

Une philosophie de la liberté aussi

Reconstruction et réflexion du concept de pouvoir chez Hannah Arendt

Philip Kovce

La mise en valeur de l'œuvre de Hannah Arendt progresse en allant de pair avec la popularisation de sa vie depuis des années : en 2020, le *Deutsche Historische Museum* leur consacre l'exposition à Berlin : « *Hannah Arendt et le 20^{ème} siècle* » ; en 2018, son essai, *La liberté d'être libre*, publié après sa mort, s'élève au rang de *bestseller*, tandis que paraît, par ailleurs, le premier des 17 volumes prévus de l'édition critique de son œuvre ; En 2012, le film distrayant de Margarethe von Trotta, *Hannah Arendt*, la fait connaître à plus d'un million de spectateurs.

Dans ce qui va suivre, on éclaire son concept de pouvoir, un topo central du penser de Hannah Arendt — et de l'Occident — et on donne à entendre que la compréhension du pouvoir chez Hannah Arendt fait partie d'une *Philosophie de la liberté* dont celle de Rudolf Steiner ne lui cède en rien.

Question de pouvoir

Ce qu'est le pouvoir et quelles formes il peut prendre est une chose qui passe pour être âprement débattue. Et selon Byung-Chul Han, en rapport au concept de pouvoir, c'est le « chaos théorique »¹ qui règne, — un « chaos » qu'il tente au moins d'ordonner de la manière suivante :

À la compréhension de soi du phénomène s'oppose un manque total de clarté du concept. Pour l'un, le pouvoir signifie l'oppression. Pour l'autre, c'est un élément constructif de la communication. Les interprétations juridique, politique et celle sociologique du pouvoir s'opposent de manière inconciliable. Le pouvoir est tantôt mis en relation avec la liberté, tantôt avec la contrainte. Pour les uns, le pouvoir repose sur l'action commune. Pour les autres, il se trouve en rapport avec la lutte. Les uns démarquent strictement le pouvoir du recours à la violence. Pour les autres la violence n'est rien d'autre qu'une forme intensifiée du pouvoir. Le pouvoir est tantôt associé au droit, tantôt à l'arbitraire.²

Par contre, il semble incontestable que nous sommes entourés, enserrés même et empreints par des rapports de pouvoir : nous exerçons du pouvoir et nous nous sentons impuissants vis-à-vis du pouvoir d'autrui ; ou bien nous nous ressentons portés par le pouvoir d'autrui et surmenés vis-à-vis de notre propre pouvoir. Toujours est-il que ce qui se révèle à « cette compréhension allant de soi du phénomène », c'est que le pouvoir semble être une question de relations ou de conditions sociales, une mise en rapport déterminée des êtres humains les uns avec les autres — de quelque manière que ce soit cette condition ou relation, cette mise en rapport est ressentie et pensée chez l'individu.

Le mot allemand *Macht* provient du moyen haut allemand « *maht* », lequel à son tour renvoie au verbe gothique ancien « *magan* », qui signifie autant que « *machen* (faire, créer, fabriquer) » ou « *können* (pouvoir, être capable de, savoir) ».³

Avec cela, un pouvoir a donc aussi à faire — tout au moins sur le plan étymologique — avec un faire quelque chose, un pouvoir faire quelque chose, un être capable d'agir et de faire. Peter Imbusch récapitule d'une manière intelligible la multiplicité des significations qui sont aujourd'hui associées au concept du pouvoir :

Le mot pouvoir (*Macht*) signifie [...] **a**) ce qu'un être humain, un groupe d'êtres humains ou bien l'humanité, a la capacité de (*vermag*) produire en commun et donc en retirant sa force/vertu (*Kraft*) ou ses forces (*Stärke*) corporelles et spirituelles de sa « capacité [*Vermögen* = pouvoir, puissance, faculté, facultés, force(s), moyens, vertu — fortune, bien, aisance, capital, social, *ndt*] » ; **b**) de l'attribution compétente et/ou exercée par quelqu'un de déterminer sur quelque chose ou sur autrui ; **c**) du pouvoir [*Gewalt* = pouvoir, puissance, force — violence, contrainte, ascendant — empire, volonté, *ndt*] de l'état ou de la puissance gouvernementale en place, quelque chose qui relève d'une puissance siégeant dans l'état ; **d**) d'une classe dominante, clique ou élite ; **e**) de l'état en tant que tout, quelque peu au sens d'une « super-puissance », « grande-puissance » ou « puissance coloniale » ; **f**) tout particulièrement aussi de l'influence ou la capacité d'influence de conditions, circonstances, qualités ou entités existantes ou

¹ Byung-Chul Han : *Was ist Macht? [Qu'est-ce que le pouvoir?]*, Stuttgart 2005, p.7.

² *Ebenda*.

³ Voir Andreas Anter : *Theorien der Macht zur Einführung [En introduction aux théories du pouvoir]*, Hambourg 2017, p.14.

représentées, quelque peu au sens d'un pouvoir « de l'habitude », « de l'amour », « de la raison », du « monde inférieur » ou des « Dieux ».⁴

Dans ce qui va suivre, je vais examiner la manière dont Hannah Arendt (1906-1975) tente de comprendre le phénomène du pouvoir — auquel elle consacra de son vivant des essais et livres, séminaires et conférences. À cette occasion, il va s'agir avant tout de ce que Arendt présente dans « *Macht und Gewalt* » (1970) ainsi que dans « *Vita activa* » (1960) et de reconstruire et de réfléchir principalement sur trois relations auxquelles une attention particulière est accordée par Arendt elle-même : notoirement, la relation du pouvoir et de la violence, du pouvoir et de la liberté, ainsi que du pouvoir et de la politique. Pour finir, je discuterai de la question de savoir dans quelle ampleur le concept de pouvoir de Arendt se fonde-t-il sur une philosophie de la liberté qui, à l'instar de celle apparentée à l'esprit, de Rudolf Steiner, s'enracine particulièrement sur l'individualisme éthique de sa *Philosophie de la liberté* (1894).

