

Colloque Université de Lausanne (UNIL-IEPI)
Violence et Révolution au XXe siècle
30 novembre – 1er décembre 2007

Publié in, Prezioso Stéfanie, Chevolet David (eds.), *L'heure des brasiers. Violence et révolution au XXe siècle*, Lausanne, Ed. d'En bas, 2011, p. 75-98.

Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au XXe siècleⁱ

« Ne discutons pas de problèmes aussi vastes que celui du « développement historique de l'humanité », - il est fort probable que celui-ci ne prendra une tournure qui ne correspondra à aucune des deux possibilités (capitalisme, socialisme), et espérons qu'il saura nous surprendre »ⁱⁱ.

Introduction

En partant du thème *violence et révolution au XXe siècle*, du postulat d'un changement de perspective, des trois questions de Stéfanie Prezioso (conditions d'émergence d'une violence collective posée comme légitime, rôle « accoucheur » de la violence dans l'histoire, ambiguïté du concept de violence), je me propose d'y réfléchir à partir de la théorie et de la philosophie *de la politique* en dialogue avec l'histoire.

Il s'agit d'éviter de tomber dans les pièges de la fin de l'histoire, des visions déterministes, un moralisme des désillusions (qui guette souvent la philosophie à qui on fait trop souvent jouer un rôle normatif). Il s'agit aussi de déjouer un conformisme intellectuel qui n'épargne pas la mémoire révolutionnaire. D'affronter le paradoxe que le mouvement du progrès dans l'émancipation semble inséparable d'un refoulement, d'un reculⁱⁱⁱ. Sans céder à l'angoisse quand il faut lever des tabous pour traiter un thème difficile en se méfiant des inhibitions qui sont une forme de censure. Un des défis est d'accepter la « turbulence émotionnelle »^{iv} qui accompagne un questionnement ouvert sur la mémoire historique accompagnant les recherches sur l'objet et le désir de révolution aujourd'hui.

Au premier abord, le schème de pensée *violence et révolution au XXe siècle* pourrait s'inscrire dans des analyses de généralisation d'une violence en transformation (Héritier)^v. Les travaux sur la violence abondent sans que l'on parvienne cependant à circonscrire ce que recouvre la notion floue, l'écart entre violence et cruauté^{vi}, entre violence et terreurs^{vii}. Les mots *violence et révolution*, leur usage dans un schème discursif dual^{viii} contracté en « violence révolutionnaire »^{ix} au XXe siècle sont surchargés d'histoire, d'émotions, de passions, de débats, d'embarras théoriques, d'ambiguïtés. On peut douter que la dualité soit pertinente pour réfléchir à la violence et à la révolution dans la modernité.

La question de la légitimité peut se poser en tissant violence et vérité^x, violence et droit^{xi}. Elle renvoie au rapport des sociétés à la guerre, au droit de résistance, aux conceptions du pouvoir, au lien entre autorité et liberté, pouvoir, force et droit, à la guerre civile, à la guerre d'Etat, de partisans (Clausewitz). Depuis les philosophes de l'état de nature (Hobbes) et du contrat (Rousseau, Locke), la question a été étayée par celle du monopole de la violence physique légitime dont la philosophie politique dans son courant dominant postule qu'elle appartient à l'Etat souverain au mépris du Peuple (Marx). Soumis à la force arbitraire, brutale, les révolutionnaires des XVIIIe, XIXe, XXe siècle ont renversé le lien de souveraineté et redéfini le devoir de fidélité, d'obéissance à l'Etat en devoir d'insurrection. Mais qu'ont-ils laissé en suspens à propos du pouvoir (fondation, transformation, institutionnalisation) et du lien finitude-infinitude de la *puissance* devenant *force* illimitée?

Face à la brutalité de la conquête, de la domination coloniale, impérialiste, totalitaire, de la globalisation actuelle penser que la violence serait acoucheuse de l'histoire (Marx) n'est plus une évidence. L'œuvre de Hannah Arendt avec une lecture en miroir de Eric Hobsbawm^{xii}, de Raul Hilberg^{xiii}, de Tony Judt^{xiv} est une ressource précieuse pour y réfléchir sous l'angle *guerre et révolution* au XXe siècle. Quand Arendt décrit les transformations du pouvoir de domination totale et son poids sur les révolutions (contamination de la toute puissance nihiliste, liens entre les formes de violence et l'autoritarisme, imprévisibilité illimitée de la violence) elle met à jour des difficultés théoriques. Dans la tension entre violence et révolution au XXe siècle, que

deviennent la guerre, la politique, la révolution ? Le fait d'avoir affronté le vertige des abîmes de l'ombre de la domination totale conduit Arendt à repenser le pouvoir et la révolution en pleine lumière.

Je me propose de montrer que son analyse de la révolution, du système totalitaire (analyse du nazisme^{xv} articulé à l'impérialisme et en partie au colonialisme), ont contribué à sortir la question du champ de la métaphysique déterministe, de l'utilitarisme, de l'humanitaire, de la légitimité de la violence d'Etat et aussi de la violence révolutionnaire. Arendt a replacé le débat sur la violence dans le champ d'une analyse des transformations radicales de la guerre et de la politique et donc de la révolution. Si elle ne sort pas d'une aporie qui semble irréductible dans le rapport entre pouvoir et violence, elle repère avec une lucidité aigüe de nouvelles contingences qui sont apparues dans la guerre et la révolution. Elle nous ouvre des voies pour (re)penser le désir de révolution tout en rusant avec la violence. Ses réflexions peuvent nourrir l'imaginaire révolutionnaire d'émancipation.

1. Deux histoires : une aggravation de la brutalisation des rapports politiques

« Oui, barbare je suis, j'aime le canon, l'odeur de la poudre, la mitraille dans l'air, mais je suis surtout éprise de la Révolution »,

Louis Michel, *Mémoires*, Maspéro, Paris, p. 166

Situons brièvement José Martí et Hannah Arendt pour cadrer le contexte des questions, des réflexions et dégager les perspectives communes et distincte dans leur approche du pouvoir. José Martí (1853-1895) est un poète cubain, patriote de l'indépendance. Il meurt dans la deuxième guerre anti-coloniale contre l'Espagne. Il se bat pour la libération de Cuba en visant l'égalité des peuples, des races, des sexes. Sa lutte s'inscrit dans un processus de luttes anti-coloniales, de libération nationale, de projet socialiste. Tout en se gardant d'un nationalisme étroit, il pressent que la puissance coloniale espagnole sera remplacée par la puissance impériale des Etats-Unis. Il la dénonce. A 33 ans (1886), il assiste à l'abolition de l'esclavage à Cuba. Il dénonce la violence faite aux esclaves, aux femmes, travaille pour l'éducation des enfants. Que sont *los hornos* (brasiers) de la violence dont il ne faut voir que la lumière dans son expérience historique ? L'année de sa naissance, les forces espagnoles mènent une répression terrible contre les anticoloniaux, les créoles, les esclaves noirs révoltés. Elle se poursuit jusqu'à l'indépendance. Il fait l'expérience personnelle de la répression coloniale (interdiction professionnelle, prison très dure, bagne, exil, séparation de sa famille, deux guerres). Il fait aussi l'expérience de rudes débats sur les moyens de la lutte armée dans la lutte anti-coloniale avec les militaires Maximo Gomez et Antonio Macco. En bref, son rapport à la violence est vécue dans un cadre de violence coloniale et de lutte anticoloniale, de révolution au XIXe siècle en Amérique latine. Il annonce d'autres formes de domination et de révolutions au XXe siècle.

La vie de Hannah Arendt (1906-1975) se déroule dans le XXe siècle des guerres et des révolutions^{xvi}, des transformations de l'impérialisme^{xvii} européen puis l'hégémonie américaine qui a des racines dans l'extermination des Indiens et le colonialisme. Les événements historiques du XXe siècle l'ont mise au défi de « comprendre »^{xviii} l'invention d'un régime politique *sans précédent*^{xix} défini par les *humains superflus*^{xx}, mis en œuvre dans le laboratoire les camps d'extermination, les fours crématoires, la mise à feu et à sang du monde, les bombes d'Hiroshima et de Nagasaki qui marquent l'entrée en force du nouvel impérialisme des Etats-Unis dans un monde bipolaire. Si elle n'est pas engagée dans une lutte révolutionnaire anti-nazie, anti-fasciste^{xxi}, elle participe à des actions sionistes avant sa fuite d'Allemagne (1933), appuie la formation d'une armée juive durant le nazisme. Dès 1929, à 23 ans, elle comprend qu'en tant juive - condition qu'elle considère comme un statut politique -, elle est personnellement visée par la haine nazie qui aboutira à la *Solution finale* (selon le terme nazi de *Vernichtung*). Elle fait l'expérience de la fuite, du camp de Gurz, de la condition de sans Etat et de réfugiée. En exil elle écrit des textes critiques sur la fondation de l'Etat d'Israël, construit une œuvre de théorie politique et philosophique. L'exil, privilège épistémologique l'a rendue très lucide et perspicace sur les changements politiques du XXe siècle contrairement à d'autres intellectuels européens. Arendt constate deux faits majeurs au XXe siècle qu'elle observe et analyse : les révolutions (fondation, création, échecs) et la guerre sont liés ; on assiste au basculement du monde dans la domination totale, la guerre d'anéantissement, l'extermination de masse de victimes innocentes, les révolutions.

