

Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt). Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ?

Anne Amiel'

En introduction

“Il s’agit ici d’une relecture de certains textes arendtiens – selon la métaphore qui veut que la pensée soit comme une toile de Pénélope, toujours à reprendre et à défaire : une véritable provocation à la réflexion, à la perplexité, à l’étonnement. L’écriture même d’Arendt, si sinueuse parfois, contraint à ne pas s’enfermer dans des formules toutes faites, qui figeraient l’effort de compréhension (et l’on pourrait penser ici la dangereuse fortune de la trop fameuse « banalité du mal », que nous retrouverons). On peut donc user de la liberté de lecture dont Arendt nous a fournis un exemple”

Il s’agit simplement ici de faire part d’un certain nombre de perplexités – arendtiennes - concernant la thématique « expérience et conceptualisation » dans *Sur la révolution*. Ces perplexités renvoient finalement – même si elles sont traitées via les événements qui ponctuent la révolution américaine – à deux questions essentielles : le rapport entre théorie et pratique et le statut du sens commun chez Arendt (les conditions de possibilité de ce qui peut se constituer, se dire, et surtout s’éprouver comme expérience).

Comment les acteurs des révolutions comprennent-ils, et jusqu’où, la signification de leurs propres actions ? Comment Arendt comprend-elle ce qu’ils font et leur rapport à la tradition, qui à la fois permet leurs actions et l’entrave ? Peut-on formuler une pensée politique adéquate à l’événement révolutionnaire, à sa grandeur ?

Il s’agit ici d’une relecture de certains textes arendtiens – selon la métaphore qui veut que la pensée soit comme une toile de Pénélope, toujours à reprendre et à défaire : une véritable provocation à la réflexion, à la perplexité, à l’étonnement. L’écriture même d’Arendt, si sinueuse parfois, contraint à ne pas s’enfermer dans des formules toutes faites, qui figeraient l’effort de compréhension (et l’on pourrait penser ici la dangereuse fortune de la trop fameuse « banalité du mal », que nous retrouverons). On peut donc user de la liberté de lecture dont Arendt nous a fournis un exemple.

Dans un manuscrit « philosophie et politique, le problème de l’action et de la pensée après la révolution française » (extrait du texte in les Cahiers du GRIF, no. 33) Arendt parle de la nécessité de se défaire de notre façon usuelle de comprendre les rapports de la pensée à l’action : « *pour comprendre pourquoi les actions et les événements politiques (...) ont pu pendant tant de siècles être de si peu d’intérêt et de piètre signification pour le monde éduqué.* » et plus encore : « *pour comprendre le choc profond que les révolutions du 18^e ont produit sur les hommes de pensée. Elles semblaient leur prouver que la pensée peut être réalisée par l’action politique et que les événements politiques peuvent être de la plus grande pertinence pour la pensée. Dans la fondation d’un nouveau corps politique en accord avec certains principes théoriques, l’action, tout à coup, était devenue d’une si écrasante signification que la signification de la pensée commençait à pâlir par comparaison.* » (traduit par mes soins). On voudrait ici montrer la difficulté de cet effort.

Un premier présupposé est que les ouvrages les plus intensément politiques d’Arendt sont les *Origines du totalitarisme* et *Sur la révolution*. Il ne s’agit bien entendu d’aucun jugement de valeurs, ni d’une absurde sous estimation des autres oeuvres. Simplement, dans *Sur la révolution* il ne s’agit pas seulement de l’action et de l’espace public, mais bien de l’action politique comme telle, de l’espace

politique comme tel ; d'institutions, de fondation, etc. Nous sortons d'une étude des articulations internes de la *vita activa*ⁱⁱ, et des conditions de possibilités de la politique, pour étudier précisément cette dernière.

L'importance cruciale de *Sur la révolution* tient aussi à ce qu'il s'agit de scruter un phénomène spécifiquement moderne et, avec l'émergence d'un des rares moments où l'on peut parler de politique, un phénomène qui peut être qualifié d'ouverture de la modernité politique (et sur ce point le statut accordé tant qu'à Machiavel qu'à la guerre civile anglaise ou à la « glorieuse révolution » n'est pas sans signification). *Sur la révolution* est donc une explication avec la modernité politique, ses promesses et ses déboires, avec la sécularisationⁱⁱⁱ. Jaspers associait les *Origines du totalitarisme* et *Sur la révolution*. Les deux textes font partie des textes les plus dérangeants et les plus « idiosyncrasiques » d'Arendt – et sans doute la provocation arendtienne à l'égard du « texte sacré » de la révolution française et de sa compréhension hégélienne ou marxienne n'at-elle certainement pas simplifié sa réception, ni, tout simplement une traduction décente, en France.

Un second présupposé est que l'œuvre d'Arendt peut se comprendre comme une « explication bagarreuse » envers la possibilité même d'une philosophie politique. Arendt cherche querelle à ce qu'elle nomme LA tradition ou la « grande tradition » de philosophie politique, qui s'initie pour elle dans l'hostilité, avec la compréhension platonicienne du procès de Socrate. Cette tradition serait une imposition violente de catégories non politiques, hostiles à la pluralité, au domaine politique. La philosophie politique « *bâtard mal aimé* » pourrait-elle être autre chose que cette imposition de critères totalement extérieurs au champ politique ? La question est constante, irrésolue. Arendt l'endure, au nom de la pluralité et du monde. (Ce qui pourrait rendre en partie raison de la façon dont elle aborde Kant). Arendt prétend faire jouer, contre cette tradition unique et unitaire de philosophie politique, une autre tradition, de penseurs ou d'écrivains politiques, qui sont ou qui ont été rejetés assez plaisamment comme non philosophes par certaines de nos institutions (cette remarque étant éventuellement autre chose qu'une simple anecdote).

On peut mentionner bien sûr les Thucydide et les Cicéron, et plus en rapport avec notre texte, les Machiavel, Montesquieu, Harrington, Tocqueville, mais aussi les fédéralistes^{iv}, John Adams, Jefferson. Arendt les distingue des « philosophes » par un certain nombre de critères, dont on retiendra ici que le plus souvent ils ont été des acteurs politiques, et se sont voulus tels. De ce point de vue Machiavel et Tocqueville sont tout à fait exemplaires.