Pouvoir et violence

Pour Hannah Arendt, pouvoir et violence ne sont pas des phénomènes naturels, mais des phénomènes sociaux, et à la suite de cela : « ils ne peuvent jamais être saisis de manière adéquate avec des métaphores qui sont empruntées au processus de la vie ».⁵ C'est à vrai dire pour leur appréhension adéquate que s'efforce Arendt — et elle critique le fait qu'au « stade actuel de la science politique, notre langage spécialisé ne fasse pas la distinction entre des concepts-clefs comme pouvoir, force, autorité et finalement violence ».⁶ Pour Arendt, « pouvoir et violence sont des phénomènes de nature totalement différente »,⁷ quand bien même ils apparaissent toujours ensemble. C'est pourquoi Arendt exige un abandon de l'acceptation, « que pouvoir et violence sont la même chose, ou le cas échéant, la violence n'est rien d'autre que la manifestation la plus éclatante du pouvoir ».⁸ Pour Arendt, « pouvoir et violence sont [...] des contraires : là où l'un règne en absolu, l'autre n'existe pas. La violence entre en jeu là où le pouvoir est en danger. »⁹ Cette divergence du pouvoir et de la violence fait qu'Arendt exclut même toutes transitions entre eux. Selon elle entre pouvoir et violence il n'existe

aucunes transitions quantitatives ou qualitatives ; on ne peut dériver le pouvoir de la violence ni la violence du pouvoir, ni comprendre le pouvoir comme le mode le plus doux de la violence ni la violence comme la plus éclatante manifestation du pouvoir.¹⁰

Et dans quelle mesure pouvoir et violence sont-ils à présent essentiels pour la chose publique étatique, en effet, surtout pour les conditions d'une vie humaine commune ? Dans la réponse à cette question, Arendt distingue aussi clairement entre pouvoir et violence :

Un pouvoir appartient de fait à l'essence de toute chose publique étatique, en effet, à tous les groupes quelle que soit la manière dont ils sont organisés, nonobstant pas la violence. Par nature, celle-ci est instrumentale ; comme tous les moyens et instruments, elle nécessite toujours un but qu'elle dirige et qui justifie son usage.¹¹

Un pouvoir est quelque chose « d'absolu », c'est un « art essentiel », « il est, comme on a coutume de le dire, un but en soi ».¹² La violence se tient par contre « au plus proche du phénomène de la force, puisque le moyen de la violence, comme tous les instruments, sert à multiplier la force humaine ou selon le cas celle de l'outil organique ».¹³ À partir de cette perspective, Arendt récapitule finalement, ce que représente à ses yeux le cas extrême du pouvoir ou selon le cas de la violence : « Le cas extrême du pouvoir est donné dans la

⁴ Peter Imbusch : *Macht und Herrschaft in den wissenschaftlichen Kontroverse [Pouvoir et domination dans les controverses scientifiques]* dans du même auteur (éditeur cette fois) : *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen [Pouvoir et domination. Théories et conceptions en science sociale]*, Wiesbaden 2012, pp.9-15, ici à la page 10.

⁵ Hannah Arendt : *Macht und Gewalt [Pouvoir et violence]*, Munich 2015, p.82.

⁶ À l'endroit cité précédemment, p.44.

⁷ À l'endroit cité précédemment, p.53.

⁸ À l'endroit cité précédemment, p.36.

⁹ À l'endroit cité précédemment, p.57.

¹⁰ À l'endroit cité précédemment, p.58.

¹¹ À l'endroit cité précédemment, p.52.

¹² *Ebenda*

¹³ À l'endroit cité précédemment, p.47.

constellation : tous contre un ; le cas extrême de la violence dans, la constellation : un contre tous. Et cette dernière n'est jamais possible sans outils, à savoir sans moyens de violence. »¹⁴

Et comment apparaît à chaque fois un pouvoir et une violence ? Sous quelles conditions prennent-ils naissance ? « Lorsque nous pouvons dire de quelqu'un, il « a le pouvoir », cela signifie-t-il en réalité », selon Arendt, « qu'un nombre déterminé d'êtres humains lui donnent procuration pour agir en leur nom. Dans l'instant où le groupe qui a donné une procuration de pouvoir à celui qui en dispose [...], se sépare, « le pouvoir de ce dernier » disparaît aussi.¹⁵ Et l'apparition de la violence ? Une « violence nue », selon Arendt lapidaire, « apparaît là où le pouvoir est perdu. »¹⁶ En complément à cela elle dit :

On a souvent dit que l'impuissance provoque la violence, de sorte que ceux qui n'ont aucun pouvoir, sont particulièrement enclins à avoir recours à la violence et au plan psychologique ceci est foncièrement exact. Il est frappant qu'au plan politique, la perte du pouvoir conduit vraiment beaucoup plus que l'impuissance à la violence, comme ci celle-ci pouvait remplacer le pouvoir perdu [...] et que la violence justement parce qu'elle peut de fait anéantir le pouvoir, menace constamment le pouvoir personnel.¹⁷

Autrement dit : certes, selon Arendt, pouvoir et violence ne se laissent pas dériver l'un de l'autre ou bien transférer l'un dans l'autre — mais « le plus grand pouvoir peut aussi être anéanti par la violence ; à partir des canons de fusil vient toujours l'injonction la plus efficace qui peut compter sur une obéissance sans retard et sans aucun doute. Ce qui jamais ne vient des canons de fusil, c'est un pouvoir. »¹⁸ — Et comment se comporte donc, conformément à Arendt la justification ou selon le cas la légitimité du pouvoir et de la violence ? Pour Arendt, « une violence [...] peut être justifiée, mais elle ne peut jamais être légitime. Sa légitimation sera d'autant plus évidente, qu'elle approchera du but qui est à atteindre¹⁹ Autrement dit : « Étant donné que la violence, par nature, est instrumentale, elle est rationnelle dans la mesure où elle sert réellement à atteindre pour cela le but qu'elle doit justifier. »²⁰ Le pouvoir ne nécessite par contre

aucune justification, puisqu'il est déjà inhérent à toutes les communautés humaines. Par contre, il a besoin d'une légitimité. Du pouvoir prend naissance quand toujours plus d'êtres humains s'unissent et agissent ensemble, sa légitimité ne repose pas sur les objectifs et buts qu'un groupe se fixe à chaque fois ; elle découle de la cause première du pouvoir qui coïncide avec la formation du groupe. Une revendication de pouvoir se légitime au moyen d'un rappel au passé, alors que la justification d'un moyen résulte de son but, lequel repose dans l'avenir.²¹