Le parcours historique entre deux continents, deux moments historiques qui vont des luttes anti-coloniales, l'explosion de l'impérialisme, à l'invention totalitaire, permet de voir que les deux auteurs se rejoignent dans leur affrontement à la domination (coloniale, totalitaire), vivent leur passion pour la révolution, font un travail d'élaboration théorique qui dénote un besoin de compréhension, de partage, de témoignage. Leur parcours montre que pris dans l'histoire de leur temps, ils souffrent tous deux de la guerre, sont « épris de révolution », mais n'ont plus le même plaisir à l'odeur de la poudre et au bruit du canon que Louise Michel. L'exil aiguise

leur dilemme, leur analyse politique. Leurs trajectoires accumulées permet de suivre l'aggravation au niveau planétaire de questions sur la brutalisation de plus en plus extrême de la politique s'exerçant entre répression féroce, guerre anticoloniale au XIXe siècle à Cuba et anéantissement industrielle de masse au XXe siècle en Europe et en Asie.

Du feu des combats, il faudrait ne voir que la lumière nous dit Jose Marti. Mais qu'est-ce qui resterait tapi dans l'ombre, difficile à saisir par la pensée révolutionnaire? Peut-être la métaphore désigne-t-elle le rapport entre colonialisme, impérialisme et invention totalitaire pressentie par Jose Marti à partir d'un nouvel impérialisme émergent. Mais dans le lien entre violence et révolution, quelle est la part maudite que Marti résiste à *voir*, qui a connu des développements en boomerang au XXe siècle dans le continent colonisateur? Une impression domine à la lecture de Marti : l'évidence déterministe du lien entre violence et révolution. Compréhensible dans un contexte de domination coloniale, il devient un embarras chez Arendt avec l'impérialisme guerrier, l'invention totalitaire, la la guerre d'anéantissement en Europe, Auschwitz et Hiroshima. Au XXe siècle, tout en faisant peur^{xxii}, l'ombre redoutable aspire plus l'angoisse de la pensée que la lumière. Après avoir filé la métaphore de l'ombre et de la lumière de José Marti au XIXe siècle, nous sommes invités par Arendt à imaginer des cavaliers qui marchent sur le lac de Constance gelé, inconscients des dangers d'engloutissement au XXe siècle.

De nouvelles formes de violence risquent en effet de tout emporter dans la dialectique destructrice entre force et puissance. Les tentatives d'historiens de décrire la guerre du XXe siècle dans sa matérialité la plus concrète (corps, combats, champs de bataille, armes, évolution technique)^{xxiii} revient au-devant de la scène au moment où s'usent la légitimation de l'utopie d'un marché pacificateur, l'illusion de la guerre à outrance. Où le « pouvoir destituant » est en débat^{xxiv}. Où par ailleurs, se dessinent de nouvelles tentatives de légitimation de la guerre (guerre juste), sa privatisation, avec un glissement de la politique vers la morale^{xxv}, l'humanitaire. La résistance devant des processus incontrôlables, des faits d'horreur extrême^{xxvi} désigne de nouveaux objets effrayants pour la révolution et le travail de penser la politique. Difficiles à affronter.

Après les expériences de Marti et Arendt, nous voilà légataires d'un double héritage. Désir de révolution, de liberté, d'émancipation. Culture politique de destruction de la modernité capitaliste qui a culminé au XXe siècle dans des guerres mondiales, un processus d'extermination de masse. Nostalgiques du trésor perdu d'un état amoureux révolutionnaire^{xxvii}, nous sommes héritiers de trop rares ruptures révolutionnaires dans la longue histoire de l'humanité, de limites, d'aporées à chaque fois heurtées. Vite oubliées^{xxviii}. Dans le désir de révolution, le mouvement de liberté s'inscrit dans une dialectique paradoxale entre un imaginaire social-historique de création (connaissances, liberté, égalité, transformation radicale du projet politique, hospitalité, solidarité, etc.) et de destruction (guerre totale^{xxix}, meurtre, auto-destruction, haine froide, racisme, génocides), de passions politiques et de destruction de la raison^{xxx}, de la politique, de la vie.

L'ivresse de toute-puissance présente dans le lien entre violence et révolution mérite un nouvel examen. Il ne suffit plus comme les socialistes révolutionnaires de 1905 décrits par Albert Camus, de « payer une vie par une vie pour que la justice demeure vivante »^{xxxi}. Ou alors de prendre acte que la violence coloniale capitalisme rend inéluctable la violence émancipatrice des damnés de la terre (Fanon)^{xxxii}. Ou encore de constater que dans les paradoxes de l'engagement, les mains sales (Sartres) sont le lot inévitable de la révolution. D'un point de vue pratique, les victoires, les échecs historiques sont lourds du deuil de millions de morts non combattants, des soldats des tranchées de la Grande Guerre et des champs de bataille de la Deuxième guerre mondiale et surtout d'une destruction tributaire d'une culture de guerre *totale* imprégnant la politique au risque de l'effacer^{xxxiii}. « Si le monde d'aujourd'hui parvient à ne pas s'autodétruire, celui du XXIe siècle aura de fortes chances d'être meilleur », écrit l'historien E. Hobsbaum^{xxxiv}. L'usage du conditionnel par l'auteur induit le doute en laissant l'avenir ouvert. L'ampleur des interrogations implique une refondation théorique et pratique.

2. XXe siècle des guerres et des révolutions : le fil rompu entre violence et révolution

Un fil de certitude entre violence et révolution a été rompu au XXe siècle nous montre Arendt. Il s'agit d'en prendre acte, de repenser la politique en levant le risque d'inhiber l'imagination créatrice de la révolution aujourd'hui. Comment Arendt en arrive-t-elle à briser le fil d'évidence du lien entre violence et révolution ? Que contient la rupture qu'elle pose ? Quels en sont les enjeux pour la révolution, la politique, la philosophie ? Comment penser la violence ? Je ne m'arrête pas ici aux thèses de son *Essai sur la révolution* dans les années 1960, où elle compare la révolution américaine et la révolution française ni à ses remarques acerbes sur les « révolutionnaires professionnels ». C'est « l'ouvrage le plus provocant, le plus aporétique et le moins lu d'Arendt »^{xxxv}. Arendt n'est pas une philosophe politique « comme une autre » écrit Anne Amiel qui rappelle que l'enjeu du livre est de théoriser l'action, les réussites des fondateurs de la révolution américaine, tout en posant la thèse que la révolution française est partiellement un échec et de faire un éloge des conseils (soviets) avec un

interlocuteur privilégié Marx. Arendt est une moderne, nous dit encore Anne Amiel. Il faut la confronter à Carl Schmitt et non à Leo Strauss pour comprendre la rupture qu'elle pose et sa redéfinition de la politique. En prenant actes des remarques d'Amiel, je me limiterai à repérer sa question de départ, ses remarques sur le pouvoir révolutionnaire en lien à sa redéfinition de la politique.

La révolution est une préoccupation centrale pour Arendt qui la distingue de la révolte et de l'insurrection. C'est une rupture historique dont le défi concernant la liberté et la volonté est de pouvoir articuler commencement et gouvernance dans une sorte de révolution permanente à laquelle consentent activement ceux qui s'engagent. Ce n'est pas la substitution d'un pouvoir par un autre. C'est une création social-historique radicalement nouvelle qui n'implique pas forcément l'usage de la violence, que les révolutionnaires ont beaucoup de peine à penser, à théoriser, même après coup^{xxxvi}. Retenons en synthèse, ce qui est déterminant dans son essai pour notre propos : son approche de la puissance révolutionnaire en distinguant le pouvoir de dominer et d'agir. La révolution est ancrée dans la naissance, le commencement (par la fondation empruntée aux Romains et une conception de l'action empruntée aux Grecs), une nouveauté absolue, en rupture avec ce qui a précédé^{xxxvii}.

Avec la révolution française^{xxxviii} le mot revolution devient un mouvement irréversible de l'Histoire. La révolution est un nouveau commencement. L'action de commencement est une sorte d'*Archè*, une praxéologie qui échappe au processus du mouvement de l'Histoire par la brèche ouverte par l'action libre et non violente (caractéristique essentielle pour Arendt) dans un « petit-espace-temps, au cœur même du temps, contrairement au monde et à la culture où nous naissons (qui) peut être indiqué mais ne peut être transmis ou hérité du passé ; chaque génération nouvelle et même tout être humain nouveau en tant qu'il s'insère lui-même entre un passé infini et un futur infini, doit le découvrir et le frayer laborieusement à nouveau^{xxxix}.

Au moment de la guerre du Vietnam elle revient à des idées^{xl} que l'on trouve dans plusieurs parties de son oeuvre. Depuis les révolutions du XVIIIe siècle, écrit-elle, chaque soulèvement important a eu pour conséquence de faire apparaître les éléments d'une forme de gouvernement entièrement nouvelle, qui, en dehors de toute influence des théories révolutionnaires précédentes, procède du processus révolutionnaire lui-même, c'est-à-dire de l'expérience de l'action et de la volonté de ceux qui y participent, en conséquence à la gestion ultérieure des affaires publiques. Cette forme nouvelle de gouvernement s'est concrétisée dans le système des conseils (Révolution française, américaine, Commune de Paris, Révolution russe, allemandes, Autriche, fin de la Première guerre mondiale, Révolution hongroise) qui, nous le savons, ont toujours et partout péri, sous les coups de la bureaucratie de l'Etat-nation, soit des appareils du parti »^{xli}.

