

Voyage à travers le XX^e siècle avec Hannah Arendt

Saison 2 : 1958 – 1975



Cours donné à l'Université du Temps Libre d'Orléans

Octobre 2014 – Avril 2015

Thierry Ternisien d'Ouille

Table des matières

<i>Présentation du cours</i>	5
<i>Une pensée politique construite sur les évènements d'une vie</i>	6
A. Sept livres publié en 25 ans (1951 – 1975) plus un livre inachevé	6
B. Une œuvre traduite tardivement, dans le désordre et très mal connue en France	6
C. Une œuvre inscrite dans la trajectoire d'une vie	7
<i>Les origines du totalitarisme (1951)</i>	8
A. Un livre et un projet	8
B. L'antisémitisme	9
C. L'impérialisme	10
D. Le totalitarisme	12
<i>Des Origines du totalitarisme à Condition de l'homme moderne</i>	15
<i>Condition de l'homme moderne (1958)</i>	16
A. Présentation globale	16
B. Prologue : penser ce que nous faisons	16
C. La condition humaine	17
D. Le domaine public et le domaine privé	17
E. Le travail	18
F. L'œuvre	20
G. L'action	22
H. La vie active (vita activa) et l'âge moderne	25
<i>De Condition de l'homme moderne à Entre passé et futur</i>	28
<i>Entre passé et futur (1961)</i>	29
A. La brèche entre le passé et le futur (préface)	29
B. La tradition et l'âge moderne	31
C. Le concept d'histoire : antique et moderne	32
D. Qu'est-ce que l'autorité ?	33
E. Qu'est-ce que la liberté ?	35
F. La crise de l'éducation	37
G. La crise de la culture	39
H. Vérité et politique	41
I. La conquête de l'espace et la dimension de l'homme	44
<i>De la révolution (1963)</i>	47
A. Le livre d'Arendt le moins connu	47
B. Introduction : guerre et révolution	48

C.	Le sens de la révolution	49
D.	La question sociale	52
E.	La quête du bonheur	54
F.	Fondation 1 : constitutio libertatis	57
G.	Fondation 2 : novus ordo saeculorum	60
H.	La tradition révolutionnaire et son trésor perdu	63
I.	Les révolutions « arendtiennes »	67
	<i>Eichmann à Jérusalem (1963) – La vie de l'esprit (1978)</i>	69
A.	Introduction	69
B.	La vie de l'esprit : extrait de l'introduction	70
C.	Eichmann à Jérusalem : présentation	71
D.	La cour	72
E.	L'accusé - Un spécialiste de la question juive	74
F.	La solution : l'expulsion, la déportation, le meurtre	76
G.	La conférence de Wannsee, ou Ponce Pilate	79
H.	Les devoirs d'un citoyen respectueux de la loi	79
I.	Les déportations en Europe	80
J.	Les camps de la mort de l'Est	81
K.	Preuves et témoins	82
L.	Le jugement, l'appel, l'exécution	83
M.	Épilogue	85
N.	Post-scriptum	87
	<i>Les dix dernières années de la vie de Hannah Arendt : 1965-1975</i>	89
	<i>Vies politiques (1968)</i>	90
A.	Préface	91
B.	De « l'humanité » dans de sombres temps - Réflexions sur Lessing	93
C.	Rosa Luxemburg 1871 -1919	94
D.	Angelo Giuseppe Roncalli - un chrétien sur le siège de Saint Pierre	95
E.	Karl Jaspers – Éloge	96
F.	Karl Jaspers – Citoyen du Monde ?	97
G.	Waldemar Gurian – 1903-1954	98
H.	Isak Dinesen – 1885-1963	100
I.	Hermann Broch – 1886-1951	100
J.	Randall Jarrel – 1914-1965	101
K.	Bertolt Brecht – 1898-1956	102
L.	Walter Benjamin – 1892-1940	103

M. Martin Heidegger a quatre-vingt ans	103
<i>Du mensonge à la violence (1972)</i>	106
A. Du mensonge en politique – Réflexions sur les documents du Pentagone	107
B. La désobéissance civile	109
C. Sur la violence	110
D. Politique et révolution	111

Présentation du cours

En ces années toujours marquées par une crise qui semble sans fin, il est intéressant de se retourner vers le siècle précédent, qualifié d'«âge des extrêmes» par l'historien britannique Eric Hobsbawm. Siècle d'évènements aussi importants que deux guerres mondiales, deux régimes totalitaires avec en leur cœur même l'extermination de l'homme (la Shoah et le Goulag), la bombe atomique, la conquête de l'espace, les guerres de décolonisation, la construction de l'Europe, la chute du mur de Berlin, l'extension du système capitaliste à l'ensemble du globe, le développement accéléré de la Science et de son enfant, qui nous échappe de plus en plus, la technologie, ...