À vrai dire le pouvoir peut être anéanti par la violence, selon Arendt, mais elle fournit une tout autre raison principale à l'échec omniprésent du pouvoir : « La raison pour laquelle le pouvoir échoue aujourd'hui, n'est pas tant la violence qu'avant tout l'appareil administratif, en principe anonyme, de l'état. »²² C'est avant tout selon elle la domination bureaucratique, la domination de l'administration qui, au jour d'aujourd'hui, engendre une « impuissance du pouvoir ». ²³

En un mot, le concept de pouvoir requiert, selon Andreas Anter, « un abandon radical d'une habitude du penser aussi ancienne que considérée comme allant de soi »²⁴ — celle de tenir pouvoir et violence pour une seule et même chose ou selon le cas, la violence pour la plus forte empreinte du pouvoir. Selon Arendt, un pouvoir est beaucoup plus « une sorte de ciment qui maintient ensemble la communauté politique »²⁵, alors que dans la plus grande opposition possible à ceci, le recours à la violence marque le « point zéro du pouvoir ». ²⁶ Ce « ciment », qui représente le pouvoir, Arendt ne le décrit pas comme quelque chose de

¹⁴ À l'endroit cité précédemment, p.43.

¹⁵ À l'endroit cité précédemment, p.45.

¹⁶ À l'endroit cité précédemment, p.55.

¹⁷ À l'endroit cité précédemment, pp. 55 et suiv.

¹⁸ À l'endroit cité précédemment, p.54.

¹⁹ À l'endroit cité précédemment, p.53

²⁰ À l'endroit cité précédemment, p.78.

²¹ À l'endroit cité précédemment, p.53.

²² À l'endroit cité précédemment, p.82.

²³ À l'endroit cité précédemment, p.85.

²⁴ Andreas Anter: op ; cit., p.97.

²⁵ À l'endroit cité précédemment, p.99.

²⁶ À l'endroit cité précédemment, p.98.

statique, « que l'on pût posséder ou conserver mais plutôt [comme] un phénomène qui naît d'abord de l'action humaine et n'existe que dans cet agir ».²⁷

Pouvoir et liberté

Alors que Hannah Arendt ne recule devant aucun effort pour distinguer clairement le pouvoir de la violence et pour les démarquer strictement l'un de l'autre, voilà qu'elle place dans une proximité immédiate le concept de liberté avec celui de pouvoir — et cela aussi bien au plan historique qu'à celui de philosophie sociale : « Pour Montesquieu, comme pour l'Antiquité pré-chrétienne et les fondateurs de la République américaine, les mots « pouvoir » et « liberté » étaient presque synonymes », selon Arendt ; « la liberté de mouvement, le pouvoir de se mouvoir sans en être empêché par une maladie ou un seigneur, fut originellement la liberté la plus fondamentale, la condition préalable à toutes les autres ».²⁸ À un autre endroit, elle explique la signification historique de la liberté à l'instar du plein pouvoir politique comme suit : « Des libertés, au sens des droits civiques, sont le résultat d'une libération, mais elles ne sont en aucun cas le contenu effectif de la liberté, dont le noyau essentiel est l'accès au domaine public et la participation aux affaires gouvernementales. »²⁹ C'est-à-dire qu'une « libération [...] est une condition de liberté — bien qu'une liberté ne soit en aucun cas forcément le résultat d'une libération ».³⁰ La liberté, c'est plus que seulement une libération : elle se déploie, selon Arendt, d'abord dans un acte politique effectif qui doit être accompli consciemment après la libération et ne résulte pas simplement et uniquement de la libération en tant que telle. — Et comment fais-je donc l'expérience de cette liberté-là — de son acquisition et de son échec, de ses possibilités et limites ?

Originellement, je fais l'expérience d'une liberté et d'une non-liberté dans la fréquentation des autres et non pas avec moi-même. Des êtres humains ne peuvent être libres qu'en entretenant un rapport mutuel entre eux, et donc seulement dans le domaine du politique et de l'agir ; c'est seulement là qu'ils éprouvent ce qu'est une liberté positive et qu'ils deviennent quelque chose de plus que de-ne-pas-être-forcés.³¹

Autrement dit : « Aussi longtemps qu'on agit on est libre, mais pas avant, ni après, parce que agir et être-libre sont une seule et même chose. »³² Pour Arendt, la liberté n'est pas originellement un acte de contemplation d'un acte de libération personnelle de soi ; selon elle, avec la liberté il s'agit beaucoup plus de quelque chose à acquérir, en effet — si l'on veut ainsi — une combinaison puissante engagée avec d'autres :

La liberté politique se distingue donc de la liberté philosophique du fait qu'elle est nettement une affaire du Je-peux et non pas du Je-veux. Étant donné qu'elle revient au citoyen et non pas principalement à l'être humain, elle ne peut se montrer qu'en communauté, où les nombreuses personnes vivant ensemble se fréquentent les unes les autres en paroles et en actes. [...] Autrement dit, la liberté politique est seulement possible dans la sphère de la pluralité humaine et à la condition que celle-ci ne soit pas un simple élargissement du duel Je-et-Je en un pluriel Nous.³³

²⁷ À l'endroit cité précédemment, p.94.

²⁸ Hannah Arendt : *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Vollen [De la vie de l'esprit. Le penser. Le vouloir.]*, Munich 2008, p.426.

²⁹ De la même auteure : *Die Freiheit, frei zu sein [la liberté d'être libre]*, Munich 2018, p.16.

³⁰ *Ebenda*.

³¹ De la même auteure : *Freiheit und Politik* dans, de la même auteure : *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken [Entre passé et avenir. Exercices dans le penser politique] I*, Munich 2012, pp.201-226, ici à la page 201.

³² À l'endroit cité précédemment, p.206.

³³ De la même auteure : *Vom Leben des Geistes [De la vie de l'esprit]*, p.246. Arendt insiste expressément sur le fait que le « Nous pluriel » est autre que le « duel Je-et-Je » : « L'agir, dans lequel un Nous est occupé avec le changement de notre monde commun, se trouve dans la plus vive opposition pensable à l'affaire solitaire du penser qui s'accomplit dans un dialogue intérieur de l'être humain avec lui-même. Dans des circonstances particulièrement favorables [...] ce dialogue intime peut en inclure un autre, puisqu'en effet, comme le dit Aristote, l'ami est « un autre soi-même ». Pourtant on n'en vient jamais ainsi au Nous, à la vraie pluralité de l'agir. (Une faute vraiment fréquente des philosophes modernes [...] c'est l'opinion que l'intimité du dialogue intérieur, « l'agir intérieur » s'adresse à la personne propre ou bien à « l'autre soi-même » — l'ami d'Aristote, l'aimé de Jasper, le Tu de Buber —, puisse-t-il servir d'exemple dans la sphère politique. » À l'endroit cité précédemment, pp.426 et suiv.