Quant à la violence pour Arendt, elle n'est ni une forme de résurgence mimétique sacrificielle d'archaïsme religieux (Girard), ni un « état de nature » (Hobbes), ni un jeu des pulsions de vie et de mort (Freud), ni un concept. Elle est une des modalités du rapport politique lié à l'appropriation du pouvoir, à l'instrumentalisation de la politique, au glissement de la puissance d'agir vers l'usage de la force qui détruit la politique et dénature la révolution. Pour caractériser ce rapport, Arendt part de deux faits et d'une affirmation en ouvrant son *Essai sur la révolution*: « Guerres et révolutions ont déterminé la physionomie du XXe siècle, tout comme si les événements s'étaient hâtés de donner raison à la prédiction de Lénine. Et dans la mesure où elles s'écartent des idéologies du XIXe siècle – telles que le nationalisme et l'internationalisme, le capitalisme et l'impérialisme, le socialisme et le communisme, qui, même si nombreux, restent ceux qui continuent de les invoquer comme causes justificatives, ont perdu le contact avec les réalités de notre monde – la guerre et la révolution constituent toujours ses deux problèmes centraux. Elles ont survécu à toutes les justifications idéologiques » (p. 9). Le principal alors, c'est « le fait que, dans les rapports entre la guerre et la révolution, leur dépendance réciproque et mutuelle n'a cessé de croître, et que l'accent porte de plus en plus sur la révolution ». Cependant, « il paraît plus probable que la révolution, séparée de la guerre, subsiste dans un avenir prévisible » (19). Elle précise plus loin, que pour elle, la violence et la guerre sont des faits *stricto sensu* « en dehors du domaine de la politique », qui se situent dans « l'état de nature ». Si la révolution est une rupture, un commencement, la rupture consiste à se situer sur le terrain politique, de la parole, de l'espace public. Le commencement de la politique ne tire pas forcément son origine du crime (Caïn tuant Abel, Romulus tuant Rémus), ce qui est le courant dominant d'interprétation de la fondation politique, mais du verbe. « Au commencement était le verbe », de la parole, écrit-elle bien avant que Girard avance ses thèses sur la violence mimétique. Elle se réfère quant à elle à l'homme en tant « qu'animal politique » en rappelant que pour Aristote, il est « doué de parole » (21). La parole est à la base de l'expérience de la *polis* grecque, à laquelle il s'agit de revenir dans la révolution pour dépasser le danger d'anéantissement.

Elle pose l'enjeu de la situation pour les révolutionnaires du XXe siècle : « Dans la conjoncture qui oppose la menace d'extermination totale par la guerre à l'espoir d'émancipation de l'humanité entière par la Révolution (...) il ne reste que la plus ancienne de toutes les causes, celle, en réalité, qui depuis les débuts de notre histoire

détermine l'existence même de la politique : la cause de la liberté face à la tyrannie » (10). Pour Arendt, « le but de la révolution a toujours été la liberté », même si le mot a tendance, écrit-elle, à disparaître du vocabulaire révolutionnaire. La guerre « totale » moderne n'a pas pour but la liberté, elle est destructrice, elle menace le genre humain. « La liberté ou la mort » n'est plus une alternative, quand dès la Première guerre mondiale, « avant même les horreurs de la guerre nucléaire, les conflits étaient devenus, politiquement, et non pas encore biologiquement, une question de vie et de mort » (16). L'incapacité à penser l'ultime recours de Clausewitz de la « continuation par d'autres moyens » (14) est un signe d'impuissance et d'aveuglement sur les transformations de la guerre et un recouvrement sur ce qu'est la politique, à savoir la puissance de l'agir et de la parole concertés.

Arendt réfléchit au pouvoir totalitaire, à la guerre « totale », à la guerre « d'anéantissement » (modèle de Troie), à l'action révolutionnaire, à la violence (avec en arrière fond, l'histoire des révolutions américaine et française, les conseils de Budapest, la résistance à l'invasion de la Tchécoslovaquie, le mouvement étudiant contre la guerre du Vietnam, les révoltes noires aux Etats-Unis).

Dans des textes de travail élaborés entre 1955-1960, réunis sous le titre, *Qu'est-ce que la politique?* et comme elle l'avait déjà fait dans son *Essai sur la Révolution*, Arendt ne part pas de la violence, mais des guerres du XXe siècle pour les mettre en rapport avec les révolutions. La politique a-t-elle encore un sens, se demande-t-elle (fragment 3d, *Qu'est-ce que la politique?*) après l'expérience des « guerres totales » du XXe siècle? Le lien guerre et révolution retient une nouvelle fois son attention. Les guerres et les révolutions, « constituent les expériences fondamentales de notre siècle ». Elles ont produit des « ruptures dans notre monde ». Les guerriers nous apparaissent semblables à des cavaliers sur le lac de Constance. Et l'on pourrait même en venir à penser que seuls ceux qui, pour des raisons quelconques, ne sont pas particulièrement versés dans les expériences politiques fondamentales de l'époque sont encore capables de prendre un risque dont ils ignorent tout, semblables au cavalier qui ignore tout du lac sous ses pieds » (127).

Elle précise : « les guerres et les révolutions ont en commun d'être placées sous le signe de la violence... et nous sommes donc enclins à identifier l'action politique à l'action violente ». L'identification est compréhensible au regard de l'histoire^{xlii} mais elle est fatale, car la politique devient alors dépourvue de sens. Le but de la guerre est la destruction, le but de la révolution peut être la destruction, la restauration du corps politique ancien ou l'édification d'un nouveau corps politique. Ces deux buts ne sont pas équivalents. Quand « la violence installe son arsenal de moyens dans l'espace existant entre les hommes – dans lequel on n'avait affaire jusqu'à présent qu'à la simple parole désarmée – que les fins d'une politique deviennent des buts et le sens de la politique se perd, « le but se dégrade au rang de moyen » (134). Remarquons que dans la logique infinie de la guerre « totale », Arendt met l'accent sur les *moyens* et non sur la *participation du peuple* à la guerre comme le fait Clausewitz^{xliii}. « Nous devons donc distinguer en politique entre le but, la fin et le sens » (129). Le sens de la politique ne perdure que pour autant que l'action dure.

La recherche du sens de la politique amène Arendt à poser trois questions importantes pour la révolution : 1) les buts que l'action politique peut poursuivre sont-ils dignes des moyens qui peuvent être mis en œuvre dans les circonstances présentes pour l'atteindre ? 2) Y a-t-il encore dans le champ politique des fins en fonction desquelles nous pouvons nous orienter en toute confiance ? Une fois le mouvement engagé, qui se soucie des fins, des critères et qui peut l'arrêter ? 3) A notre époque, l'action politique ne se caractérise-t-elle pas par l'absence de tout principe ? Les choses sont si embrouillées, écrit-elle, que poser ces questions « revient à couper les cheveux en quatre » (133). Elle explique à la fin de ce texte, que nos expériences avec la politique se sont essentiellement déroulées dans le champ de la violence et « qu'il nous est trop naturel de comprendre l'action politique sous les catégories de la contrainte et de l'être-contraint, de la domination et de l'être dominé » (134). En considérant le champ de la politique internationale, « c'est-à-dire le danger qui guette toujours les relations internationales », dans l'histoire, la formule de Clausewitz s'est inversée : « la politique est finalement devenue une poursuite de la guerre dans laquelle les moyens de la ruse se sont provisoirement introduits à la place des moyens de la violence » (135).

Dans un autre fragment (3c) de *Qu'est-ce que la Politique?* Arendt approfondit la réflexion sur les liens entre guerre et politique avec la transformation de la violence par la politique de puissance impériale de l'Occident et l'arme atomique. Avec la logique d'ascension aux extrêmes que Clausewitz observe dans la « guerre absolue », la « guerre populaire » se trouve prise dans une logique d'anéantissement. Avec la violence totalitaire, et encore plus avec les armes nucléaires, écrit Arendt, le pouvoir guerrier change de nature, les moyens se brouillent avec leurs résultats. Avec la découverte des armes atomiques, un saut qualitatif est franchi : « la question de savoir quel est le rôle de la violence dans les relations étatiques, et comment on peut interrompre l'utilisation des moyens de la violence, se tient à l'arrière-plan de toute politique »^{xliv}. Arendt ne fait pas référence ici aux théories de la dissuasion, mais aux limites de la pensée utilitariste^{xlv} (la fin justifie n'importe quel moyen), au

phénomène de la superpuissance beaucoup plus ancien que la Première guerre mondiale. Elle décrit le passage de la société pré-moderne à la société moderne en évoquant indirectement la phase de la puissance impérialiste qui a culminé à l'ère atomique. Elle précise plus loin que la guerre entre grandes puissances est devenue impossible du fait du monstrueux développement des moyens de destruction. La guerre loin de non seulement reléguer la parole en politique est devenue une force d'anéantissement. La question est : que devons-nous mettre à la place de cet ultime recours (quand nous pensons entre autre à la révolution)? La guerre est devenue un luxe que seules les grandes puissances sont encore capables de s'offrir... » (237).

En analysant le lien problématique non tant entre violence et révolution, qu'entre guerre et révolution, Arendt est amenée non à renverser, mais à récuser la formule de Clausewitz en rompant le fil entre violence et révolution qui semblait inextricable. Le point nodal pour Arendt dans le lien entre la guerre et la révolution est la *destruction* qui est devenue l'horizon de la politique au XXe siècle. Qu'est-ce qui est détruit pour Arendt ? Poser la question implique de suivre Arendt quand, dans sa réflexion, elle dépasse une pensée utilitariste, instrumentale s'inspirant d'un modèle de guerre moderne (Napoléon pour Clausewitz). Pour Arendt, au-delà de la mort industrielle de masse, ce que la guerre « totale » détruirait, c'est la *possibilité de toute politique*, de disposer d'un espace de relation, de parler, de penser, de débattre, d'agir en commun. La guerre devient « la forme même de l'action politique... (elle) poursuit une course folle qui ne peut déboucher que sur la destruction totale du monde »^{xlvi}.