Comment visiter ce siècle si riche de promesses et si plein de catastrophes ? Je vous propose de le faire en compagnie d'un guide exceptionnel qui l'a traversé jusqu'en 1975 et dont l'œuvre s'est attachée à comprendre ces événements qui, loin de toute explication causale simpliste, nous obligent à penser, repenser notre condition d'êtres humains : Hannah Arendt. Née en 1906 en Allemagne dans une famille juive laïque, brillante étudiante de grands maîtres de la philosophie (Husserl, Jaspers, Heidegger), c'est l'évènement catastrophique de l'arrivée de Hitler et des nazis au pouvoir qui va, à la fois, bouleverser sa vie en la conduisant à l'exil en France puis aux États-Unis où elle vivra jusqu'à sa mort, et l'amener à devenir, pour beaucoup, l'écrivain politique le plus original et le plus intéressant du XX^e siècle. Toute sa pensée et toute son œuvre seront consacrées à penser les événements auxquels elle sera, avec ses contemporains, confrontée, depuis les totalitarismes, en passant par les différentes crises de la culture, de l'autorité, de l'éducation, de la république, jusqu'aux révolutions.

Si l'originalité de son œuvre est reconnue en France, sa profonde cohérence, et donc sa force toujours intacte, échappe à beaucoup. La publication partielle et dans le désordre avec, parfois, des traductions approximatives de ses livres y est pour beaucoup. L'impossibilité de classer sa pensée dans une des catégories politiques en « isme » qui font notre délice aussi. Nous disposons heureusement, et enfin, depuis 2012 d'une traduction et d'une édition correctes de l'ensemble des livres écrits et édités de son vivant par Hannah Arendt. Ce sont eux qui nous serviront de guides pour voyager dans ce XX^e siècle avec quelques escapades dans d'autres temps, y compris le nôtre :

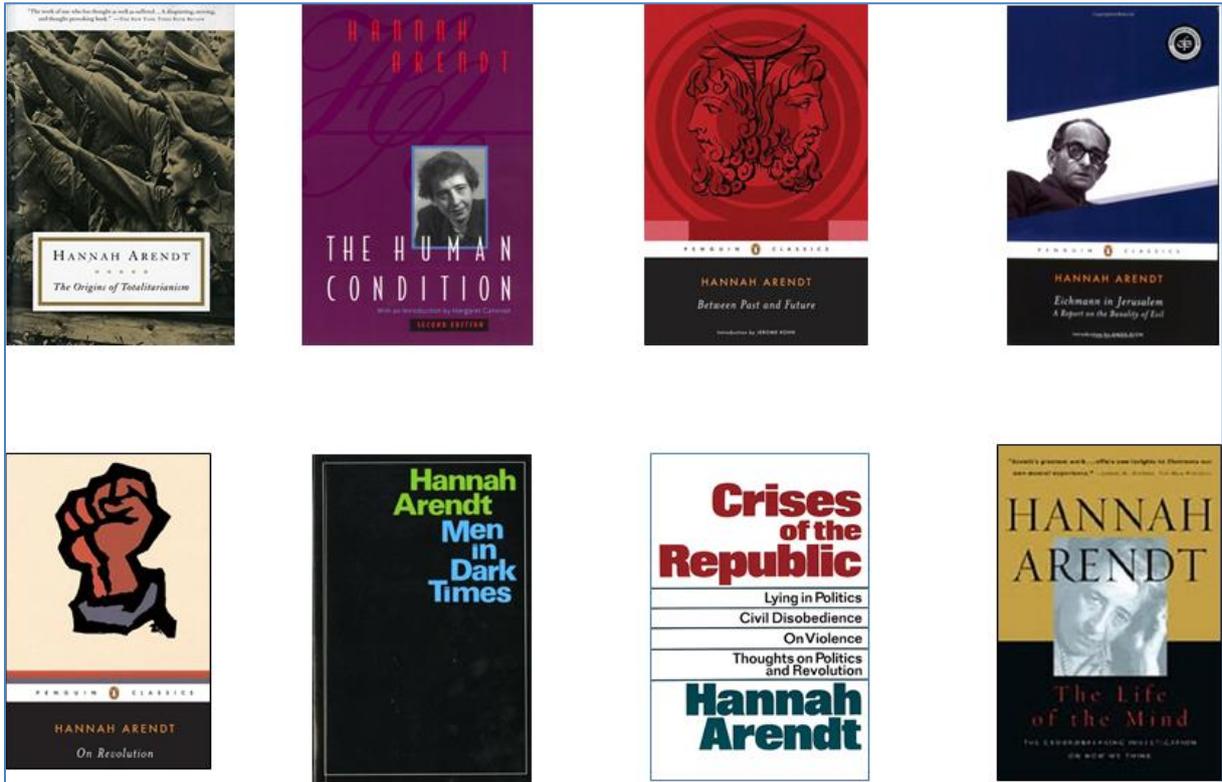
- Les origines du totalitarisme : 1951
- Condition de l'homme moderne : 1958
- La crise de la culture : 1961
- De la révolution : 1963
- Eichmann à Jérusalem : 1963
- Vies politiques : 1968
- Du mensonge à la violence : 1972