Enfin, la tradition de philosophie politique subirait une inflexion majeure avec sa transformation en philosophie de l'histoire – du fait même en un sens du phénomène révolutionnaire. L'emprise d'un Hegel, d'un Marx, la plausibilité de leurs philosophies, tiendraient aussi à ce qu'ils aient osé conceptualiser, penser, méditer l'événement majeur de leur temps – ce que n'ont sans doute pas fait les Américains.

Il faudrait alors être attentif à une réponse d'Arendt à Mac Pherson concernant les notions de « bourgeois et de citoyens »^v.

« La tradition de Montesquieu, que vous mentionnez, remonte en fait à Machiavel et Montaigne, etc. etc. Ils ont fouillé dans les archives de l'Antiquité, précisément pour obtenir un différent type d'hommes. Et ce type d'hommes n'est pas le bourgeois, mais le citoyen. Cette distinction entre le bourgeois et le citoyen se maintient, bien sûr, pensant tout le 18^{ème}, parce qu'elle est devenue une façon centrale de penser et de parler de ces choses pendant la révolution française, et a duré jusqu'à 1848.

(...) Je dirais qu'après que la monarchie absolue soit devenue si absolue qu'elle pouvait s'émanciper elle-même des autres pouvoirs féodaux, en y incluant le pouvoir de l'Eglise, une très grande crise survint. Ce qui advint était la réémergence de la vraie politique, comme pendant l'Antiquité - ainsi vois-je les révolutions.

Je ne suis revenue aux Grecs et aux Romains qu'à moitié parce que je les aime tant (...). J'y suis revenue, néanmoins, parce que je savais que je voulais tout simplement lire ces livres que ces hommes avaient lus. Et ils avaient lus tous ces livres (...) pour trouver un modèle pour un nouveau domaine politique qu'ils voulaient construire et qu'ils nommaient République.

Le modèle de l'homme de cette République était, dans une certaine mesure, le citoyen de la polis athénienne. Après tous nos mots viennent de là, et ils font écho à travers les siècles. D'un autre côté, le modèle était la res publica, la chose publique, des Romains. L'influence des Romains était la plus forte, en son immédiateté, sur l'esprit de ces hommes. (...) Ils s'apprirent les uns aux autres une science nouvelle et la nommèrent une science nouvelle. Tocqueville fut le dernier qui parlât de tout cela. Il dit que pour l'âge

moderne il fallait une science nouvelle. Il voulait dire une nouvelle science politique, non la nuova scienza du siècle précédent, de Vico. Et c'est ce que j'ai actuellement en tête. Je ne crois pas que quelque chose de très tangible sortira de quoi que ce soit que font les gens comme moi, mais je tente de penser ces choses pas seulement dans le domaine de l'antiquité, mais je ressens le même besoin de l'antiquité que les grands révolutionnaires du 18^{ème} ressentaient. »

Essayer de penser l'expérience révolutionnaires, les expériences révolutionnaires, c'est penser la modernité politique (avant la coupure totalitaire^{vi}), c'est donc tenter de déchiffrer *à même l'événement*, de saisir ou ressaisir, *à même l'événement*, les catégories politiques majeures, puisque la politique n'existe pas toujours, pas partout^{vii}. Les moments rares où réémerge la politique authentique, l'action concertée, doivent être scrutés minutieusement.

Si théorisation du politique, conceptualisation politique il y a, on la trouvera donc dans *Sur la révolution*. Les événements, les expériences, doivent être nos seuls maîtres en politique, et nous devons les déchiffrer de la façon la plus immanente possible, loin de toute position de surplomb, point de vue d'Archimède et autre imposition de catégories préformées importées d'un autre domaine.

Simplement, il faudra alors comprendre comment et pourquoi n'est pas alors apparue cette « nouvelle science du politique » que Tocqueville appelait de ses vœux.

Il ne s'agit pas simplement de dire que *Sur la révolution*, nécessairement, se mesure, même indirectement à Tocqueville, à Hegel, à Marx, à Lénine, pour ne citer que les plus grands. Il s'agit de dire plus simplement encore que l'ouvrage se mesure aussi à Robespierre, à Jefferson, à Saint-Just, à Hamilton etc. Il s'agit aussi de comprendre comment les révolutions se sont comprises, ou plutôt mécomprises – comment elles se sont en grande partie mésinterprétées. Bref : pourquoi et dans quelle mesure, alors que la tâche est toujours de « penser ce que nous faisons », ***les acteurs n'ont pas compris ce que eux, ils faisaient. Et qu'ils faisaient parfois fort bien.***

C'est ce point crucial que je souhaite indiquer et explorer.

C'est pourquoi d'ailleurs il s'agira ici de se focaliser sur la Révolution américaine. Ses réussites et son inventivité institutionnelle (selon Arendt incontestables) n'ont pas eu d'équivalent théorique, et n'ont pas assuré la « vie de l'esprit », de l'esprit révolutionnaire s'entend.

Or, que les acteurs ne comprennent pas vraiment ce qu'ils font si bien, cela paraît véritablement poser problème dans le cadre même de la pensée arendtienne. Arendt a toujours protesté contre toute prétention à comprendre une époque mieux qu'elle s'est elle-même comprise. Le prétendre, c'est violenter le statut d'être agissant et parlant des acteurs, substituer notre parole à la leur, dénier leur humanité, leur statut de copartageants du monde, etc. (Par exemple, *Sur la révolution* s'insurge contre tous ceux qui traitent les révolutionnaires comme des précurseurs).

Mais alors sur quoi faire fond pour séparer le bon grain de l'ivraie, et, s'appuyant sur le témoignage, les actes, les paroles, les discours, des acteurs, indiquer leur réussite et leur échec ?

Il y a *au moins* trois façons d'entendre « expérience et conceptualisation » :

La théorisation philosophique malmenant en partie son objet. On doit souligner alors deux façons particulièrement notable de procéder. L'une consiste précisément à adopter le point de vue des *spectateurs* et non des acteurs, et des spectateurs de la révolution française : ce serait le cas de Hegel. L'autre consiste en une peur de la nouveauté comme telle, qui, une fois saisie ou plus exactement perçue peut-être recouverte, ou déniée. Ce serait le cas même de Marx face à la commune ou même de Lénine face aux soviets^{viii}.