La question de la définition et du sens de la politique (et donc de la révolution) se déplace alors radicalement. « Avec l'apparition des armes atomiques, aussi bien les limites fixées à la violence par la conception judéo-chrétienne que l'antique exhortation au courage furent en pratique vidées de leur signification, tout comme le vocabulaire politique et moral dont nous usons en ces matières ».^{xlvii} Il ne s'agit plus de sacrifice, de mort individuelle ou de guerriers, mais de *mise en danger de l'humanité par la destruction de la possibilité de la politique*. La figure du héros a radicalement changé^{xlviii}.

L'enjeu est la *survie de la politique pour assurer la survie de l'humanité*, car la « tâche et la fin de la politique consistent à garantir la vie au sens le plus large » (*Qu'est-ce que la politique ?* p. 54): Ce qui est détruit ce faisant (par la logique de la guerre totale), ce n'est pas un monde de relations humaines, issu de la parole et de l'agir, qui par eux-mêmes sont sans fin, et qui - *bien qu'il soit constitué de choses les plus éphémères qui puissent exister, la parole qui vole et l'action vite oubliée* - possède une grande stabilité (...). D'une manière générale le système de relations qui naît de l'action dans lequel le passé continue à vivre sur le mode de l'histoire qui parle et dont on parle ne peut exister qu'à l'intérieur du monde produit, entre les pierres duquel il se niche, jusqu'à ce qu'elles aussi parlent et en parlant témoignent, même lorsqu'on les extrait du sein de la terre. La sphère spécifiquement humaine qui constitue le politique au sens étroit du terme peut certes être détruite par la violence, mais elle n'est pas née de la violence et sa destination intrinsèque n'est pas une fin violente » (p. 98).

En résumé Arendt délie le lien posé comme évident non seulement entre *violence et révolution*, mais surtout entre *guerre et révolution*, en récusant le fameux raisonnement de Clausewitz dont Aron^{xlix} postulait qu'il contient la possibilité de la maîtrise, du contrôle de la guerre par la politique avant et avec l'usage du nucléaire. Arendt n'interprète pas Clausewitz en ce sens. Elle pointe à la fois le danger d'une double *anéantissement de la vie et de la politique en tant que pouvoir d'agir concerté* et donc de rapport au monde (*cosmos*) si le lien entre guerre et révolution n'est pas rompu. Vu depuis le désir de révolution, le deuxième danger est majeur. Si le lien à la guerre de destruction ne parvient pas à être rompu par l'action politique, c'est l'échec de la révolution et c'est la mise en cause de la vie. Le terrain de la violence guerrière réduit la puissance révolutionnaire à une force instrumentale qui s'inscrit désormais dans la destruction nihiliste^l. Plus. La force guerrière destructrice recouvre, remplace, détruit la politique. Or pour Arendt, il existe un moyen de contenir la force guerrière en installant un rapport à soi et au monde possible à partir de la politique en tant que *parole*.

3. L'ambiguïté conceptuelle de *Gewalt* repérée par Arendt chez Walter Benjamin

Quelques années plus tard, Arendt approfondi sa réflexion sur le pouvoir. Elle a repéré dans l'œuvre de Benjamin sa réflexion sur le mot *Gewalt* qui l'amène à faire un important travail de distinction critique pour penser la révolution. Dans un texte (1972) publié dix ans après son *Essai sur la révolution* elle revient sur la violence et la politique pour lever une ambiguïté. Elle commence par lever une confusion sémantique autour des termes *pouvoir, puissance, force, autorité* et finalement *violence*^{li}. Amie et lectrice de Benjamin, elle formule la distinction entre *Macht* (puissance) et *Gewalt* (violence, contrainte) reprise plus tard par Derrida, puis Balibar. Les confusions terminologiques, écrit-elle, recourent le confinement de la politique à la question de savoir « qui domine et qui est dominé ». « Ce n'est que lorsqu'on aura cessé de ramener la conduite des affaires publiques à

une simple question de domination, que les caractères originaux des problèmes de l'homme pourront apparaître, ou plutôt réapparaître dans toute leur authentique diversité ».

Elle pose l'exigence que pour définir le pouvoir, il faut distinguer entre pouvoir et violenceⁱⁱⁱ, entre la force et la puissance, la domination liée à la force et le débat sur les opinions, l'action concertée, liée à la puissance, à la parole, le débat, l'espace public. La violence se distingue « par son caractère instrumental ». « La violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer » (p. 166). Elle précise, « rien n'est plus fréquent que l'association du pouvoir et de la violence ; il est extrêmement rare de les trouver séparés l'un de l'autre et sous leur forme pure et donc extrême. Il n'en résulte pas cependant que l'autorité, le pouvoir et la violence ne soient qu'une seule et même chose ». L'autorité qu'elle lie à la capacité de fondation, d'innovation, de commencement par l'action (qu'elle distingue de la fabrication) et non à l'autoritarisme du tyran est le troisième terme qui lui permet de dialectiser le pouvoir et la violence. Etrangement tout en avançant la construction de l'espace public et l'exigence d'accepter de prendre le risque d'apparaître, elle ne clarifie pas la distinction importante entre guerre et conflit dans l'action politiqueⁱⁱⁱ.

Dans l'expérience des conseils ouvriers de la révolution allemande, les soviets, les conseils de Budapest, elle cherche à comprendre comment ces expériences sont une expérience de dissolution du consentement à la domination (servitude) et la création d'un pouvoir d'agir concerté basé sur la puissance d'agir. En clair, la révolution c'est s'arracher à la servitude de la domination par l'action concertée. Le pouvoir d'agir est à la base du commencement et de la gouvernance révolutionnaire. La capacité d'agir dépasse alors une vision hiérarchique et instrumentale qui transforme le rapport à autrui en un rapport de construction de la liberté, où il est possible de penser et d'agir avec des moyens concertés en vue d'un projet, d'une fin^{iv}. Le consentement à vivre ensemble n'est alors ni l'obéissance aveugle, ni la force instrumentale imposée. Pour Arendt, la violence n'apparaît que lorsque la capacité d'agir diminue. Elle n'est pas la forme ultime mais un substitut défaillant, une manifestation d'impuissance. Dans son *Essai sur la révolution*, elle analyse par exemple en détail l'exemple du pacte de Mayflower de la révolution américaine sur cette base. Le pacte a été antérieur à la fondation pour Arendt. Il a manifesté un désir de liberté et de pluralité, une volonté politique de constituer un gouvernement associatif futur où l'action politique est basée sur la promesse, le contrat entre égaux et la confiance^{iv}.

Arendt pose alors une triple distinction entre puissance et violence qu'elle situe résolument sur le terrain politique dont on mesure l'incidence sur sa manière de définir la révolution: 1) « la violence peut être mesurée et calculée, tandis que la puissance est par essence impondérable et incalculable. C'est ce qui rend la puissance si « inquiétante », mais c'est ce qui constitue sa qualité ; 2) La puissance naît toujours *entre* les hommes (*inter-esse*), tandis qu'un seul peut *disposer* de la force. Lorsque quelqu'un « s'empare de la puissance », il la détruit. Il ne reste plus que la violence ; 3) la violence est toujours objective ; la violence est identique aux moyens de la violence – les bataillons renforcés –, tandis que la puissance ne naît et ne consiste que dans l'action concertée. Elle peut disparaître à tout moment. Elle est pure activité. « Gandhi incarne un exemple moderne dont la puissance est venue à bout de la violence »^{vi}. Ces trois distinctions ont le double avantage de nous distancer : 1) d'un enfermement dans la violence (torture, massacres, génocides, féminicides^{vii}) 2) d'une approche fonctionnelle, utilitariste du pouvoir violent. Ce qui permet de redéfinir le pouvoir en le situant dans le champ de l'agir politique. Sur ce terrain, le pouvoir refuse la distinction entre gouvernants et gouvernés. Il est fondé sur la réciprocité dans l'agir. Ailleurs, toujours dans la même perspective, Arendt oppose la figure du tyran isolé qui ne reste au pouvoir que par la force instrumentale qu'elle oppose à celle de l'agir politique qui n'existe que par la conjugaison des libertés individuelles dans la pluralité. Arendt récuse une nouvelle fois toute approche utilitariste du pouvoir et de la révolution.

En ce début de XXI^e siècle, sans nous arrêter ici aux travaux de Derrida, entrons dans un débat où Etienne Balibar s'adresse à Alain Badiou et voyons ce qu'il retient d'Arendt. Balibar reprend l'analyse de Benjamin et s'arrête à l'un des aspects de l'analyse du pouvoir d'Arendt (destruction, mise en cause de la vie) mais pas l'autre qui concerne le pouvoir révolutionnaire en tant qu'agir: « Aucune réflexion sur la violence historique et sociale ne peut se limiter à l'examen des questions de pouvoir, si décentré ou décentralisé qu'on le pense. La polysémie du terme *Gewalt* nous aide à le faire comprendre, puisqu'elle excède d'emblée les limites d'une théorisation du pouvoir. Les questions du pouvoir sont réellement au cœur de l'économie de la violence : il y a une violence première du pouvoir et une contre-violence dirigée contre le pouvoir, ou une tentative de construire des contre-pouvoirs, qui prend la forme d'une contre-violence. Cependant il y a aussi des niveaux de la violence qui ne gravitent pas autour de l'alternative du pouvoir et du contre-pouvoir, même si, inévitablement, elles y font retour, et pour ainsi dire viennent les *infecter* (il est difficile d'éviter les métaphores pathologiques, puisque la représentation même du pouvoir incorpore un concept de la norme et de la normalité). Nous visons ici la part en quelque sorte inconvertible de la violence qui est la plus *excessive*, la plus destructrice et auto-destructrice, celle

qui met en jeu non seulement, comme dans la dialectique de l'esprit, le risque de la mort propre, qui est le prix du pouvoir et de la puissance, mais celui de l'apocalypse barbare et de la destruction mutuelle. Ou pire »^{lviii}.