Les deux premiers livres ont été présentés et utilisés lors de la première saison. Cette seconde saison est consacrée aux cinq suivants.

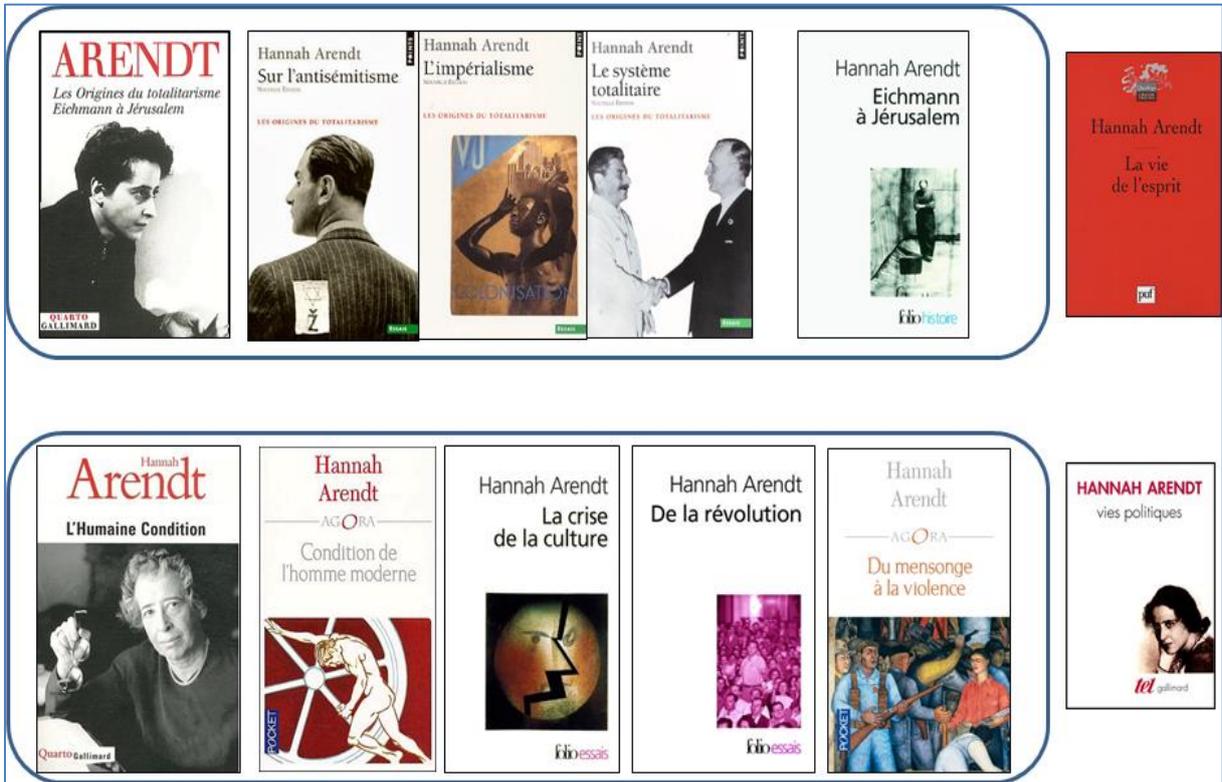
Je reviens d'abord sur la saison précédente.