L'articulation ou la conceptualisation à « *demi aveugle* » des acteurs. Arendt pointe la façon très ambiguë de comprendre ses propres expériences en regard des théories antérieures, ou des traditions antérieures, mi stimulantes, mi égarantes. Le rapport des acteurs à la tradition à la fois autorise et stimule, égare et aveugle.

La théorisation d'Arendt, contre la philosophie en un sens, s'adosse aux acteurs et à leurs actes, paroles monumentales. (Il n'est pas du tout indifférent par exemple de remarquer que la métaphore de l'accouchement pour désigner la révolution soit celle des « théoriciens » pour le dire vite, tandis que les acteurs préfèrent la métaphore théâtrale). La conceptualisation arendtienne commence par une lutte contre l'oubli – oubli de la révolution américaine comme telle, oubli de la forme-soviet, oubli des projets jeffersonniens. Mais cette conceptualisation, qui s'effectue au nom des acteurs et de l'expérience, pointe aussi les erreurs et les errements, la « *futilité conceptuelle* » des pères fondateurs, et autres redécouvertes,

dans le feu de l'action, « *presque par inadvertance* ». Arendt entend donc expliquer comment les acteurs se sont eux-mêmes trahis et pourquoi.

La question pourrait être alors : comment procède Arendt ? Quel est le statut de ses textes ? De quoi s'autorise-t-elle pour affirmer ce qu'elle affirme ? Il y a certainement une rémanence de l'histoire monumentale « à la Nietzsche » ; il faut sauvegarder de l'oubli, il faut aussi saisir le souvenir comme un motif d'action. Car : « (...) *sans l'exemple classique brillant à travers les siècles, aucun des hommes des révolutions, des deux côtés de l'Atlantique, n'aurait eu* » le courage d'entreprendre une telle action. S'ébauche le projet d'exhumer une autre sorte de tradition – et il faudrait insister sur l'importance décisive du soulèvement hongrois de 56 pour Arendt. Toutefois, l'histoire monumentale est, on le sait, injuste, comme le souvenir est nécessaire et insuffisant. Arendt se livrerait alors sans doute à une sorte de « chasse aux perles », comme celle qu'elle attribue à Benjamin, dans la mesure même où la grande tradition ne serait plus coercitive. Comme Arendt est très avare d'explicitation sur sa « méthodologie » (le terme même étant refusé comme parfaitement inadéquat) il faut tenter de ressaisir, à chaque fois de façon singulière, sa façon de procéder. Et l'on ne peut pas ne pas se poser la question de l'arbitraire, ou au moins de l'indémontrable, du coup de force...

C'est ici qu'il faut tenter de répondre à la provocation des textes arendtiens et de leur mode d'écriture et user de la liberté dont elle même usait.

Poser la question impose peut-être de garder à l'esprit, conjointement, deux passages :

- "*peut être que le prix de cette délivrance, le prix de l'isolement, du fait de couper avec ses propres racines et ses propres origines du vieux monde n'aurait pas été trop élevé si cette délivrance politique avait aussi amené une libération du cadre intellectuel et conceptuel de la tradition occidentale, une libération qui, bien sûr, ne doit pas être mécomprise et prise pour un oubli. De toute évidence ce ne fut pas le cas ; la nouveauté du développement politique du nouveau monde n'a nulle part été ressaisi et égalé par un développement adéquat d'une nouvelle pensée*" (OR 288).

- "*(...) s'il est vrai que toute pensée commence avec le souvenir, il ne l'est pas moins que le souvenir n'est pas en sécurité tant qu'il n'est pas condensé et distillé dans une charpente de notions conceptuelles à l'intérieur duquel il peut continuer à s'exercer. Les expériences, et mêmes les récits qui naissent de ce que les hommes font et endurent, des faits et des événements, sombrent de nouveau dans la futilité inhérente aux paroles vivantes et aux actions vivantes, à moins que l'on en parle encore et encore. Ce qui sauve les affaires des mortels de leur futilité inhérente n'est rien d'autre qu'une discussion incessante à leur sujet, qui à son tour demeure futile à moins que n'en naissent certains concepts et poteaux indicateurs pour le souvenir futur, et même pour la simple référence*"^{ix} (OR 324).

Comment peut-on susciter ces nouveaux concepts et poteaux indicateurs ; et comment comprendre que « *la nouveauté du développement politique du nouveau monde n'ait nulle part été ressaisi et égalé par un développement adéquat d'une nouvelle pensée* » ?

S'agissant de révolution américaine (la seule pourrait-on dire, qui aurait pu réussir, ou qui a partiellement réussi) le succès tient précisément en la fondation d'une nouvelle Rome et non pas à la refondation de Rome (se pensant refondation de Troie) ; à la publication d'un texte qui rend quelques principes mondains : à la constitution.

Le problème est alors double. D'une part, la constitution ne préserve en rien la population (qui de peuple tend à devenir masse) de l'apathie – puisqu'à l'inverse en un sens elle l'exclut de la participation aux affaires communes. Bref, l'esprit révolutionnaire n'a pas été sauvegardé, le trésor a été perdu. Cependant, d'autre part, la constitution donne droit, parole, articulation institutionnelle, sinon conceptuelle, à des expériences « *coloniales et précoloniales* » dont elle préserve partiellement la substance.

En fait les deux monuments que sont la déclaration d'indépendance et la constitution laissent quelques espaces à la dignité de l'opinion en sa pluralité, au jugement, au fédéralisme (opposé à la volonté générale et contrebalançant une méfiance très traditionnelle dans le pouvoir d'une part, dans la nature humaine d'autre part).

Mais en un sens tout est joué bien avant la « révolution », voire même « la guerre d'indépendance », pire, avant même la colonisation. Arendt reprend le jeune John Adams : la révolution

portera au jour et donc en un sens préservera ce qui lui préexiste, et qu'elle ne fait que consacrer (si « que » a un sens). Il s'agit de préserver un déjà là.

« *Ce que la révolution américaine fit en fait, ce fut d'amener la nouvelle expérience américaine et le nouveau concept de pouvoir américain au grand jour. Comme la prospérité et l'égalité des conditions, ce nouveau concept de pouvoir était plus ancien que la révolution, mais à la différence du bonheur social et économique du nouveau monde, - qui aurait abouti à l'abondance et l'opulence sous le plupart des formes de gouvernement – ce concept aurait difficilement survécu sans la fondation d'un nouveau corps politique, conçu explicitement pour le préserver ; en d'autres termes, sans la révolution le nouveau principe de pouvoir serait demeuré caché, il aurait pu sombrer dans l'oubli ou n'être remémoré que comme une curiosité, objet d'intérêt pour les anthropologues ou les historiens locaux, mais non pas pour l'art de gouverner ou la pensée politique* » (OR 166).