Balibar rappelle ensuite que chez Marx, il y a un voisinage sémantique de concepts pour désigner le pouvoir avec une oscillation permanente entre les termes: *Macht*, *Gewalt*, *Herrschaft*, *Autorität*. On retrouve à la fois puissance (*Macht*), la violence ou contrainte (*Gewalt*). La puissance est à la fois la domination (*Herrschaft*) et/ou l'hégémonie (*Uebergewicht*, *Vormacht*). Il montre que les oscillations, les indécisions dans l'usage sont avantageux pour la dialectique. Elles deviennent cependant problématiques quand il s'agit des modalités de prise du pouvoir par le prolétariat et son exercice durant la période révolutionnaire.

A un certain moment, Marx dit que l'expropriation pourrait être pacifique et ne pas revêtir la forme de la violence révolutionnaire (discours de La Haye 1982). Chez certains marxistes (Bernstein, Kausky) il y a une volonté de séparer pouvoir et violence. Balibar souligne aussi que Lénine critique Marx et Kausky et assimile l'identification immédiate de tout pouvoir d'Etat avec l'exercice de la violence. Les textes de la IIIe internationale décrivent la situation des années 1920 comme des années de « guerre civile » imminente. Balibar lit ces débats en posant la thèse qu'il y a chez Marx, « une critique systématique de toutes les métaphysiques du pouvoir ». Il dit que chez Marx il y a une double position : 1) pas d'organisation du pouvoir simple qui se réduirait à un individu, à un groupe, mais un procès historique de transformation avec des rapports de contrainte, de puissance où la violence est présente ; 2) Il n'y a pas d'unité simple du pouvoir, comme il n'y a de concept unique de pouvoir. Il y a une dialectique entre *Macht* (puissance) et *Gewalt* (violence, contrainte). C'est l'enjeu de la lutte des classes. Il devient possible de prendre en compte un problème historique, soit la déviation de la politique prolétarienne vers une dictature de révolutionnaires professionnels, devenus des fonctionnaires du mouvement ouvrier politique et syndical^{lix}. Avec l'exigence de progresser vers une croissance autonome, autogérée des masses.

En résumé, il souligne une ambiguïté qui traverse donc le voisinage sémantique du rapport de violence autour des concepts *Macht*, *Gewalt*, *Herrschaft*, *Autorité*. Des embarras, des difficultés, des conflits théoriques et pratiques existent dans le lien entre guerre et politique et aussi entre violence et révolution. Chez Marx, si on peut constater qu'il rompt avec toute métaphysique du pouvoir, il ne rompt pas le fil épais entre guerre et politique mis en exergue par Arendt et dont nous sommes les héritiers aujourd'hui.

Le jus et bellum, droit de faire la guerre date du Moyen Age. Au XXe siècle, dans les débats militaires, les seuils de violence, de cruauté atteints font pencher la balance vers l'idée que seule la force maîtrisée grâce à une « guerre sans haine » (ou si l'on veut technique) peut encadrer les comportements des combattants qu'ils soient révolutionnaires ou non^{lx}. Un travail sur ces concepts de théorie politique pour penser le pouvoir dans les rapports entre violence et révolution permet de repérer un embarras, une ambiguïté de la pensée. Elle amène à expliciter une difficulté inhérente à toute *praxis* politique : l'impossibilité de séparer la violence et la politique dans le siècle des révolutions. Dans le lien entre guerre et révolution au XXe siècle, ce qui en découle est une assimilation de la politique à la guerre et à la guerre la guerre « d'anéantissement » nous dit Arendt, dont le projet révolutionnaire doit s'émanciper. C'est à cette aporie théorique concernant la politique qu'il s'agit de réfléchir pour ne pas rester prisonniers de l'ambiguïté, pour prolonger les réflexions de Marx sur la politique et surtout pour construire un nouveau lien entre *révolution* et *pouvoir d'agir* que pose Arendt à partir des Conseils. Un tel axe permet d'articuler la lutte révolutionnaire et la lutte pour la survie, de reprendre la question du dépérissement de l'Etat dans des formes d'organisation sociale gérée par le bas^{lxi}.

4. Passion et révolution. On ne sort pas si facilement du cercle de la violence politique

Tout au long des textes et des années, Arendt en arrive à rompre le fil inéluctable qui lie la guerre à la politique en montrant à la fois l'enjeu de l'effacement de la politique par la guerre transformée en guerre d'anéantissement, aboutissant à la destruction de la politique et de la révolution. Elle a repéré une ambiguïté entre *Macht* (puissance) et *Gewalt* (violence, contrainte). Elle s'est centrée sur ce qu'elle appelle « l'événement », le commencement, la fondation politique dans un contexte de survie. Dans ce cadre elle a placé l'action politique en tant que *praxis* de la liberté et de la pluralité au centre de la vie publique et de la révolution avec l'organisation politique sous forme de conseils comme on la vu, sans affronter cependant les rapports entre liberté, pluralité et conflit, sans distinguer conflit et guerre. Elle ne s'est pas étendue sur la transformation et l'institutionnalisation de la révolution.

En prenant une distance critique avec la démarche d'Arendt, remarquons qu'elle a établi la distinction entre violence, guerre et révolution au prix d'une opération dans son analyse philosophique consistant à situer la violence dans la sphère pré-politique de la nature^{lxii} en reprenant une catégorisation d'Aristote discutée (nature,

social, politique) dont on retrouve les traces dans *Condition de l'homme moderne*^{lxiii} et dans ses écrits. Le fil épais a été rompu par Arendt au prix d'une mise entre parenthèse de la passion politique, d'un clivage entre la sphère pré-politique et la sphère politique qui recoupe la distinction problématique entre nature, social, politique. Le danger de la domination, de la guerre totale, de l'arme nucléaire a poussé Arendt à redécouvrir la puissance de l'agir politique, à redéfinir la révolution, mais en déniait le fait que tout rapport politique est un rapport violent. Il ne suffit pas de constater que la violence en politique est devenue au XXe siècle un rapport guerrier nihiliste d'anéantissement, de séparer sphère politique et pré-politique pour que toute passion, toute violence disparaisse du champ politique. Dénoncer la non distinction entre pouvoir de domination et d'action, l'évolution de la guerre moderne, ne chasse pas la passion, la violence du champ politique. S'il est possible de rompre un fil, on ne sort pas si facilement du cercle de la violence, ce que Freud, Spinoza, les penseurs de la révolution ont montré.

En déplaçant le lien entre violence et révolution sur le terrain de la guerre d'anéantissement, Arendt a souligné que la survie exigeait une refondation de l'agir politique. Elle n'a pas résolu la redoutable aporie du lien entre violence et politique. Elle a cependant ouvert une avancée théorique en direction, non d'une désertion de la politique prisonnière d'un rapport de violence utilitariste et de la guerre d'anéantissement. Elle a remis en cause l'évidence clausewitzienne réinterprétée par elle en terme de suprématie de la politique sur la guerre à condition que la politique soit repensée comme projet révolutionnaire basée sur la parole et la puissance d'agir. La force est synonyme de l'impuissance du tyran isolé, nous dit-elle. La puissance est synonyme de la révolution. Les cavaliers du lac de Constance savent que sous la glace il y a l'eau du lac où ils peuvent se noyer, l'incertitude subsiste dans le galop des cavaliers.

La parole serait ainsi la seule arme puissante pour confiner la violence à l'extérieur de la sphère politique. La percée d'Arendt s'effectue par un refus de fonder une anthropologie politique, une philosophie de la politique sur la force instrumentale, les passions destructrices, le crime, la guerre d'anéantissement. La politique est plutôt fondée sur une redécouverte de la puissance politique toujours fragile, située dans la « démocratie insurgeante »^{lxiv}. Sa tentative sera poursuivie par des auteurs comme Loraux, Castoriadis, Rancière, Mouffe, Hardt, Negri^{lxv}, etc. Ces auteurs ont en commun, à la différence d'Arendt, de tous affronter ouvertement le conflit (en ne le réduisant pas à une démarche procédurale, Habermas), les passions, le chaos et son cadrage dans la création politique. D'autres chercheurs engagés dans une relecture de Spinoza mettent l'accent non sur le verbe (Arendt), sur le sacrifice (Girard), sur la magie du don (Mauss), ou l'intérêt à la base du marché, mais sur *le désir*, les passions qui, tout en reconnaissant leur part de mort, et aussi de vie. Les passions peuvent être créatrices et faire reculer la guerre quand un projet politique parvient à des « compositions passionnelles » (Lordon), en réinterprétant « le conatus » de Spinoza en terme de puissance d'agir des individus et des multitudes ouvrant un devenir politique possible^{lxvi}. Ils rejoignent des préoccupations d'Arendt par un autre parcours théorique et avec d'autres références.

5. De la difficulté à penser la guerre et la politique

On voit alors qu'il ne suffit donc plus d'affirmer que la violence n'est pas un concept, que le mot de révolution est polysémique, que la violence n'est pas un choix mais un destin (Victor Serge), qu'il faut distinguer entre violence dominante, dominée et terrorisme d'Etat dans le débat sur le terrorisme, que le rapport de force décide de la nature des luttes, tantôt politiques, économiques et sociales, tantôt armées (Labica)^{lxvii} pour faire taire les interrogations sur les liens entre *violence et révolution*. Au risque de bloquer le travail de penser. Il ne suffit pas non plus de montrer la complexité, les ambiguïtés de la guerre civile et l'enfermement inéluctable dans la dualité fins-moyens-violence conduisant à une justification utilitariste de la violence comme le fait Trotsky, ce que rappelle Enzo Traverso. Nous avons vu que la réponse loin d'être duale ou alors confinée à la morale, est plus complexe. Elle est politique et philosophique. Elle se situe dans l'univers de la finitude et de l'infinitude. Elle reste ouverte. Il est possible de travailler une zone d'ambiguïté indépassable, de tourner inlassablement autour d'une aporie plutôt que de passer à l'acte en aveugle, nous montre Arendt. De la penser tout en agissant.