À la possibilité d'un pouvoir politique ou selon le cas d'une liberté, les limites sont dans le même temps montrées, car tous deux trouvent leur condition ainsi que leur limitation dans l'existence des autres. C'est pourquoi Arendt parle aussi de la « délimitation du pouvoir par une pluralité »³⁴ et refuse résolument un concept de souveraineté lequel agit non pas l'un avec l'autre, mais l'un contre l'autre :

L'idée de souveraineté — dans la manière classique de la lire associée inséparablement au concept de pouvoir — Hannah Arendt la comprend en se rattachant à Jean Bodin et Hobbes, comme une forme de domination étatique s'appuyant sur une asymétrie, une soumission ainsi qu'une contrainte d'ordre. La souveraineté est donc à refuser pour elle au plan de la théorie de l'action, parce qu'une souveraineté rend impossible de cette manière une interaction politique. [...] Un pouvoir peut notoirement naître pour Arendt seulement au moyen d'un soutien actif du vis-à-vis, ce qui contredit l'idée d'une souveraineté comme contrainte d'ordre.³⁵

En récapitulation, il se laisserait dire que « dans la conception classique » du concept de pouvoir, celui-ci se concentre au sommet du corps politique, tandis que chez Arendt, [il se partage] « dans la largeur de la communauté politique. Le pouvoir devient pour ainsi dire distribué, c'est-à-dire, dans cette manière de lire, coordonné et accessible. Décisive est ici la constellation des trois étoiles pouvoir, agir et liberté. Car le pouvoir est lié chez Arendt à l'activité de l'agir. »³⁶ Autrement dit : « Le phénomène fondamental du pouvoir n'est pas l'instrumentalisation d'une volonté étrangère pour sa propre intention, mais la conformation d'une volonté commune dans une communication orientée sur l'entente. »³⁷ Cela ne signifie rien de moins que la « déconstruction de l'amalgame moderne de liberté et souveraineté »³⁸ et cela ne signifie rien d'autre que « l'existence humaine elle-même [...] veille à ce que « sa liberté ne soit offerte que dans les conditions de non-souveraineté ».³⁹ Il ne s'ensuit nullement que tous les acteurs en vue d'une « conformation d'une volonté commune » doivent avoir une opinion identique :

Un accord sur les contenus [est] une conséquence possible [du discours public], mais c'est l'entente qui est plus importante pour Arendt sur les questions de querelle politique au sens d'un *to agree that we disagree* [d'être d'accord sur le fait que nous ne le sommes pas, ndt] et donc d'une reconnaissance de la position du vis-à-vis qui permet la continuation de la querelle. Agir les uns avec les autres provoque donc que l'ordre politique devienne un ordre expérimentable dans lequel l'action politique a lieu, car une liberté politique devient réalité et se laisse sans cesse réaliser de neuf.⁴⁰

Christian Dries met au point le noyau incandescent de liberté du concept de pouvoir ou selon le cas de politique comme suit :

« Le sens de la politique c'est la liberté » — le sens, mais pas le but, car selon Arendt, il ne s'agit pas [...] d'instaurer dans la politique la liberté en tant qu'état (comme liberté de contrainte ou de domination étrangère), mais uniquement « d'exposer une liberté », c'est-à-dire la faculté ontologique garantie de l'être humain à pouvoir commencer quelque chose de neuf, et à pouvoir parler les uns avec les autres — à permettre l'agir comme *initium* et l'agir comme *energeia*.⁴¹

Pouvoir et politique

³⁴ De la même auteure : *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [Vita activa ou bien de la vie active], Munich 2016, p.254.

³⁵ Jan Bergner, Janick Banyuaji Ellwein & Tobias Valentin Jerzewski : *Macht neu denken. Eine Betrachtung von Hannah Arendts Machtbegriff* [Repenser le pouvoir. Une considération du concept de pouvoir chez Hannah Arendt] dans *360° — Das studentische Journal für Politik und Gesellschaft* 2/2017, pp.16-27, ici à la page 19.

³⁶ À l'endroit cité précédemment, p.21.

³⁷ Jürgen Habermas : *Hannah Arendts Begriff der Macht* [Le concept de pouvoir chez Hannah Arendt], dans du même auteur : *Philosophisch-politisch Profile*, Francfort-sur-le-Main 1987, pp.228-248, ici à la page 230.

³⁸ Jürgen Förster : *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handels. Zur institutionelle Verfassung der Freiheit im politisch Denken Hannah Arendts* [Le soucis au sujet du monde et la liberté d'agir. Au sujet de la situation institutionnelle de la liberté dans le penser politique de Hannah Arendt], Würzburg 2009, p.153.

³⁹ Jan Bergner, Janick Banyuaji Ellwein & Tobias Valentin Jerzewski : op. cit., p.20.

⁴⁰ Thorten Thiel & Christian Volk : *Republikanismus des Dissenses* [Républicanisme de la dissension] dans du même auteur (éditeur cette fois) : *Die Aktualität des Republikanismus*, Baden-Baden 2016, pp.345-369, ici à la page 351.

⁴¹ Christian Dries : *Die Welt als Vernichtungslager. Eine Kritische Theorie der Moderne im Anschluß an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas* [Le monde comme camp d'extermination. Une théorie critique du modernisme en rattachement à Günther Anders, Hannah Arendt et Hans Jonas] Bielefeld 2012, pp.244 et suiv. Pour le dire brièvement (et élargir en même temps une importante restriction) : « La politique selon Arendt n'est pas un moyen de la liberté, mais plutôt la base de la raison pour laquelle peuvent surtout vivre ensemble des êtres humains politiquement organisés. Ce n'est qu'en temps de crise, de guerre et dans la révolution, qu'une liberté devient immédiatement aussi le