Il y aurait donc un dessein, une conception, destinés à préserver et exhiber un principe neuf, une expérience et un concept, ou des expériences et des concepts, préexistants, coloniaux ou même précoloniaux.

Que signifient alors « nouvelle expérience et nouveau concept » coloniaux ou précoloniaux ? Que signifient cette monumentalisation institutionnelle ? Implique-t-elle une théorisation adéquate ? Ou alors qu'est-ce qui explique ce dessein, cette fondation ?

L'expérience, les expériences « enseignent que », « montrent que ». Quelle est la signification de ce « montrer » ? Qu'est-ce qui se montre et à qui ?

Il y a certes, par exemple, une expérience du *self-government* dans les colonies britanniques, et par suite une sorte d'expérimentation de la distinction entre le pouvoir (des communes, du *self-government*) et l'autorité (de la métropole). Mais comment cette expérience est-elle réellement éprouvée ou pensée ?

Il y a l'expérience du bonheur public de l'action concertée et donc puissante, et *a contrario* de l'impuissance confédérale. Mais comment sont-elles - ou non - éprouvées ou pensées ? Car si elles permettent de comprendre la grandeur de Montesquieu, de fonder le fédéralisme, elles ne surmontent en rien la dépréciation du pouvoir, ni par suite une mécompréhension de l'espace politique et de la nature même du bonheur. Bref, comment l'expérience se constitue-t-elle ?

Un premier exemple peut susciter un certain embarras.

Il s'agit de comparer deux moments de *Sur la révolution* consacrés à la déclaration d'indépendance.

Le chapitre « la poursuite du bonheur » est emphatique. On a là un des quelques rares exemples où, pour les acteurs, « *leur acte et leur pensée profondément révolutionnaires brisent la carapace de l'héritage qui a dégénéré en platitudes et où leurs mots rejoignent la grandeur et la nouveauté de leurs actions* ». La grandeur ne consiste pas en une quelconque philosophie, mais en ce qu'il s'agit « *de la parfaite façon pour une action d'apparaître sous forme de mots* » ; « *nous sommes confrontés à un des rares moments de l'histoire où le pouvoir de l'action est assez grand pour ériger son propre monument* ». Ici *praxis* et *lexis* s'entr'appartiennent.

Cette grandeur tient si l'on peut dire à quatre facteurs que tout lecteur d'Arendt notera : le respect de l'opinion de l'humanité, l'appel au tribunal du monde, l'opposition entre monarchie et république (cette dernière élevant contre la monopolisation du droit à agir, le droit pour un chacun d'être vu agissant) enfin les « promesses mutuelles ».

Ce dernier point, absolument fondamental, renvoie au chapitre « fondation 1, constitutio libertatis » et au passage extraordinaire sur le pacte du Mayflower. On y serait confronté à une expérience plus qu'à une théorie. Cela inverserait la prétendue dette américaine à l'égard des théories du contrat, ici relues à la lumière de l'expérience de l'émigration, du choix de quitter la métropole. Les futurs colons auraient péri s'ils n'avaient pas « *tournés leur esprit vers le sujet assez longtemps et intensément pour découvrir, presque par inadvertance, la grammaire élémentaire de l'action politique et sa syntaxe bien plus compliquée (...)* » Et là encore, Arendt loue la liberté à l'égard des formules conventionnelles, et l'authenticité et originalité du langage.

Seulement, cette fois, c'est pour amener à une critique de la déclaration d'indépendance et de sa rédaction, qui précisément malmène l'expérience en superposant au lexique des promesses mutuelles le vocabulaire conventionnel, déplacé, et finalement incompatible avec l'expérience précoloniale et coloniale, du consentement.

« Cette absence de clarté et de précision conceptuelles en regard des expériences et des réalités existantes a été la malédiction de l'histoire occidentale depuis que, après le siècle de Périclès, les hommes d'action et les hommes de pensée se sont séparés et que la pensée a commencé à s'émanciper elle-même de la réalité, et tout particulièrement de l'expérience et de la facticité politiques. Le grand espoir de l'âge moderne et des révolutions de l'âge moderne a été, depuis le début, de pouvoir combler le fossé. » (OR 260). Ce que l'emprise de la tradition a finalement interdit. Là encore l'emphase est grande, mais, si l'on peut dire, à contresens.

Il ne s'agit bien entendu pas de tenter de pointer quelques contradictions que ce soient, en dépit des apparences ; chez Arendt aussi existe un « ordre des raisons », même s'il est fort étrange. (C'est là que l'on voit à l'œuvre la « toile de Pénélope », et une écriture qui impose, avec sa mobilité et ses rebondissements une reprise méditative.) Mais où est la grandeur des mots ? Quelle est la nature de cette rumination des futurs colons qui redécouvrent dans l'ignorance et l'inculture quelques vérités politiques de bases ? Qu'est-ce que pense ou conceptualise Jefferson ? En quoi préserve-t-il ou trahit-il l'expérience ? Et qu'est-ce franchement que la révolution, si elle repose *in fine* sur des découvertes ou redécouvertes faites avant même le débarquement des colons ? Et quel est le type de pensée, de conceptualisation ou d'aveuglement de la constitution – sans laquelle rien n'aurait été sauvé de ces expériences fondamentales ou fondatrices ?

Pour le formuler autrement : peut-on à la fois tenir – et comment – d'une part qu'il faut se libérer de la gangue des platitudes traditionnelles pour se hisser à la hauteur – ou à l'écoute – de sa propre expérience, et d'autre part que cette expérience n'indique rien moins que la redécouverte de la sagesse des Anciens ou de celle de Montesquieu – sans lesquelles une véritable articulation du fédéralisme n'aurait jamais pu voir le jour ? Comment fustiger la « futilité conceptuelle » des pères fondateurs en reprenant à son compte, mot pour mot parfois, les raisonnements du *Fédéraliste* (à commencer par le plus fameux - le N° 10 sur l'éloge des factions) ?^x

L'on peut aborder la question sous un autre angle. Que font les acteurs de leurs propres pratiques ? Comment comprennent-ils, par exemple, le bonheur public qu'ils éprouvent, l'esprit révolutionnaire qui les anime ? Que font-ils de leurs propres théorisations – et par exemple, la fameuse théorie des *wards* de Jefferson ?