Dans *Dix-huit de Brumaire*^{lxviii}, Marx hanté comme Engels par les modèles français de 1789 et de 1830, puis l'extension en 1848, de la révolution (libérale) à toute l'Europe, n'en remarquait pas moins la difficulté à s'arracher du passé pour penser la révolution qu'il espérait pour son siècle. Arendt fait le même constat, avec la difficulté des révolutionnaires à théoriser leur propre pratique^{lxix}. Pour Arendt, il est indispensable de « penser ce que nous faisons » (CHM), la politique, la révolution, la guerre. Dans *Sur la révolution*, elle réfléchit notamment sur l'expérience et sa conceptualisation à partir de deux questions essentielles qui concernent la révolution : le rapport entre théorie et pratique et la possibilité de saisir l'expérience vécue tout en inventant la révolution (française, américaine, russe) ou alors dans *Eichmann à Jérusalem, La vie de l'esprit, les Conférences sur le jugement*, en collaborant au mal politique extrême pour le SS Adolf Eichmann. On a vu que pour comprendre un

problème qu'elle pose sur le rapport entre guerre et révolution, la question la plus courante s'inscrit dans l'utilitarisme présent chez des penseurs révolutionnaires (la fin *de la révolution* justifie les moyens *pour y parvenir*, on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs ; la légitimité est revendiquée quand doit cuire l'omelette de la révolution). Mais, comment les acteurs des révolutions comprennent-ils, pensent-ils ce qu'ils font et jusqu'où, la signification de leurs actions ? En clair, peuvent-ils *penser* la révolution, ses difficultés, son sens *tout en l'inventant*, et dirons-nous ici en s'affrontant à la violence, à la brutalisation extrême de la politique dans de l'histoire du XXe siècle pour pouvoir en tirer les conséquences... pour la révolution elle-même ? Ont-ils la possibilité de saisir une double invention politique en rapport étroit dans l'histoire du XXe siècle : l'invention de la révolution et la destruction nihiliste des inventions contre-révolutionnaires de *L'âge des extrêmes* (fascisme, nazisme, stalinisme) ?

Anne Amiel montre qu'Arendt aborde les rapports entre expérience nouvelle et conceptualisation avant, pendant, après la révolution dans l'articulation entre fondation, transition, installation au moins de trois façons. Que les révolutionnaires américains sont décrits par Arendt comme des funambules, des somnambules (qui rêvent plus qu'ils ne pensent, qui inventent en s'inspirant de la tradition, qui souffrent dans l'obscurité de la lutte en craignant que leur action ne soient pas vues, « pas retenues dans l'histoire de l'humanité »^{lxx} (immortalité, mémoire, souvenir). D'où sa perplexité. Anne Amiel en retire des questions sur le sens commun, la philosophie du jugement d'Arendt (sur la capacité d'éprouver, d'être affecté par l'expérience révolutionnaire ici, de juger ce qu'on fait dans l'espace public). En d'autres termes, sur les liens entre *praxis* et théorie, la distinction entre la théorie et *l'activité* de penser^{lxxi} dans l'expérience de l'action politique toujours inscrite dans la pluralité et l'espace public (thèmes à mettre en débat avec Rawls, Carl Schmitt et sa théorie de la décision). Ce point est important. Il permet de comprendre sous un autre angle les difficultés en arrière-fond du thème *violence et révolution*.

Comment résister à des évidences assénées, à une colonisation de la pensée, lui résister sans consentir à la destruction, refuser d'être pris dans le cycle de rapports politiques déterminés par la seule violence guerrière inscrite dans la destruction nihiliste ? Si nous étions en train de gagner une révolution aujourd'hui, poserions-nous les mêmes questions que les révolutionnaires de 1789 et du XXe siècle autour du schème *violence et révolution* ? Poserions-nous les mêmes questions que Lénine, Trotsky, plus proches des moyens, des instruments de conquête et de préservation du pouvoir ? En un sens, oui. La guerre civile, la guerre sociale, l'irréductibilité de l'antagonisme des rapports de pouvoir qui devient l'antagonisme dans la lutte de classe avec l'émergence de la société bourgeoise (le « maître mot » de la théorie marxiste. S'il n'en reste qu'un, ce sera celui-là »)^{lxxii}, écrit Etienne Balibar. Nous ne sommes cependant pas au même moment historique, ni à la même place, ni dans les mêmes conditions. La co-présence de la guerre et de la révolution du XXe siècle, est un lourd héritage mais plus une évidence indiscutable, quand elle s'énonce en terme de création politique et de survie de la planète aujourd'hui.

En guise de conclusion

Le lien entre violence et révolution n'est plus une évidence non questionnable. Faut-il alors en arriver à penser que la création social-historique est le fait de funambules révolutionnaires aveugles ou alors d'artistes ? La révolution est un objet trop fragile pour le laisser aux mains de politiques qui ne parviennent pas à échapper au déterminisme de la guerre et aussi à la domination, malgré eux (thèse d'Aron^{lxxiii}). A une délégation de la tâche aux révolutionnaires professionnels, aux artistes, Arendt oppose le fait que tout humain sur la terre peut être un héros d'un nouveau type : un *faiseur de miracles humains* dont l'arme est la parole. Dans un continent où la révolution s'est conjuguée sur le mode de la guerrilla, des expériences qui se revendiquent de la révolution rusent avec la violence. Le thème de la création et de l'autonomie sont présents aujourd'hui chez des penseurs comme Guillaumin, Mathieu, Tabet, Castoriadis, Bove, Negri, etc.. Qu'elle est alors la création et le but de la politique révolutionnaire dans notre époque ? Comment tout projet révolutionnaire, toute action visant la révolution sont-ils traversés par la tension entre le désir de la création et la force nihiliste de la destruction ? Sont-ils détachables de la pensée dominante de la guerre moderne depuis Napoléon ?

Poser ces questions depuis la philosophie en s'inscrivant dans la tradition du mot *révolution*, exige finalement d'évaluer la présence du postulat de totalité moniste et aussi de partition^{lxxiv} donc exclusif, violent, raciste, sexiste qui entre en conflit avec l'exigence d'une pensée dialectique ouverte à la création, à l'incertitude pouvant affronter ce que Castoriadis appelle l'infinitude du chaos quand il appelle à construire une nouvelle ontologie social-historique^{lxxv}.

ⁱ Les actes du colloque sont en impression aux Editions d'En bas, Lausanne (2009).

ⁱⁱ Arendt Hannah, « Politique et révolution », *Du mensonge à la violence*, Paris, Presses-Pocket, 1972, p. 219 (MV).

ⁱⁱⁱ Colette Guillaumin évoque par exemple l'émergence du racisme moderne au moment historique des révolutions bourgeoises. Voir, Guillaumin Colette, *L'idéologie raciste*, Folio, Paris (1970, 2000).

^{iv} Bion W.R., « Turbulence émotionnelle », *La preuve et autres textes*, Paris, éd. d'Itaque (1976), 2007.

^v Héritier Françoise, *De la violence ; de la violence II*, Paris, Odile Jacob, 1996, 1999.

^{vi} C'est à l'anthropologue Véronique Nahoum-Grappe que revient le mérite d'avoir distingué dans ses travaux la violence et la cruauté en relevant l'écart entre les deux concepts, les notions trop commodes « d'atrocités », de « naturalisation » dans un contexte d'impunité. Elle montre que les sciences sociales, l'historiographie de la guerre ont laissé peu de place au « fait social de la cruauté » et ne l'a pas différencié de la violence. La distinction conceptuelle qui intervient avec les apports de la psychanalyse permet de penser la cruauté en tant que « programme de cruauté » et de saisir « l'usage politique de la cruauté ». Elle montre que l'instrumentalisation politique de la cruauté (viol des femmes bosniaques, égorgement des hommes, saccage des tombes et de monuments historique en ex-Yougoslavie) atteint le lien de filiation. Elle souligne un fait fondamental : « Le but de la cruauté ce n'est pas la mort de la victime, mais sa naissance qu'il faut défaire ». (Nahoum-Grappe Véronique, « L'usage politique de la cruauté : l'épuration ethnique (ex-Yougoslavie, 1991-1995) », Héritier Françoise, *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 288). En clair, le pouvoir de cruauté cherche à détruire non seulement la politique mais la possibilité de la continuation de la vie. La mention de la naissance frappe d'autant plus quand on sait le poids qu'accorde Hannah Arendt à la naissance dans sa philosophie de la reconstruction, plutôt qu'à la mort (très présente dans la tradition philosophique).

^{vii} Voir notamment à ce propos, Rue Descartes no. 62 intitulé *Terreurs et terrorisme*, 2008, coordonné par Rada Ivekovic (Paris) et Ranabir Samaddar (Calcutta).

^{viii} Chez les existentialistes (Sartre, Camus) on en retrouve un autre schème : *liberté et violence*. Voir à ce propos, Aron Raymond, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris, 1973 (chap. VI).

^{ix} « La violence révolutionnaire, par postulat, projette un avenir non violent sans que rien permette de conférer à ce postulat une quelconque plausibilité », Aron Raymond, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris, 1973, p. 242 (débat avec Sartres, dont sa préface du livre de Franz Fanon).