Au-delà des relations entre pouvoir et violence ou selon le cas pouvoir et liberté, je vais à présent éclairer dans quel rapport encore Arendt situe le pouvoir et la politique : « le pouvoir est ce qui appelle principalement à l'existence le domaine public et le maintient comme tel, l'espace potentiel d'apparition entre l'agissant et le discutant. »⁴² Dans cette mesure un pouvoir est la condition préalable à la politique, puisqu'il « appelle principalement à l'existence l'espace politique et le maintient comme tel » et à son tour, pour Arendt, [c'est] « le domaine dans lequel l'être humain peut déployer sa possibilité d'agir librement et de se distinguer des autres ».⁴³

Et quelle est donc la présupposition à ce déploiement de pouvoir, à cet engendrement du pouvoir ? « La seule et unique condition matérielle préalable et irrémédiable à l'engendrement du pouvoir, c'est le contexte humain lui-même. Ce n'est que dans l'un-avec-l'autre qui est assez proche pour maintenir constamment ouverte la possibilité de l'action, que le pouvoir peut naître. »⁴⁴ À l'intérieur de ce « l'un-avec-l'autre qui est assez proche », il en est ainsi, selon Arendt, qu'un pouvoir « que véritablement personne [ne possède], car il naît entre les êtres humains lorsqu'ils agissent ensemble et il disparaît sitôt que ceux-ci se dispersent de nouveau ».⁴⁵ Autrement dit :

Un pouvoir correspond à la faculté humaine, non seulement d'agir ou de faire quelque chose, mais encore d'agir en le décidant ensemble avec d'autres et en bonne intelligence. Jamais un individu ne dispose du pouvoir, celui-ci appartient à un groupe et ne reste existant qu'aussi longtemps que le groupe se tient solidaire.⁴⁶

Et en quoi s'explique, conformément à Arendt, la faculté humaine, « de se réunir avec d'autres et d'agir en bonne intelligence avec eux » ? « À partir de la circonstance », ainsi le récapitule Jürgen Habermas « que les sujets agissant [...] peuvent créer un nouveau commencement » ; à partir de cette raison « se produit [dans l'histoire] non seulement ce qui est imprévisible, mais encore et surtout, ce qui est nouveau ».⁴⁷ Dans les termes propres à Arendt :

Pour autant que la faculté d'agir et de prendre la parole — et parler n'est rien de plus qu'une autre forme d'action — crée un être politique et puisque agir signifie depuis toujours mettre quelque chose en mouvement, ce qui n'existait pas, c'est une naissance, une nativité humaine, comme correspondance à la mortalité de l'être humain, la *conditio sine qua non* de toute politique.⁴⁸

En un autre endroit, Arendt condense ce motif de base de son penser politique, en effet surtout de son penser philosophique, comme suit :

Ce qui fait de l'être humain un être politique, c'est sa faculté d'agir ; elle le rend capable de faire en compagnie de ses semblables, des choses communes avec eux, de se poser des objectifs et de se tourner vers des entreprises qui n'eussent jamais pu lui être venues à l'esprit, si ce don ne lui eût pas été accordé en partage : le don de commencer quelque chose de neuf. Exprimé de manière philosophique, l'action est la réponse de l'être humain au fait d'être né, telle une des conditions de base de son existence : étant donné que nous venons tous au monde comme des nouveaux-venus, et comme nouveaux-commencements, nous sommes capables de commencer quelque chose de neuf ;

but de la politique. » — À l'endroit cité précédemment, pp.245 et suiv. Fn. 530.

⁴² Hannah Arendt : *Vita activa*, p.252.

⁴³ Rahel Jaeggi : *Wie weiter mit Hannah Arendt ? [Comment aller plus loin avec Hannah Arendt?]*, Hambourg 2008, p.11.

⁴⁴ Hannah Arendt : *Vita activa*, p.253.

⁴⁵ À l'endroit cité précédemment, p.252.

⁴⁶ De la même auteure : *Macht und Gewalt [Pouvoir et violence]*, p.45. [

[La solidarité d'un groupe de syndiqués, par exemple, peut avoir beaucoup de pouvoir (faites souvenance de *Solidarność*) ; or c'est toujours le point attaqué par le patronat qui a toujours raisonné en égoïste et qui sait que justement c'est là le point faible par excellence du syndicalisme ouvrier et cela depuis très longtemps voir l'ouvrage de Éric Reger *Union der festen Hand – Der große Schlüssel- und Industrieroman der Weimarer Republik*, Berlin 1976. Scriptor Verlag GmbH & Co KG 980- ISBN 3 499 14366 6 — la seule post-face à cette édition parue en RDA est traduite en français et disponible sans plus auprès du traducteur. *Ndt*]

⁴⁷ Jürgen Habermas : *Auch eine Geschichte der Philosophie*, vol. 2: *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen [Aussi une histoire de la philosophie: Une liberté de raison. Traces du débat sur foi et savoir]*, Berlin 2019, pp.516 et suiv.

⁴⁸ Hannah Arendt : *Die Freiheit, frei zu sein [La liberté d'être libre]*, p.81.

sans le fait concret de naître nous ne saurions point ce qu'est cela : faire quelque chose de neuf ; toute « action » serait soit simplement être-en-tel-état, soit celle de conserver.⁴⁹

Et qu'en est-il après la fondation du pouvoir et de la politique par la natalité et la pluralité avec les institutions politiques ? Sur quoi celles-ci fondent-elles leur existence ? Ce qui maintient ensemble un corps politique, selon Arendt, c'est à chaque fois son potentiel de pouvoir et s'il arrive alors que des communautés politiques tombent en ruine, c'est par la perte de pouvoir et finalement l'impuissance.⁵⁰ Arendt devient encore plus intelligible lorsqu'elle développe que « toutes les institutions politiques [...] [sont] des manifestations et des matérialisations de pouvoir ; elles s'engourdissent et périssent, sitôt que le pouvoir vivant du peuple ne leur est plus sous-jacent et ne les soutient plus ».⁵¹ Là-dedans, dans ce « pouvoir vivant du peuple », dans le « soutien du peuple », Arendt voit garantie la vitalité des institutions politiques : « Ce qui octroie du pouvoir aux institutions et lois d'un pays, c'est le soutien du peuple, qui n'est à son tour que la continuation de son consensus originel lequel a appelé à la vie ces institutions et ces lois. »⁵² En relation à la compréhension du pouvoir et de la politique chez Arendt, Wolfgang Heuer résume la chose suivante :