Un relevé d'occurrences, qui, très certainement n'est pas exhaustif, peut indiquer l'embarras.

- S'agissant du droit à « la poursuite du bonheur », Arendt s'interroge sur la formule de Jefferson qui parle bien de « bonheur » et non pas de « bonheur public ». Là dessus, il y a quelques probabilités que « Jefferson lui-même n'ait pas été très sûr de lui s'agissant » de ce bonheur. Non seulement l'issue de la révolution américaine, liberté ou prospérité, n'est pas claire, mais il ne faut pas sous-estimer l'étendue du caractère ambiguë de la révolution chez tous les révolutionnaires (OR 137).

- Le nouveau concept de pouvoir, et la distinction entre pouvoir et autorité reposent sur des expériences coloniales et même précoloniales, dont celle du Mayflower. Mais si les pèlerins donc ont dû penser et repenser à leur entreprise, au poids des promesses mutuelles, au pouvoir qui naît de l'association etc., ils ont découverts « presque par inadvertance, la grammaire élémentaire de l'action politique et sa syntaxe bien plus compliquée (...) ». Un effort intellectuel débouche sur une découverte par inadvertance, à la fois fondamentale et inarticulée – puisque c'est bien Arendt qui devra tenter de « traduire (...) l'essence de ces expériences coloniales ou même précoloniales dans le langage moins direct mais plus articulé de la pensée politique » - ce qui d'ailleurs donne lieu à un énoncé majeur sur lequel on reviendra.

- La tradition pèse donc de tous son poids sur les hommes de la révolution. Le paradoxe tient précisément à ce que la tradition sauve, si l'on peut dire, de son propre gouffre. Car la question d'un absolu, la question de l'autorité, se pose de façon pressante pour les révolutionnaires. Formulé de façon classique, l'embarras est : comment exiger la loyauté quand, usant du « droit à l'insurrection », l'on vient de détruire la légalité antérieure ? D'où, entre autre, l'appel à un « législateur immortel » ou au « culte de l'Être suprême » des deux côtés de l'Atlantique. Comment penser le gouffre, le hiatus temporel, entre destruction et instauration ? Comment penser une sorte « d'état de nature », de vacance de la politique ? Or, finalement, ce qui sauve la révolution américaine d'une défaite totale, c'est l'acte de fondation lui-même et la sorte de culte de la constitution, assortis d'une institution tout à fait nouvelle, conçue pour préserver l'autorité. Il s'agit bien sûr de la cour suprême. Mais cette innovation est permise parce que « Ici

encore, c'est finalement le grand modèle romain qui s'imposât lui-même automatiquement et de façon presque aveugle à l'esprit de ceux qui » consciemment et délibérément allèrent fouiller les archives de l'antiquité pour se préparer à leur tâche. Ce « presque aveugle » qui recoupe pour la tradition le « presque par inadvertance » des pèlerins n'est pas un lapsus. On trouve encore l'idée que « *que la fondation, l'augmentation et la conservation sont intimement interreliées pourrait bien être la plus importante des notions isolées que les hommes de la révolution adoptèrent, non pas réflexion consciente, mais par la vertu d'avoir été nourri par les classiques* ».

- S'agissant de l'esprit révolutionnaire comme tel, et non plus de la charpente qui pourrait l'abriter, on sait à quel point Arendt souligne les interrogations et les inquiétudes de Jefferson. C'est que « *il savait, même obscurément que la révolution, bien qu'ayant donné la liberté au peuple, ne lui avait pas fourni un espace où cette liberté puisse être exercée* » (OR 235).

- On devrait alors prendre tout à fait au sérieux les projets jeffersonniens des *wards*, de circonscriptions. Le « diviser la république en circonscriptions » serait tout aussi vital que le « *delenda carthago est* » en son temps. Dans cette réflexion « d'après coup », tardive, celle d'un acteur devenu spectateur, réside une supposition fondamentale « *que Jefferson l'ai su ou pas* » : nul ne peut être dit heureux sans participation à la chose publique, nul ne peut être dit libre sans expérience de la liberté publique.

Ce qui est expérimenté, agit, dit et pensé avant les révolutions, avec l'expérience précoloniale du Mayflower, durant les révolutions par les acteurs, avec le bonheur public, durant les révolutions par les fondateurs, les constituants, avec la création par exemple de la cour suprême, ou après la révolution, dans la réflexion anxieuse sur la sauvegarde de l'esprit révolutionnaire - tout cela est conduit pas des hommes qui comme Jefferson ne savent pas très bien ce qu'ils ont à l'esprit, qui font des découvertes *presque par inadvertance*, auquel des modèles, qu'ils sont capables de renouveler, s'imposent *de façon presque aveugle et non pas réflexion consciente*, qui savent les dangers de leurs actes mais *obscurément* et dont les projets théoriques comportent des suppositions fondamentales, qui, comme les *découvertes par inadvertance*, sont faites qu'on « *l'ai su ou pas* ».

Cette absence de lucidité, ou de clarté et de précisions conceptuelles concerne donc tous les moments de la révolution.

Et elle concerne aussi bien ce que l'on découvre en se déprenant de la tradition (voire dans son ignorance scolaire) comme les pèlerins, qu'en lui faisant appel consciemment et délibérément (c'est le cas des John Adams ou des Fédéralistes, dont l'érudition n'est pas à souligner). Mais cela vaut encore quand on formule des projets. Il faut ici penser à Jefferson, dans la mesure où le projet des circonscriptions recoupe la pratique découverte dans le feu même de l'action par les clubs, communes, associations françaises – premier maillon de ce « trésor perdu » des révolutions. Il en va de la forme des conseils ou des soviets, de l'auto organisation politique du peuple ; cette forme serait aussi vieille que la forme parti, mais constamment oubliée et recouverte, précisément par l'appareil des partis et de leur bureaucratie. L'enjeu est la nature même du pouvoir politique et de l'accès du peuple à la liberté politique.