^x Pour Arendt, le lien entre vérité et contrainte forcée est la difficulté centrale de la philosophie de Platon liée à son rejet de la démocratie : « très tôt dans sa recherche, il a dû découvrir que la vérité, en tout cas les vérités que l'on nomme évidentes, contraignent l'esprit, et que cette contrainte, bien qu'elle n'ait pas besoin de violence pour être effective, est plus forte que la persuasion et l'argumentation (...) (mais) comment s'assurer que le plus grand nombre, les gens qui dans leur multitude même constituent le corps politique peuvent être soumis à la même vérité. Ici assurément, il faut trouver d'autres moyens de coercition, et ici encore il faut éviter la contrainte par la violence si l'on ne veut pas détruire la vie politique telle que les Grecs la comprenait », Arendt Hannah, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, p. 142 (CC).

^{xi} Benjamin W. « Pour une critique de la violence », *L'Homme, le langage, la culture*, Denoël, Paris, 1974 ; voir à ce propos Derrida Pierre, *Force de loi*, Galilée, Paris, 1994.

^{xii} Hobsbawm Eric, *L'âge des extrêmes. Histoire du cours XXe siècle*, Complexe-Monde diplomatique, Paris, 1994 (chap. 2, notamment, La révolution mondiale) ; *L'historien engagé*, éd. de l'aube, 2000 ; *Franc-tireur. Autobiographie*, Paris, Ramsay, 2002.

^{xiii} Hilberg Raul, *La destruction des juifs d'Europe*, Paris, Fayard, 1985 ; *Exécuteurs, victimes, témoins*, Folio histoire, 1992.

^{xiv} Judt Tony, *Après-guerre. Une histoire de l'Europe après 1945*, Pluriel, Paris.

^{xv} J'ai des réserves théoriques et méthodologiques sur l'assimilation nazisme-stalinisme par Arendt dans son analyse du totalitarisme. Voir Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Payot, Lausanne, 2000, 480 pages.

^{xvi} « Le premier souci doit être de comprendre et de montrer pourquoi à cette ère de paix, de richesse croissante, de triomphe de la civilisation bourgeoise et des empires occidentaux portait nécessairement en germe l'ère des guerres, de révolutions et de crise qui devait la détruire », Hobsbawm, Eric, J., *L'ère des empires (1875-1914)*, Paris, Hachette, p. 419.

^{xvii} A propos des liens entre impérialisme et guerre, elle écrit : « L'aspect novateur de cette philosophie politique impérialiste n'est pas d'avoir accordé une telle prépondérance à la violence, ni d'avoir découvert que le pouvoir est une des réalités fondamentales de la politique. La violence était depuis toujours *l'ultima ratio* en matière d'action politique, et le pouvoir l'expression visible de l'autorité et du gouvernement. Mais jamais auparavant ni la violence, ni le pouvoir n'avaient représenté le but conscient d'un corps politique ou l'ultime enjeu d'une politique définie. Car le pouvoir livré à lui-même ne saurait produire autre chose que davantage encore de pouvoir, et la violence exercée au nom du pouvoir (et non de la loi) devient un principe de destruction qui ne cessera que lorsqu'il n'y aura plus rien à violenter (...) La notion d'expansion illimitée (...) sa suite logique est la destruction de toutes les communautés humains, tant celles des peuples conquis, que celles des peuples souverains » Arendt Hannah, *L'Impérialisme*, (1951) 1972, Paris, Points-politique, p. 33.

^{xviii} Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Payot, Lausanne, 2000 (le pouvoir de compréhension, partie IV, chap. 3, p. 348-363).

^{xix} Arendt a un rapport compliqué à la « genèse » du système totalitaire où elle repère des traces dans la colonisation, l'impérialisme, etc. Elle récuse la philosophie du « progrès » historique de Hegel, en s'inscrivant dans une perspective de discontinuité, de rupture, d'événement. Je

n'entre pas ici à discuter les questions épistémologiques, des historiens pour déterminer la périodisation et les ruptures historique qui renvoie à un débat nourri sur la philosophie de l'histoire.

^{xx} Pour Arendt, il ne s'agit aucunement d'une « différence d'échelle » dans les massacres, mais d'une rupture historique qu'elle explique par le principe philosophique des « humains superflus », expulsés du politique et même de la vie et de la mort donc « acosmique », dont les camps d'extermination avec les fours crématoires ont été le laboratoire au XXe siècle.

^{xxi} Qu'elle connaît mal et a sous-estimé. Voir Prezioso Stéphanie, « Du fascisme italien chez Hannah Arendt », Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Lire Hannah Arendt aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 209-217.

^{xxii} « Il se pourrait que les mots enfermassent, comme des atomes, un noyau central, autour duquel ils tourbillonnent et que l'on ne doit pas toucher si l'on ne veut pas libérer des forces sans nom », Ernst Jünger, *Journaux de guerre*, 2 vol., 2008, (citation in *Le Monde*, 21.3.2008).

^{xxiii} Voir notamment, Audoin-Rouzeau Stéphane, *Combattre*, Paris, Seuil, 2008.

^{xxiv} Amato Pierandrea y al, *Pouvoir Destituant/Potere destituyente. Les révoltes métropolitaines*, La Rose de personne/La Rosa de Nessuno, no. 3, 2008.

^{xxv} Des seuils de violence sont atteints que seule l'usage de la force maîtrise, déclare un général français. Son argument pose l'inévitabilité de la guerre (force contre force) et l'exigence d'une formation juridique et morale pour contenir la force immaîtrisable : « L'usage de la force renvoie toujours à la conscience individuelle. A l'heure de la vérité, lorsqu'il faut décider et agir dans l'urgence dans des situations extrêmes, toujours singulières, bien souvent la solution n'est dictée ni par les ordres reçus ni par les règlements. C'est alors qu'il faut puiser dans son fonds propre, dans sa pleine liberté d'homme. La formation, notamment morale, vis à ce que chacun se constitue ce fonds propre » (corpus de documents, corpus du soldat), « Les ambitions de la France à travers son armée ». Entretien avec le Général Jean-René Bachelet. Propos recueillis par Agnès Lejbowicz », *Cités*, no. 24, 2005, p. 133-185.

^{xxvi} « Parfois ce qu'on a vu nous bouleverse, le sang reflue dans le cœur, et on sait que le terrible tableau qui nous est apparu sous les yeux va nous poursuivre éternellement, jusqu'à notre heure dernière et être un poids sur notre âme. Mais il se passe quelque chose de surprenant et d'étrange : on se met à écrire son papier, et tout cela curieusement, ne trouve pas sa place sur le papier », Grossman Vassili, *Carnets de guerre. De Moscou à Berlin 1941-1945*, Calmann-Lévy, Paris, 2007, p. 301.

^{xxvii} Voir à ce propos, Arendt Hannah, *La crise de la culture* (préface), Gallimard, Paris, 1972.

^{xxviii} Nicole Lorau, Pierre Vidal-Naquet ont montré que la place des femmes, des étrangers et la guerre sont trois litiges qui ont traversé l'invention de la démocratie grecque. Dans un autre contexte historique ces questions nous accompagnent toujours.

^{xxix} Le concept lié à celui de « décisionnisme » est de Carl Schmitt. Voir notamment, Tuchscherer Emmanuel, « Le décisionnisme de Carl Schmitt : théorie et rhétorique de la guerre », *Mots*, no. 73, 2003, p. 43-59.

^{xxx} Lukcas Georges, *La destruction de la raison. Nietzsche*, Paris, Delga, (1954) 2006 (livre important pour comprendre le fascisme).

^{xxxi} Camus Albert, « Les pharisiens de la justice », *Essais*, Gallimard, NRF, (1950, 1965), p. 721.

^{xxxii} Fanon Franz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002 (chap. I).

^{xxxiii} « La guerre, en faisant disparaître la facilité de la vie quotidienne, enseigne la violence et met les passions de la multitude en accord avec la brutalité des faits », Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, livre III, chp. LXXXII

^{xxxiv} Hobsbaum Eric J., *L'ère des empires*, Paris, Hachette pluriel, 1987, p. 435.

^{xxxv} Voir à ce propos, Amiel Anne, *La non philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris, PUF, 2001, p. 11.

^{xxxvi} Amiel Anne, « *Expérience et conceptualisation. Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ?* », in Caloz-Tschopp M.C. (éd.), *Lire Hannah Arendt aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 137-151.

^{xxxvii} Arendt reprend cette idée dans un débat avec des étudiants.e.s au moment de la guerre du Vietnam « Ne discutons pas de problèmes aussi vastes que celui du « développement historique de l'humanité », - il est fort probable que celui-ci ne prendra une tournure qui ne correspondra à aucune des deux possibilités (capitalisme, socialisme), et espérons qu'il saura nous surprendre, « Politique et Révolution », *MV*, p. 219.

^{xxxviii} « Ce que les hommes de la Révolution russe avaient appris de la Révolution française – et à cela seul se réduisait leur préparation, ou presque – c'était l'Histoire, non l'action. Ils avaient acquis le pouvoir de jouer n'importe lequel des rôles que le grand drame de l'Histoire leur assignerait, et, au cas, où aucun rôle ne resterait que celui de traître, ils l'accepteraient avec enthousiasme plutôt que de ne pas faire partie du spectacle », Arendt Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris, Tel-Gallimard, 1963, p. 80)

^{xxxix} Arendt Hannah, *La crise de la culture* (préface), Paris, Idées/Gallimard, 1972, p. 24.

^{xl} In, Arendt, *MV*, p. 209-241.

^{xli} Arendt Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris, Tel-Gallimard, 1967, p. 239 (ER).