Contrairement à la tradition occidentale, Arendt ne définissait pas la politique comme une domination, mais comme une action. Depuis Platon, telle est la teneur de sa critique, les systèmes de gouvernement sont compris comme des formes de domination, dans lesquelles règne(nt), l'un sur tous, quelques-uns sur de très nombreux, ou bien tous sur eux-mêmes. La détermination de la politique comme une action fait cesser ces divisions et remet en cause les hiérarchies qui y sont associées ou leurs exclusions, ainsi que la mise implicite à égalité de la politique et de la violence. Ce ne sont guère des individus ou des groupes qui règnent mais au contraire des personnes agissant en relation les unes avec les autres.⁵³

Que le pouvoir ne se fonde pas sur une relation de dominants et de dominés, mais au contraire sur une association de citoyens pareillement libres et égaux, cette manière de voir, Arendt l'étaye historiquement une fois encore :

Lorsque la polis athénienne évoquait l'isonomie de sa constitution, elle parlait d'une organisation des égaux dans le cadre de la loi, ou bien lorsque les Romains appelaient une union de citoyens leur *res publica*, la chose publique de leur *civitas*, alors planait devant leurs esprits [...] un concept de pouvoir et de loi dont l'essence ne reposait pas sur la relation entre ceux qui donnent des ordres et ceux qui obéissent et ne mettait pas au même niveau le pouvoir et la domination ou la loi.⁵⁴

D'un autre côté, Arendt constate que, justement, ce qui lui apparaît aussi important n'a en vérité à peine jamais existé :

Rien n'a peut-être été aussi rarement, ni n'a existé aussi brièvement dans notre histoire, qu'une authentique confiance dans le pouvoir ; rien ne s'est plus opiniâtrement fait valoir au contraire que la défiance platonique-chrétienne vis à vis de l'éclat propre au pouvoir, parce qu'il sert l'apparent comme le semblant même ; rien finalement ne s'est imposé plus généralement dans les temps modernes que la conviction que le « pouvoir corrompt ».⁵⁵

« Mais le pouvoir ne s'exerce en corrompant seulement sur les domaines », selon Arendt, « dans lesquels cela peut être accompli quant à ce qu'il importe d'établir, seulement à partir d'un isolement qui sépare et donc dans ce qu'on appelle la vie culturelle et spirituelle et non pas dans le domaine véritablement politique ».⁵⁶

⁴⁹ De la même auteure : *Pouvoir et violence*, p.81.

⁵⁰ Hannah Arendt : *Vita activa*, p.252.

⁵¹ De la même auteure : *Pouvoir et violence*, p.42.

⁵² *Ebenda*.

⁵³ Wolfgang Heuer : *Politik und Verantwortung [politique & responsabilité]*, dans *Aus Politik und Zeitgeschichte [Hors de la politique et de l'histoire contemporaine]* 39/2006, pp.8-15, ici à la page 8.

⁵⁴ Hannah Arendt : *Pouvoir et violence*, p.41.

⁵⁵ De la même auteure : *Vita activa*, p.259.

⁵⁶ À l'endroit cité précédemment, p.258. Quoique ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans le détail, qu'il soit renvoyé au fait que le concept de pouvoir de Arendt se voit exposé aux objections les plus variées. En couronnement de cette critique, que soit mentionnée ici celle de Jürgen Habermas lequel trouve : « qu'un état déchargé du travail administratif des sujets sociétaux ; une politique purifiée des questions de politique sociétale ; une institutionnalisation de la liberté publique indépendante de l'organisation du bien-être ; une formation radicale de volonté démocratique qui fait halte

Philosophies de la liberté

Le concept de pouvoir de Hannah Arendt témoigne, comme déjà signalé, d'une *philosophie de la liberté* de pluralité humaine où peuvent possiblement être aussi le « Nous » pluriel et le duel « Je-et-Je » si radicalement différents,— qui correspond à une philosophie de la liberté d'individualité humaine. Jörg Ewertowski note à ce propos :

La condition fondamentale décisive de l'être humain est [...] une individualisation. Hannah Arendt l'appelle la condition de pluralité et comprend là-dessous le fait concret que les êtres humains se distinguent beaucoup plus fortement les uns des autres que les congénères d'une espèce dans le règne animal. [...] Le champ d'activité de l'agir s'ouvre seulement entre des êtres humains. [...] Pour la vraie compréhension de l'action [...] une idée de la liberté est nécessaire que les philosophes grecs n'étaient pas encore capables de concevoir. C'est l'idée, non seulement d'être libéré de servitude, mais encore de pouvoir entamer un commencement tout nouveau à partir d'une résolution intérieure.⁵⁷

Une pluralité humaine et une individualité humaine forment ainsi une consonance de philosophie de l'initial :

Les êtres humains peuvent avoir des initiatives parce que tout être humain, sur la base d'être-né, est un *initium* dans le monde, un commencement et un nouveau-venu au monde, devenir des commençants et mettre le nouveau en mouvement. [...] Avec la création de l'être humain parut le principe du commencement [au principe, *ndt*] — qui dans la création du monde encore pour ainsi dire repose dans la main de Dieu, en demeurant ainsi à l'extérieur du monde — dans le monde même et il lui restera immanent, aussi longtemps qu'il y aura des êtres humains ; ce qui naturellement ne veut rien dire d'autre que la création de l'être humain comme un quelqu'un coïncidant avec la création de la liberté.⁵⁸

Vu au plan biographique, Daniel Morat remarque que « la philosophie de la liberté de Hannah Arendt [...] eut son propre contre-projet en vue d'une compréhension du monde du totalitarisme, dont elle avait décrit l'anti-liberté dans son célèbre ouvrage de 1951 [*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft [Éléments et origines de la domination totale]*] »⁵⁹ De fait Arendt ne se voit pas seulement confrontée à la création initiale, mais encore conditionnée historiquement par l'extermination totale de la liberté et par la « *banalité du mal* »⁶⁰ — une nature du mal, vis-à-vis de laquelle elle s'interroge :

Le penser en tant que tel — l'habitude de tout explorer, ce qui se donne à ou excite l'attention, sans égard aux résultats et au contenu particulier — relève-t-il des conditions qui retiennent l'être humain ou carrément le contre-disposent à faire le mal ?⁶¹

devant une répression sociétale — ce n'est guère là un cheminement pensable pour n'importe quelle société moderne. » — Jürgen Habermas : *Hannah Arendts Begriff der Macht [Le concept de pouvoir de Hannah Arendt]*, p.240

⁵⁷ Jörg Ewertowski : *Das tätige und das kontemplative Leben. Hannah Arendts Idee von Handlung [La vie active et celle contemplative. L'idée de l'agir chez Hannah Arendt]* dans *Die Christengemeinschaft* 2/2016, pp.26-29 ; ici aux pages 27 et suiv.