Ce n'est pas tant l'ambiguïté de l'héritage de la tradition, parfois égarant, parfois au contraire permettant de sauver la révolution en dépit d'elle-même qui retiendra ici.

Ce qui surprend, c'est l'allure de funambules que notre relevé sommaire suggère, qui veut souligner à gros traits, à traits grossiers, ce funambulisme, ce somnambulisme qu'Arendt prête parfois aux acteurs les plus grands.

Car on est bien alors contraint de se demander sur un ton un peu différent, dans une « *stimmung* » différente : Qu'est-ce que les acteurs font de leurs propres pratiques ? Comment comprennent-ils ce qu'ils font ? Qu'est-ce que les acteurs font de leurs propres théories, desseins, plans, projets ?

Comment qualifier la pensée, pourvue d'efficace et parfois de grandeur, parfois de justesse qui préside au pacte du Mayflower, à la déclaration d'indépendance, à la rédaction du *Fédéraliste*, à l'invention de la cour suprême dévolue au jugement et du sénat dévolu à l'opinion, à la pensée d'après-coup de Jefferson ? Car il s'agit bien toujours de méditer une expérience, de la déchiffrer et de la dire, mieux, de la publier, et ainsi de la préserver.

Un autre embarras, ayant trait, là encore, à la notion d'expérience, et à la façon de la faire et de la penser concerne la réciproque et le corrélat de l'ambiguïté du droit à la poursuite du bonheur, dont on ne sait s'il est un bonheur public ou la bonheur d'être déchargé du fardeau et de l'ambition politique.

Dans le chapitre consacrée à la question sociale – chapitre ô combien controversé et incompris – Arendt distingue deux sortes d'injustice. La première, évidente, en regard de laquelle l'autre semble un luxe, une dérision est la misère économique et sociale, celle qui renvoie chacun à l'épreuve solitaire de ses propres besoins vitaux : ici, il est clair que « *les malheureux sont la puissance de la terre* » (Saint-Just).

L'autre injustice est d'abord décrite en faisant fond sur le *Discours sur Davila*, de J. Adams, lequel reçoit alors, du fait d'Arendt, des renforts inattendus. Le discours souligne que : "*La conscience de l'homme pauvre est claire, pourtant il a honte (...) Il se sent hors de la vue des autres, tâtonnant dans le noir. L'humanité ne le connaît pas (...) Au milieu de la foule, à l'Eglise, au marché... il est tout autant dans l'obscurité que s'il était dans une cave ou un grenier. Il n'est pas désapprouvé, ni censuré, on ne lui fait pas de reproche ; il n'est tout simplement pas vu* (HA souligne). *Passer totalement inaperçu et le savoir est intolérable* ».

Arendt ajoute qu'il est rare, chez les modernes de voir l'injustice dans l'obscurité plutôt que dans le besoin et enchaîne : "*On peut suspecter que l'effort de Marx pour réécrire l'histoire en terme de lutte des classes était au moins partiellement inspiré par le désir de réhabiliter à titre posthume ceux envers qui l'histoire avait ajouté à une vie injuriée l'insulte de l'oubli*". On retrouve ailleurs la même idée : "*fort peu parmi eux / les révolutionnaires/ comprirent l'injure supplémentaire qu'infligeait aux vies meurtries des pauvres le fait que leurs souffrances demeuraient dans l'obscurité et n'étaient même pas retenues dans la mémoire de l'humanité*". Brecht l'aurait saisi, d'où ses ballades : "*la ballade a toujours été la veine de la poésie orale, la forme artistique, si c'en était une, où les personnes condamnées à l'obscurité et à l'oubli tentaient de conserver leurs propres histoires et de créer leur propre immortalité poétique*"^{xxi}

Dans *Sur la Révolution*, Arendt souligne que « *de toute évidence, c'est l'absence de misère qui autorisa J. Adams à découvrir la situation difficile politiquement des pauvres ; mais cette saisie des conséquences estropiantes de l'obscurité, en contraste avec la ruine bien plus évidente que le besoin apporte à la vie humaine, pouvait difficilement être partagée par les pauvres eux-mêmes ; et puisque cela est resté une connaissance privilégiée [ou de privilégié], sans réelle influence sur l'histoire des révolutions ou la tradition révolutionnaire* ». La suite décrit de façon sinistre le fardeau du loisir converti non pas en passion de la distinction et de l'excellence, mais en consommation privée (si l'on ose la redondance).

Ce passage renvoie à un ensemble très dense de questions impliquant Marx d'une part, Jefferson de l'autre.

Mais il faut prendre le risque de poser quelques questions plus naïves, plus plates – ou plus énormes – mais qui pourraient bien renvoyer *in concreto* au statut du sens commun et du jugement chez Arendt (jugement dont on sait qu'il est toujours saisi à l'ombre du jugement réfléchissant kantien, à l'ombre du jugement de goût – et le terme de goût, comme celui de tact, importe).

- Qui fait l'expérience de cette obscurité ? Qui la dit ? Qui la pense ? (Il ne s'agit pas du reproche absurde, contre textuel « d'élitisme » qui serait tout aussi absurde que celui de « spontanéisme » qui s'adosserait au seul dernier chapitre).

- Que se passerait-il si cette connaissance ne demeurerait pas une connaissance privilégiée sur l'obscurité de la vie privée, sur son caractère privatif ? Arendt pose : « *la fin du gouvernement demeura pour eux la préservation de soi, et la conviction de J. Adams, que la fin principale du gouvernement est de réguler la passion pour la distinction n'est même pas devenue une matière à controverse, elle a simplement été oubliée* ». A quelles conditions une connaissance privilégiée sur l'injustice de ceux qui ne la connaissent pas comme injustice peut-elle se divulguer, et dans quelle mesure cette connaissance partagée, entendons, débattue, changerait-elle la pratique ?

- Immédiatement à la suite de ce passage, Arendt traite d'une obscurité très obscure, une injustice invisible, impartageable, innommable : l'esclavage des noirs. L'expérience, la connaissance, l'épreuve peuvent faire défaut.

