser des siècles plus tard, montrait trop bien ce qui pouvait arriver à la grandeur humaine si, pour durer, elle ne devait compter que sur des poètes.

Nous ne nous occupons pas ici des causes historiques de l'avènement de la cité grecque ; ce que les Grecs en pensaient eux-mêmes, ce qu'ils pensaient de sa raison d'être, ils l'ont dit avec une parfaite clarté. La *polis* – si nous en croyons les célèbres paroles de Périclès dans l'*Oraison funèbre* – garantit que ceux qui contraignirent tout pays et toute mer à servir de théâtre à leur audace ne seront pas sans témoin et n'auront besoin pour leur gloire ni d'Homère ni de quelque autre expert en mots ; sans aide, ceux qui agissent pourront fonder ensemble le souvenir immortel de leurs actes bons et mauvais, inspirer l'admiration de leur siècle et des siècles futurs. En d'autres termes, la vie commune des hommes sous la forme de la *polis* paraissait assurer que les activités humaines les plus futiles, l'action et la parole, ainsi que les « produits » humains les moins tangibles et les plus éphémères, les actes et les histoires qui en sortent, deviendraient impérissables. L'organisation de la *polis*, physiquement assurée par le rempart et physionomiquement garantie par les lois – de peur que les générations suivantes n'en changent l'identité au point de la rendre méconnaissable – est une

sorte de mémoire organisée. Elle promet à l'acteur mortel que son existence passagère et sa grandeur fugace ne manqueront jamais de la réalité que donne le fait d'être vu et entendu et, généralement, de paraître devant le public de ses semblables qui, hors de la *polis*, ne pouvaient assister qu'à la brève durée de l'acte auquel il fallait par conséquent Homère ou « ceux de son métier » pour le représenter aux absents.

D'après cette interprétation le domaine politique naît directement de la communauté d'action, de la « mise en commun des paroles et des actes ». Ainsi l'action non seulement se relie de façon très intime à la part publique du monde qui nous est commun à tous, mais en outre est la seule activité qui la constitue. Tout se passe comme si l'on avait tracé le rempart de la *polis* et les frontières de la loi autour d'un espace public déjà existant qui toutefois, privé de cette protection stabilisante, ne pourrait pas durer, ne pourrait pas survivre à l'instant de la parole et de l'action. À parler non pas historiquement certes, mais métaphoriquement, théoriquement, on dirait que les hommes qui revinrent de la guerre de Troie avaient voulu rendre permanent l'espace d'action qui était né de leurs actes et de leurs souffrances, l'empêcher de succomber à leur dispersion quand ils rentreraient séparément dans leurs foyers. La *polis* proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique ; c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. « Où que vous alliez, vous serez une *polis* » : cette phrase célèbre n'est pas seulement le mot de passe de la colonisation grecque ; elle exprime la conviction que l'action et la parole créent entre les participants un espace qui peut trouver sa localisation juste presque n'importe quand et n'importe où. C'est l'espace du paraître au sens le plus large : l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition.

Cet espace n'existe pas toujours, et bien que tous les hommes soient capables d'agir et de parler, la plupart d'entre eux n'y vivent pas : tels sont dans l'antiquité l'esclave, l'étranger et le barbare ; le travailleur ou l'ouvrier avant les temps modernes ; l'employé et l'homme d'affaires dans notre monde. En outre nul ne peut y vivre constamment. En être privé signifie que l'on est privé de réalité, réalité qui, humainement et politiquement parlant, ne se distingue pas de l'apparence. La réalité du monde est garantie aux hommes par la présence d'autrui, par le fait qu'il apparaît à tous ; « car ce qui apparaît à tous, c'est ce que nous nommons l'Être », et tout ce qui manque de cette apparence passe comme un rêve, qui est intimement, exclusivement à nous, mais n'a point de réalité.

Hannah Arendt