⁵⁸ Hannah Arendt : *Vita activa*, pp.251 et suiv. Voir Ruth Ewertowski : *Das Leib Gottes. Menschenwerdung von oben und von unten [Le corps vivant de Dieu. Devenir être humain d'en haut et d'en bas]*, Stuttgart 2017, pp.61-67. Philip Kovce : *Götterdämmerung. Rudolf Steiners initial philosophie [Crépuscule des Dieux. La philosophie initiale de Steiner]*, Berlin 2014, avant tout pp.93 et suiv. [Traduit en français et disponible sans plus auprès du traducteur (PKGRS14.DOC), *ndt*]

⁵⁹ Daniel Morat : *Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Intellektuelles Engagement und praktische Philosophie nach 1945 [Avec Heidegger penser contre Heidegger. Engagement intellectuel et philosophie pratique après 1945]* dans Habbo Knoch (éditeur) : *Bürgersinn mit Weltgefühl. Politische Moral und solidarischer Protest in den sechziger und siebziger Jahren [Sens civique avec identification par le sentiment au monde. Morale politique et manifestation solidaire dans les années 60 et 70]*, Göttingen 2007, pp.57-73, ici à la page 67 ; Voir Hannah Arendt : *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk [Je veux comprendre (ici cela veut dire : je veux « rester debout au travers de ce que je vis », car il s'agit pour elle ni plus ni moins que de comprendre ce qui est arrivé à l'Allemagne moderne sous les 12 ans du nazisme !Ndt). Informations personnelles au sujet de la vie et de l'œuvre]*, Munich 2005.

⁶⁰ Voir de la même auteure : *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen [Eichmann à Jérusalem. Un compte rendu de la banalité du mal]* Munich 2011 ; Philip Kovce : *Outsourcing moralischer Verantwortung : Die Banalität des Bösen ist allegegenwärtig [Sous-traitance de responsabilité morale: la banalité du mal est omniprésente, émission de la Deutschlandfunk culture : Feuilleton politique du 25 août 2020.*

⁶¹ Hannah Arendt : *Vom Leben des Geistes [De la vie de l'esprit]*, p.15. Il est dit tout semblablement en un autre endroit : « L'activité du penser en tant que telle, l'habitude d'explorer et de méditer quoi que ce soit qui puisse se

Arendt affirme cette idée en référence à un penser dialogique, en effet, créatif en tant que « condition pré-philosophique à la philosophie elle-même » :

Si la prescription morale prend naissance de l'activité pensante elle-même, lorsqu'elle est référée à quelque cause que ce soit qui est inhérente au dialogue muet entre moi et moi-même, alors elle est [...] la condition pré-philosophique à la philosophie elle-même et pour cette raison, une condition que le penser philosophique n'a pas en commun avec toutes les autres manières spécifiques du penser. [...] Faire le mal signifie porter atteinte à cette faculté ; le moyen le plus sûr pour le criminel de n'être jamais découvert et d'échapper à la punition, c'est d'oublier ce qu'il fit et de ne plus y repenser.⁶²

C'est exactement ce refus du penser, à savoir de « la plus active »⁶³ de toutes les activités, de cette quintessence de la formation à la Jé-ité, que perçoit Arendt chez les criminels nazis :

L'élément à charge des criminels nazis fut précisément qu'ils renoncèrent volontairement à toutes les qualités personnelles, comme s'il ne restait ensuite plus personne qui put être puni ou pardonné. [...] Le plus grand mal perpétré c'est le mal qui ne fut fait par personne, c'est-à-dire [le mal fait par, *ndt*] des êtres humains qui refusent d'être des personnes.⁶⁴

Alors que selon Arendt :

La qualité d'humanité vivante d'un être humain décroît dans la mesure où il renonce au penser et s'en remet aux résultats, à ce qui est connu et aussi aux vérités inconnues, et s'en joue comme avec des pièces de monnaie avec lesquelles on pût solder toutes les expériences,⁶⁵

Il s'ensuit pour elle dans la conclusion inverse :

Lorsque le penser actualise la différence, dans le deux-en-un du dialogue muet à l'intérieur de notre identité, comme elle est donnée dans la conscience [...], alors le produit annexe de l'action libératrice du penser vaut pour le jugement de sorte que le penser effectue cela et le rend manifeste [...] dans le monde des phénomènes.⁶⁶

Dans ce sens, « l'observation du penser [pour Hannah Arendt] est un moyen de surmonter le mal »⁶⁷ — ou bien comme l'expose Bodo von Plato :

Hannah Arendt montre comment prennent naissance dans l'évolution humaine, la volonté individuelle et la faculté qui lui est reliée de déterminer à partir des forces individuelles ce qui est « bien et mal ». Elle décrit le 20^{ème} siècle comme une époque, dans laquelle eut lieu un changement profond. Il ne suffit plus, pour qu'une société fonctionne avec un visage humain, que l'individu suive des prescriptions morales transmises par les us et coutumes et la tradition — les déraillements totalitaires de sociétés hautement cultivées en sont un indice indubitable. L'évolution doit beaucoup plus viser à ce que l'être humain individuel crée son éthique individuellement, sans recourir à la société, mais en s'accordant pourtant avec un ordonnancement plus élevé. Elle ne parle pas en faveur d'un état

passer, sans prendre en compte le contenu spécifique et tout indépendamment des résultats —, cette activité pourrait-elle être constituée de manière telle que l'être humain la « conditionne » contre l'acte du non-droit ? », de la même auteure : *Über die Zusammenhang von Denken und Morale [Au sujet de la relation de dépendance entre le penser et la morale]*, dans, de la même auteure : *Zwischen Vergangenheit und Zukunft [Entre passé et futur]*, pp.128-156, ici à la page 129.

⁶² De la même auteure : *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik [Sur le mal. Une conférence au sujet des questions éthiques]*, Munich 2008, p.75.

⁶³ De la même auteure : *Vita activa*, p.414.