- La connaissance privilégiée ou de privilégié de J. Adams (avec ses très improbables alliés, Marx et Brecht) pourrait bien avoir trait à la « mentalité élargie », la « maxime du sens commun » telle que Arendt se la réapproprie après le procès Eichmann (la « banalité du mal » titre d'un problème, tient bien à ce que Eichmann, très compétent pour raisonner et calculer, comme on le sait, se révèle incapable de

penser et d'éprouver, et de parler dans produire cliché et formules). Il s'agit bien, comme le précisent quelques textes, de se mettre à la place d'un autre, d'envisager le monde de son point de vue. Plus exactement du point de vue qui serait le nôtre si nous étions à sa place, et non pas *bien entendu*, du sien à sa place. Suivant un exemple arendtien frappant, il s'agit de savoir ce que moi, j'éprouverais par exemple du point de vue de l'habitant d'un taudis, mais non pas *bien entendu* de ce qu'éprouve, de fait, en acte, l'habitant du taudis. « Bien entendu », c'est évident. Mais alors qu'éprouve l'habitant du taudis ? Qu'est-ce que j'éprouverais de plus juste à sa place qu'il n'éprouve pas lui-même ? Dans la mesure où il ne s'agit pas de compassion ou autre fadaise, ni d'une raison comprise comme calcul, sans aucune sorte d'émotion, comme si l'habitant du taudis et moi-même n'étions pas de la même espèce, n'étions pas dans le même monde, alors : qu'est-ce qu'éprouver, qu'est-ce que penser ou articuler ce que l'on éprouve ?

On a là une ligne d'interrogation très pressante chez Arendt, de la *Nature du totalitarisme* jusqu'à *La Vie de l'esprit*, en transitant par la si importante réponse à la recension par Voegelin des *Origines du totalitarisme* et par *Eichmann à Jérusalem*. Il en va de l'intrication de la pensée et de l'affect – l'affection ouvre au monde, qui ne peut être que monde commun. Il faut prendre dès lors l'expression « sens commun » tout à fait au sérieux. Penser et affect s'entreconditionnent – et sont corrélatifs de la possibilité de constituer l'expérience (et l'épreuve) et le sens du réel. Il serait alors possible de comparer et distinguer les approches d'Arendt et celle de Gadamer, dans *Vérité et méthode*.

- Ce qui renverrait ici, en situation si l'on peut dire, aux questions que posent Arendt dans ses derniers textes. Les questions qui concernent le « transpolitique » selon ses termes, ou les « propositions morales de bases » suivant ses cours, ou encore « la vie de l'esprit » si l'on veut. Qu'est-ce qu'éprouver ? Qu'est-ce qu'être affecté ?

Ce « sens commun » à la fois nous permet d'éprouver la réalité, et non pas de vivre « conformément aux règles d'un monde fictif » ou dans toutes les formes de mensonge et de simulacre – il nous permet de nous laisser affecter – et signale renvoie à l'exigence d'une communauté, d'un partage.

Ce qui est en jeu alors dans le « sens commun » ou dans le jugement de goût est donc à la fois quelque chose qui m'affecte dans ma chair et à la fois ce qui répond à l'exigence de la « mentalité élargie » (au sens de Kant, dans le fameux § 40 de la *Critique de la faculté de juger*). Mais dans l'action et la pensée révolutionnaires, il en va aussi de la transformation du monde qui rend possible pour les autres et pour moi (on ne peut pas dire : « comme pour moi ») d'être affectés et de penser en se mettant à la place de tout autre. Si bien qu'il faut se demander de façon tout à fait singulière, comment une connaissance de privilégiés (acquise d'une façon ou d'une autre) peut se divulguer, se partager, s'exposer. La question a préoccupé Arendt à la fin de sa vie. C'est ce qu'elle répond, là encore, à Mac Pherson : « *Je crois vraiment que penser a une influence sur l'action. Sur l'homme agissant. Car c'est le même ego qui pense et qui agit. Mais pas la théorie. La théorie peut seulement influencer l'action dans la réforme de la conscience. Avez vous jamais pensé au nombre de gens dont vous auriez à réformer la conscience ? Et si vous n'y pensez pas en terme concret, alors vous pensez à l'humanité, c'est-à-dire à un nom qui n'existe pas, qui est un concept. Et ce nom (...) est constamment construit à l'image d'un seul homme. Si nous croyons vraiment - et je pense que nous partageons cette croyance- que le pluralité est la loi de la terre, alors je pense que l'on a à modifier cette notion de l'unité de la théorie et de la pratique à tel point qu'elle sera méconnaissable pour tous ceux qui s'y sont essayés auparavant.* »^{xii}

L'on souhaiterait conclure par un autre point. Nulle par aussi clairement, directement, que dans *Sur la Révolution* Arendt n'a énoncé que « *l'espoir pour l'homme en sa singularité réside dans le fait que ce n'est pas un homme mais des hommes qui habitent la terre et forment un monde entre eux. C'est la mondanité humaine qui peut sauver les hommes des abîmes de la nature humaine* ».

Ce que l'expérience américaine effective, celle du pacte du Mayflower, du sort des colons, du cours de la révolution montrerait, c'est précisément le hiatus entre la singularité d'un humain et de la nature humaine (réelle ou supposée) et la pluralité des humains. Le salut réside dans la politique serait-on tenté de dire.

Car après tout, peu importe, au bout du compte, que l'on déduise la bonté naturelle de l'homme de la corruption de la société – comme l'auraient fait les Français, ou que l'on pose une nature humaine déchue - comme l'auraient fait pèlerins et colons. L'expérience tient à ce que « *la communauté, même composée de pécheurs, ne reflétera pas nécessairement la face pécheresse de la nature humaine.* » On peut au contraire « *contrebalancer la nature humaine en sa singularité en vertu des liens communs et des*

promesses mutuelles » (et il faudrait renvoyer aux passages très éloquents du *Fédéraliste* n° 70, n° 76) et à l'analyse de la promesse dans CHM.

Ces passages consonnent avec toutes les lectures critiques de la déclaration des droits de l'homme dans *l'Impérialisme*, la distinction entre les déclarations de type français et les amendements américains, enfin toutes les réflexions sur ce que signifient « homo » et « persona »^{xiii}. L'égalité n'est jamais pour Arendt naturelle, elle est délibérée, construite, mondaine précisément. Cette conception ne s'autorise pas seulement de l'antiquité grecque et romaine, mais tout aussi bien du pacte du Mayflower ou des expériences coloniales américaines : l'égalité n'est pas donnée par l'origine (ethnique, linguistique, religieuse, etc.) mais bien produite par la promesse.