Une pensée politique construite sur les évènements d'une vie

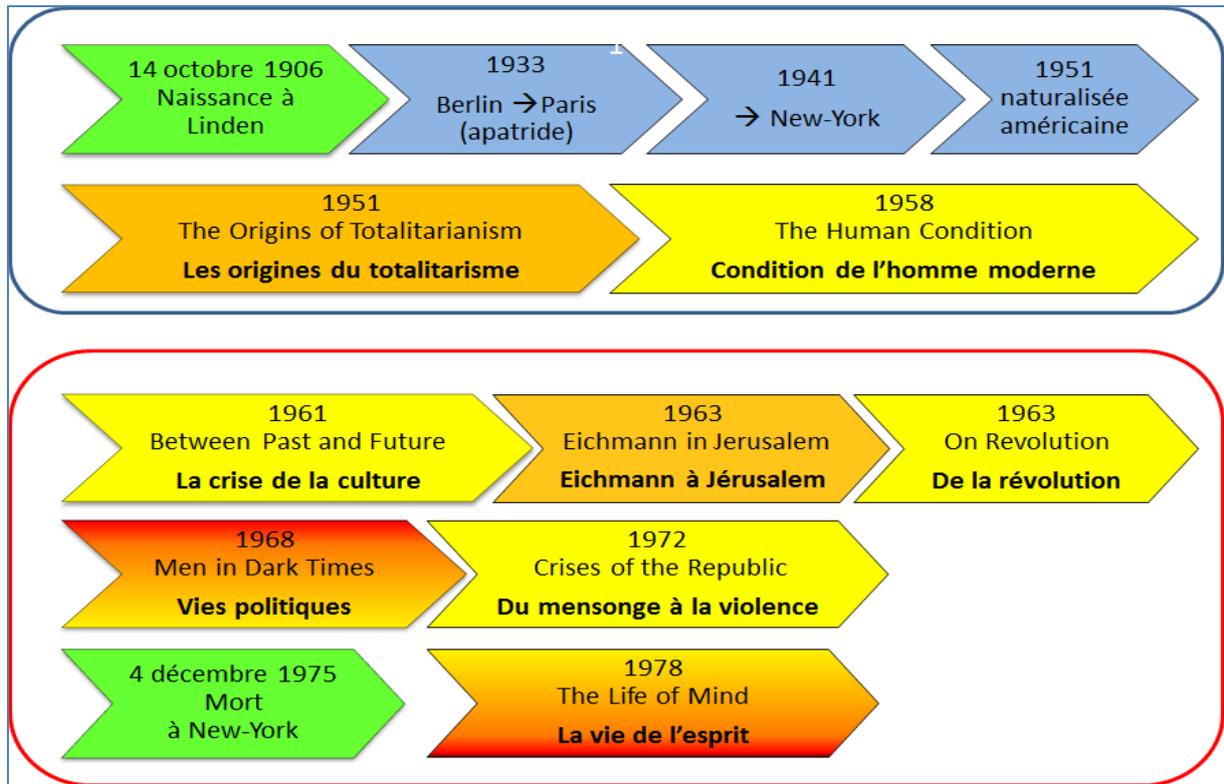
A. Sept livres publiés en 25 ans (1951 – 1975) plus un livre inachevé