⁶⁴ De la même auteure : *Über das Böse*, p.101 ; Voir Philip Kovce : *Ich Bildung. Der Mensch als Schöpfer seiner selbst. Motive einer ungeschriebenen Philosophie Gerhard Kienles [Formation de la jé-ité. L'être humain créateur de son soi. Motifs d'une philosophie non écrite de Gerhard Kienle]*, Alesheim 2017, avant tout p.39.

⁶⁵ Hannah Arendt : *Menschen in finsternen Zeiten [Des êtres humains aux époques plus ténébreuses]*, Munich 2012, p ;25.

⁶⁶ De la même auteure : *Au sujet de la relation du penser et de la morale*, p.155. Voir de la même auteure : *Le jugement*, Munich 2012.

⁶⁷ Martin Basfeld : *Elizabeth Vreede et la spiritualisation de la science dans Die Drei 12/2019*, pp.63-74. [Traduit en français et disponible sans plus auprès du traducteur (DDMB1219.DOC), *ndt*]

anarchique, dans lequel il n'y aurait plus aucunes règles morales de valeur universelle, mais elle a beaucoup plus confiance dans un développement de l'être humain qui le rende apte à se créer lui-même ses valeurs morales, de sorte que celles-ci rendent possibles et portent sa propre vie et celle de son entourage de manière sensée. La proximité de son penser d'avec l'individualisme éthique de Rudolf Steiner se laisse ici aisément reconnaître.⁶⁸

« Vivre dans l'amour pour l'action et laisser agir et vivre dans la compréhension du vouloir d'autrui »⁶⁹ — cette maxime fondamentale de l'être humain libre » s'enracine dans la *Philosophie de la liberté*, d'une part dans son penser et d'autre part, dans une intuition morale ; à telle enseigne qu'elle constitue le fondement d'un individualisme éthique éclairé ou selon le cas d'un pluralisme éthique éclairé, qui apparaît pour cette raison à Arendt en étant tout particulièrement si apparenté à l'esprit parce que pour elle — comme pour Steiner — d'après le « concept du libre vouloir, non seulement c'est un postulat indispensable à toute éthique et à tout système juridique, mais c'est encore aussi une « donnée de conscience immédiate » (Bergson) de comment est le Je-pense chez Kant ou le *cogito* chez Descartes »⁷⁰. — En 2006, Konstantin J. Sakkas, à l'occasion du centième anniversaire de la naissance de Hannah Arendt, écrivait dans cette revue :

Hannah Arendt veut nous dire cela : que nous nous trouvons à un tournant de l'histoire ; un tournant du ne-pas-être-actif vers une action véritablement et pleinement valable auprès et sur le monde. [...] cela peut éventuellement résonner de manière simple, conservatrice et réglée ; mais celui qui le tente réellement et se confronte sérieusement effectivement avec lui-même, en tentant d'ouvrir son vouloir sans feindre, celui-là en arrive à la plus belle et à la plus haute forme de liberté : un individualisme authentiquement éthique [...]. De cet individualisme éthique l'être humain n'a jamais été, de fait, aussi largement éloigné qu'aujourd'hui ; mais conformément à sa conscience, il s'en trouve aujourd'hui plus proche que jamais, carrément parce qu'il ne peut plus croire en rien d'extérieur — que ce soit la nation, que ce soit la société, que ce soit Dieu — il a la chance de saisir sa Jé-ité et d'y devenir vraiment heureux en elle, ce qui ne peut plus lui causer aucune terreur ni ennui.⁷¹

En 2025, ce sera à la fois le centième anniversaire de la mort de Rudolf Steiner et le 50^{ème} anniversaire de celle de Hannah Arendt. Il passe pour invraisemblable que Arendt eût conscience de l'œuvre de Steiner et encore moins qu'elle en prît exactement connaissance.⁷² Ce qui relie leur radicale philosophie de la liberté, ils semblent bien l'avoir puisée indépendamment l'un de l'autre. Union par création — c'est foncièrement possible, si ce n'est pas carrément la réalité même de la liberté, finalement cela signifie chez Arendt : « Nous pouvons commencer quelque chose parce que nous sommes des commencements et avec cela des débutants. »⁷³

Die Drei 10/2020.

(Traduction Daniel Kmiecik)

Philip Kovce est né en 1986, économiste et philosophe, il fait sa recherche à l'université de Witten/Herdecke et Fribourg en Brisgau ainsi qu'au *Philosophicum* de Bâle. Il enseigne les arts à l'université de Berlin, écrit régulièrement pour la presse et la radio et apparaît souvent comme conférencier. Ses ouvrages traitent jusqu'à présent de sujets tels que la joie, la liberté, la formation de la jé-ité et la philosophie initiale ainsi que de personnalités telles que Friedrich Schiller, Rudolf Steiner, Gerhard Kienle et Michael Bockemühl.

⁶⁸ Bodo von Plato : *Éthique des relations humaines* dans *Das Goetheanum* 6/7 du 5 février 2016, pp.6-11, ici à la page 7.

[Traduit en français et disponible sans plus auprès du traducteur (DG6716.DOC), *ndt*]

⁶⁹ Rudolf Steiner : *La philosophie de la liberté (GA 4)*, Dornach 1995, p.166. Voir Philip Kovce : *Stichwort Freiheit. Spirituelle Perspektiven [mot-clef Liberté. Perspectives spirituelles]*, Bâle 2014.

⁷⁰ Hannah Arendt : *Vom Leben des Geistes [De la vie de l'esprit]*, p.247.

⁷¹ Konstantin J. Sakkas : Une philosophe pour l'époque. Hannah Arendt pour son centième anniversaire, dans *Die Drei* 12/2006, pp.21-26, ici aux pages 25 et suiv. [Non traduit, hélas !, à ma connaissance, *ndt*]

⁷² De source sûre, c'est une attitude critique-intéressée de Karl Jaspers vis-à-vis de l'œuvre de Steiner, enseignant, patron de thèse et ami toute sa vie de Arendt. Jaspers fut plus tard le patron de thèse de Hans Erhard Lauer et Herbert Witzmann. Voir Bodo von Plato (éditeur) : *Anthroposophie im 20. Jahrhundert. Ein Kulturimpuls in biografische Porträts [Anthroposophie au 20^{ème} siècle. Une impulsion culturelle en portraits biographiques]*, Dornach 2003, pp.431 & 932.

⁷³ Hannah Arendt : *Die Freiheit, frei zu sein [La liberté d'être libre]*, p.37.