La pluralité sauve des abîmes de la nature humaine (si tant est que nous puissions la connaître). On a sans doute là non seulement le saut des révolutionnaires, le saut de l'ancien au nouveau monde – quelle que soit la façon dont on entend « monde » ; mais surtout celui de l'anthropologie, de la théologie à la pensée politique. **Est manifeste le refus d'une anthropologie politique, ou d'une fondation anthropologique de la politique.** C'est un point décisif, corrélatif de la compréhension de la pluralité, qui n'est souvent pas remarqué du fait de la surestimation de la *Condition de l'homme moderne* en regard de la sous-estimation patente de *Sur la révolution*.

Il y aurait par avance un débat avec Rawls et la reprise d'un état de nature, rationalisé, avec des acteurs eux-mêmes rationnels etc. On pourrait, en menant la confrontation, mesurer l'importance de la distinction entre promesse et contrat, entre promesse et consentement.

Il y a ce me semble un débat très profond, et que je crois très réel avec Carl Schmitt. Après tout celui-ci – penseur éminent de la souveraineté, et, pour faire trop court, de la décision, prétend bien que toute pensée politique véritable doit s'enraciner dans une anthropologie, si possible pessimiste, d'où les louanges adressées à Machiavel et à Hobbes. Or, pour Arendt, il s'agit de prétendre, adossée à des expériences spécifiques, qu'il y a solution de continuité entre l'anthropologie (sous sa figure classique) et la pensée ou la conceptualisation politique. Il faut décidément fouiller les ressources internes, spécifiques, irréductibles, indéductibles, de la pluralité.

Ce qui confirmerait ce que l'on pressentait et que le *Journal de pensée* semble valider. Un des plus grands interlocuteurs et adversaires de Arendt est Hobbes – Hobbes plus que Rousseau. Hobbes comme « le meilleur ennemi ». Le *Fédéraliste* 21 le prétendait : « *il est aussi juste que fin de dire 'dans l'arithmétique politique, deux et deux ne font pas toujours quatre'* » : on ne peut guère trouver d'énoncé plus anti-hobbesien et auquel (sans doute) Arendt aurait plus volontiers souscrit.

Référence

Amiel Anne, *La non philosophie de Hannah Arendt. Révolution et Jugement*, Paris, PUF, 2001.

ⁱ A écrit notamment, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris, PUF, 2001.

ⁱⁱ Ce qui est mené dans *La condition de l'homme moderne*, noté ici CHM, où Arendt distingue par exemple travail, œuvre et action, souligne la pluralité que nécessite l'action, étudie la constitution du public, expressement distingué du privé et du social, souligne l'importance de la promesse et du pardon comme remèdes internes aux dangers inhérents à l'action, etc.

ⁱⁱⁱ J'avais essayé d'établir et questionner ces points dans *La non-philosophie de Hannah Arendt, révolution et jugement*, Puf, 2001, en tentant aussi d'éclaircir le rapport à Marx.

^{iv} On se fondera ici sur l'ouvrage *Le Fédéraliste* (économica, 1988, noté FP), constitué par un ensemble de 85 tracts rédigés par Hamilton, Madison et Jay, pour convaincre leurs concitoyens de l'Etat de New-York de ratifier la constitution fédérale des Etats-Unis en leur en expliquant le sens.

^v Retranscription d'une discussion télévisée, à Toronto, en novembre 72 – le texte est repris dans *Penser et action in Edifier le monde*, Seuil, 2007 – je suis responsable de ma propre traduction.

^{vi} Arendt réserve le terme « totalitarisme » à certaines périodes du nazisme et du stalinisme. On aurait là des régimes parfaitement inédits, en rupture avec la tradition : une rupture fondamentale entre deux ères. Les totalitarismes seraient la réponse monstrueuse à des problèmes antérieurs qu'ils permettraient rétrospectivement de saisir comme des impensés de la tradition politique.

^{vii} C'est un des thèmes fondamentaux de *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 1995.

^{viii} ce qui pose un problème en regard de la lecture kantienne de la révolution française, de l'enthousiasme du spectateur... La question des spectateurs (toujours au pluriel) scrutant les acteurs (toujours au pluriel) est une question difficile, pour peut qu'e l'on prenne l'ensemble des textes arendtiens en charge.

^{ix} Dans tout ce qui suit, on note OR, *Sur la révolution*, NRF, Gallimard, 1967, en indiquant la page- je suis responsable de ma propre traduction.

^x On peut l'indiquer de façon très métaphorique ou à l'aide d'une comparaison qui pourrait apparaître un peu gratuite : il en va ici un peu comme chez Pierre Clastres. Clastres entendait montrer que certaines sociétés dites primitives sont moins SANS politique que CONTRE l'Etat, que leur pratique entendait conjurer la malencontre, interdire la naissance d'une instance de pouvoir séparée, une division entre gouvernants et gouvernés. Or, comment s'organiser pour empêcher de naître ce que par définition l'on ne connaît pas – que l'on voudrait ne pas connaître si on le connaissait dans un après coup qui est toujours un déjà trop tard ? On peut renvoyer ici à *La société contre l'Etat*, minuit, 1974, et à, sous le direction de M. Abensour, *l'Esprit des lois sauvages*, Seuil, 1987.

^{xi} *Vies Politiques, Tel, Gallimard*, pp. 226 et 229-230.

^{xii} Même référence que pour la quatrième note.

^{xiii} Arendt précise que « homo » désignait d'abord à Rome celui qui n'était qu'homme, un sans-droit, un esclave. La persona est d'abord le masque de théâtre qui permet d'apparaître sur scène, d'endosser un rôle, de le représenter, par suite une protection (et de l'être privé, et de l'être public), une personnalité légale. Cela renvoie à une critique de l'acceptation commune des droits de l'homme comme droits de l'homme naturel. La protection des droits de l'homme requièrent à l'inverse l'inscription délibérée dans le monde commun. Il faut renvoyer ici à deux séries de textes : fondamentalement à la critique des droits de l'homme et la fin de l'Etat-nation à la fin de *l'Impérialisme*, adossé à l'étude des apatrides, et à sa reprise et son affinement dans Sur la révolution (par la distinction de la proclamation française et des amendements américains).