^{xlii} Arendt souligne comment la pensée répète les schémas du passé, est incapable de saisir la nouveauté : « Tout se passe comme si, dans notre horizon d'expérience, on se contentait seulement de dresser le bilan de toutes les expériences que les hommes ont faites du politique » Qu'est-ce que la politique ? Paris, Points, 1995, p. 128. Les références à la pagination qui suivent sont celles de l'édition de poche (QP).

^{xliii} « Clausewitz le dit et le répète : c'est la participation du peuple aux conflits, elle même résultat de la Révolution, qui a transformé tous les hommes en citoyens et qui est à l'origine de la violence des guerres révolutionnaires (...) La nature philosophique ou logique de la guerre se manifeste donc, au moins de préférence, en cas de participation du peuple entier au destin de l'Etat et à la guerre contre l'Etat ennemi, en d'autres termes lorsque les passions populaires se déchaînent. Il en résulte en apparence la conclusion suivante qui ne surprendra pas les lecteurs de Carl Schmitt : le concept de la guerre suppose pour qu'il se manifeste pleinement, le choc existentiel entre des peuples enflammés par la passion », Aron Raymond, « Clausewitz et la guerre populaire », *Sur Clausewitz*, Complexe, Bruxelles, 1987, p. 59.

^{xliv} Arendt Hannah, *QP*, p. 117.

^{xlv} Il faut souligner ce point, en sachant combien la pensée et l'éthique utilitariste sont présentes dans les sciences sociales (comme l'a bien montré Z. Bauman).

^{xlvi} Poizat Jean-Claude, « La guerre et la paix à l'heure de la globalisation ou comment réguler le chaos ? » *Le philosophe*, no. 24, 2005, p. 34 ; ou encore, « La guerre revêt un caractère généralisé, étouffant toute vie sociale et produisant son ordre politique propre. La démocratie semble ainsi totalement hors de portée, ensevelie sous des armes et les régimes sécuritaires de l'état de guerre global dans lequel nous vivons », Hardt M., Negri A., *Multitude*, La Découverte, Paris, 2004, p. 5.

^{xlvii} Arendt Hannah, « L'Europe et la guerre atomique » in, *Penser l'événement*, Belin, Paris, 1989, p.189/90 (PE).

^{xlviii} Voir sur ce point, Caloz-Tschopp M.C., *Résister en politique. Résister en philosophie avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic*, Paris, La Dispute, 2008, p. 303-367.

^{xlix} Voir Aron Raymond, *Penser la guerre, Clausewitz, vol. II*, Gallimard, Paris, 1976 ; *Sur Clausewitz*, Complexe, Paris, 1987.

^l Pour le sens du mot nihilisme, voir Faye Jean-Pierre, Cohen-Halimi Michèle, *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*, Paris, La fabrique, 2008.

^{li} Arendt Hannah « Sur la violence », *Du mensonge à la violence*, Paris, Press-pocket, 1972, p. 105-208. (MV)

^{lii} « La distinction ferme et constante entre pouvoir et violence constitue un lieu privilégié de sa pensée », Ricoeur Paul, « Pouvoir et violence », *PE*, 1989, p. 141.

- ^{liii} Voir sur ce point, Caloz-Tschopp M.C., *Résister en politique. Résister en philosophie*, avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic, Paris, La Dispute, 2008, p. 177-228.
- ^{liv} Ricoeur Paul, « Pouvoir et violence », *Ontologie et politique*, colloque Arendt, Tierce, Paris, 1989. (OP)
- ^{lv} « Se lier et promettre, s'associer et signer un contrat : tels sont donc les moyens qui préviennent la disparition du pouvoir ; quand les hommes réussissent à conserver intact le pouvoir jailli entre eux au cours d'une action particulière quelconque, c'est qu'est déjà engagé le processus de fondation par lequel ils constituent un édifice matériel stable pour y loger pour ainsi dire, leur pouvoir d'action combiné », *Essai sur la révolution*, Tel-Gallimard, Paris, 1967, p. 257-258.
- ^{lvi} Arendt Hannah, *Journal de pensée*, vol. 1, Seuil, Paris, p. 299-300. Voir aussi, Balibar E. « Lénine et Ganthi. Une rencontre manquée », Bidet J. (éd) : *Guerre impériale. Guerre sociale*, Actuel Marx, Paris, 2005, p. 151-163.
- ^{lvii} Gonzalez Rodriguez Sergio, *Des os dans le désert*, éd. Passage du nord-ouest, Paris, 2007 (sur les viols, assassinats, tortures des femmes clandestines à la frontière entre le Mexique et les États-Unis entre les années 1990 et 2007).
- ^{lviii} Balibar Etienne, *La crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997, p. 404 ; Freud Sigmund, « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1981
- ^{lix} « Il n'y a pas de révolution sans une machine de guerre qui organise et unifie. On ne se bagarre, on ne se bat pas à coups de poing, il faut une machine de guerre qui organise et unifie. Mais jusqu'à présent, il n'a pas existé dans le champ révolutionnaire une machine qui ne reproduisait à sa façon, tout autre chose, c'est-à-dire un appareil d'Etat, l'organisme même de l'oppression », Deleuze Gilles, *L'île déserte*, éd. David Lapoujades, Minuit, 2002, p. 389.
- ^{lx} Dans l'évolution récente, deux tendances se partagent la question de la maîtrise de la violence par la force. En bref, l'une privilégie le suréquipement avec des armes fabriquées avec des techniques de pointe (guerre zero mort) et l'autre met l'accent sur l'importance d'encadrer les comportements par la formation juridique et morale. Le CICR organise des cours pour les guerrilleros et les enfants-soldats. Voir aussi, « Les ambitions de la France à travers son armée. Entretien avec le Général Jean-René Bachelet. Propos recueillis par Agnès Lejbowicz », *Cités*, no. 24, 2005, p. 133-185.
- ^{lxi} Voir à ce propos, notamment, Collectif Entremonde, Marx Karl, etc., *Le communisme*, Lausanne, Entremonde, 2009.
- ^{lxii} Voir, Meyer Katrin, « L'ambiguïté de l'archein. La violence pré-politique selon Arendt », Caloz-Tschopp M.C. (éd.), *Lire Arendt aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 73-81.
- ^{lxiii} Ce point a fait l'objet de critiques de lectures féministes.
- ^{lxiv} Voir le numéro spécial de *Lignes* no. 23-24, novembre 2007 (20 ans d'existence), et l'article de Miguel Abensour qui relit Arendt pour explorer les voies d'une « philosophie politique critico-politique ».
- ^{lxv} Hardt Michael, Negri Antonio, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004.
- ^{lxvi} Voir à ce propos notamment, Bove Laurent, *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996 ; Lordon Frédéric, *La politique du capital*, Paris, Odile Jacob, 2002 ; Citton Yves, Lordon Frédéric : *Spinoza et les Sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Amsterdam, 2008.
- ^{lxvii} Labica Georges, *La violence ? Quelle violence ? Actuel Marx*, 2004 (site).
- ^{lxviii} « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté (lère partie). (...) La résurrection des morts, dans ces révolutions, sert par conséquent à magnifier les nouvelles luttes, non à parodier les anciennes, à exagérer dans l'imagination la tâche à accomplir, non à se soustraire à leur solution en se réfugiant dans la réalité, à retrouver l'esprit de la révolution et non à évoquer de nouveau son spectre.(1848-1851, réveiller le spectre de la Révolution française). La révolution sociale du XIX^e siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir. Elle ne peut pas commencer avec elle-même avant d'avoir liquidé complètement toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu. La révolution du XIX^e siècle doit laisser les morts enterrer leurs morts pour réaliser son propre objet. Autrefois, la phrase débordait le contenu, maintenant, c'est le contenu qui déborde la phrase », Marx, 18 de Brumaire.
- ^{lxix} Amiel Anne, « Expérience et conceptualisation. Comment se pensent les révolutions. Comment les penser ? » Caloz-Tschopp M.C. (éd), *Lire Hannah Arendt aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*, Paris, L'Harmattan, p. 138-166.
- ^{lxx} Voir, Arendt Hannah, *Vies politiques*, Tel, Gallimard, Paris, p. 226-230 (cité par Amiel).
- ^{lxxi} La question de la pensée a une grande place dans l'œuvre d'Arendt. Voici ce qu'elle dit à la fin de sa vie à Mac Pherson : « Je crois vraiment que penser a une influence sur l'action. Sur l'homme agissant. Car c'est le même égo 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 non (...) est constamment construit à l'image d'un seul homme. Si nous croyons vraiment – et je pense que nous partageons cette croyance – que la 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 ser méconnaissable pour tous ceux qui s'y sont essayés auparavant », cité par Amiel (2008), p. 149.
- ^{lxxii} Balibar Etienne, « Lutte des classes », in *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1982, p. 673-680.
- ^{lxxiii} « Jusqu'à ce jour, c'est l'artiste, et lui seul, qui crée inépuisablement les formes toujours neuves. Quant au Prince, individuel ou collectif, il agit peut-être à chaque instant en des conjonctures uniques, mais en dernière analyse, il n'échappe pas à la condition historique de l'homme : il crée des cités, il ne sait pas les cités qu'il crée et ses neveux ou arrière-neveux y reconnaissent les traits familiers de la domination de l'homme sur l'homme », Aron Raymon, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris, p. 244.
- ^{lxxiv} Ivekovic Rada, « Une guerre de fondation en Europe ? », Caloz-Tschopp M.C., Clévenot A., Tschopp M.-P., *Asile, violence, exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, Genève, co-éd. FPSE, Université de Genève, Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe », Université de Genève, 1994, p. 5-10.
- ^{lxxv} Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.