B. Une œuvre traduite tardivement, dans le désordre et très mal connue en France

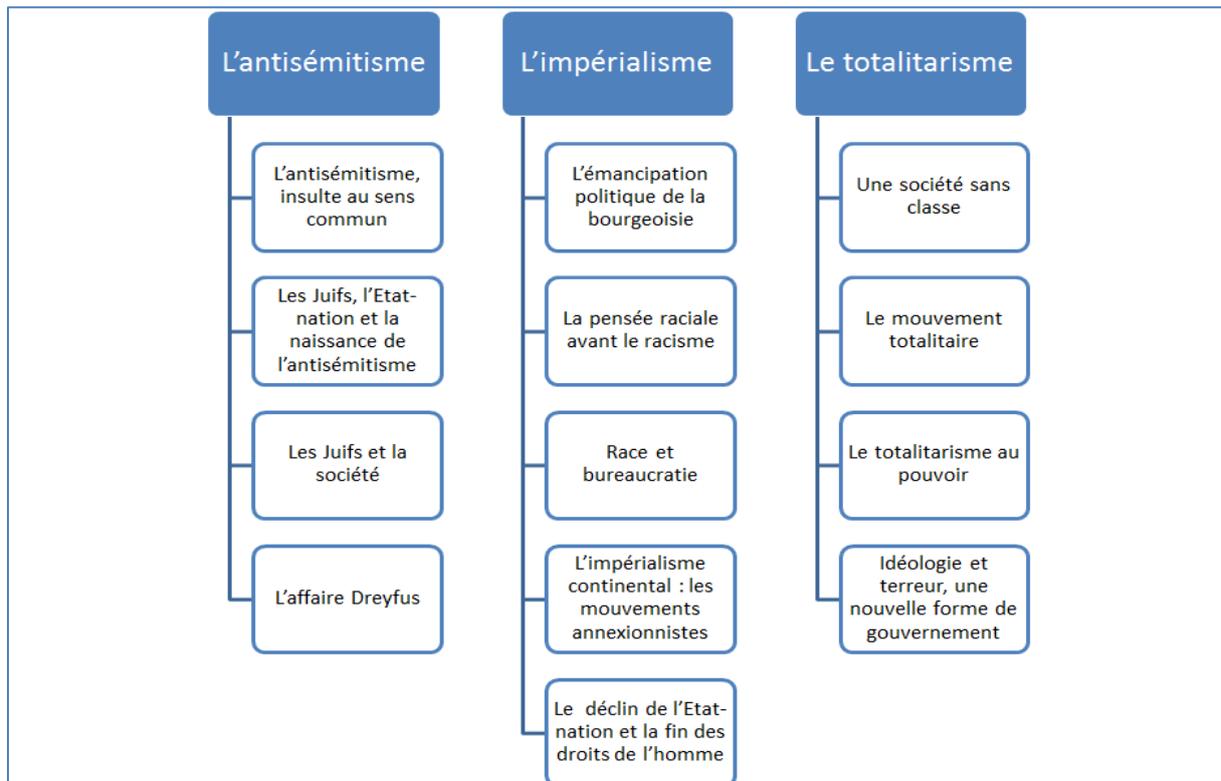


C. Une œuvre inscrite dans la trajectoire d'une vie



Les origines du totalitarisme (1951)

A. Un livre et un projet



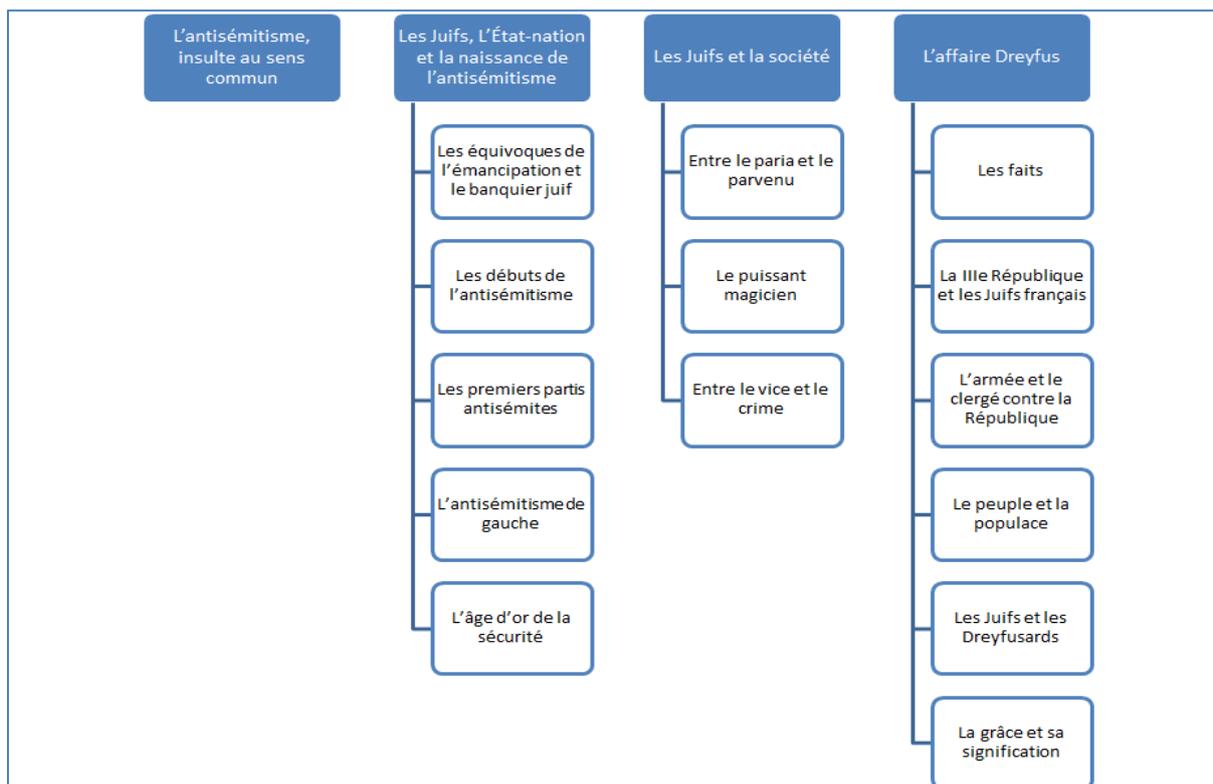
Avec *Les origines du totalitarisme* Arendt publiée en 1951 **un** livre, en trois parties, répondant à **un** projet, comprendre ce qui s'est passé à travers **trois** questions : Que s'est-il passé ? Pourquoi cela s'est-il passé ? Comment cela a-t-il été possible ?

Pour saisir pleinement l'originalité et la complexité de l'analyse par Arendt du totalitarisme, totalitarisme qu'elle présente en 1946 à son éditrice, comme *une solution terrifiante aux problèmes, non encore résolus, de l'époque moderne*¹, la lecture des trois parties, dans leur enchaînement original, est indispensable.

¹ *L'impérialisme florissant sous sa forme totalitaire est un amalgame de certains éléments qu'on retrouve dans toutes les situations et tous les problèmes politiques de notre époque. Ces éléments sont l'antisémitisme, le déclin de l'État-nation, le racisme, l'expansion pour l'expansion, l'alliance entre le capital et la plèbe. Chacun d'eux cache un vrai problème non résolu : derrière l'antisémitisme la question juive ; derrière le déclin de l'État-nation le problème non résolu de la nouvelle organisation des peuples ; derrière le racisme le problème non résolu d'un nouveau concept d'humanité ; derrière l'expansion pour l'expansion, le problème non résolu de l'organisation d'un monde qui rétrécit constamment et que nous sommes contraints de partager avec des peuples dont les histoires et les traditions n'appartiennent pas au monde occidental. Le grand appel à un impérialisme florissant [c'est-à-dire au totalitarisme] reposait sur la conviction répandue, souvent délibérée, qu'il fournirait la réponse à ces problèmes et serait capable de maîtriser les tâches de notre époque.*

B. L'antisémitisme

Dans la première partie, Arendt cherche à comprendre comment une question d'aussi faible dimension que la question juive a pu être au centre de la machine infernale déclenchée par l'impérialisme. Rejetant les explications classiques et hâtives de l'antisémitisme (haine religieuse, nationalisme, accident...), elle analyse **l'imbrication de trois relations** : le rôle tenu par des Juifs dans le développement de l'État-nation, la place (ou plutôt de l'absence de place) des Juifs dans la société, la position de la Bourgeoisie vis-à-vis de la politique.



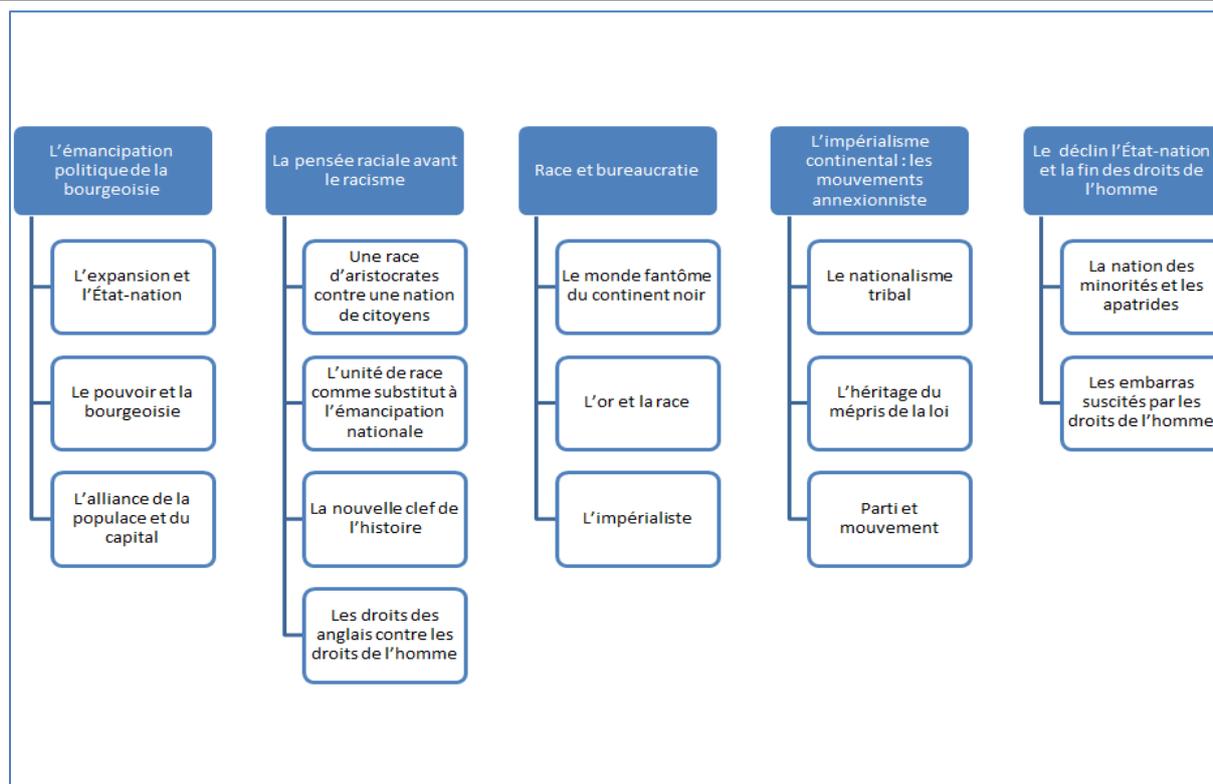
Aux XVII^e et XVIII^e siècles, le refus, unique dans l'histoire pour une classe dominante, de la Bourgeoisie d'assumer ses responsabilités et de financer le développement de l'État conduit ce dernier à se tourner vers ceux qui restent les seuls capables et disposés à répondre à ses besoins croissants, les banquiers juifs s'appuyant sur la couche plus étendue des Juifs riches des plus grands centres urbains. Poursuivant ainsi la tradition des Juifs de cour. Cette relation privilégiée sera dénoncée et mise à mal par la bourgeoisie quand, à la fin du XIX^e siècle, dans sa course à l'expansion pour l'expansion, celle-ci fera appel à l'État pour protéger ses intérêts privés dans les colonies.

Les Juifs, riches ou pauvres, n'occuperont jamais de place stable dans la société, n'appartiendront à aucune classe, malgré et même peut-être à cause de leur émancipation dans les États les plus développés. *Leur succès social sera toujours acquis au prix de la détresse politique, leur succès politique au prix de l'affront social.*

Malgré des formes différentes selon les pays, l'antisémitisme reproduira des arguments et des images semblables à partir d'une réalité qu'il déforme. En raison de l'étroite relation avec l'État, les Juifs sont identifiés au pouvoir. Parce qu'ils se tiennent à distance de la société, repliés sur le cercle familial, ils sont constamment soupçonnés de travailler à la destruction de toutes les structures sociales.

L'Affaire Dreyfus constitue, pour Arendt, la répétition générale des événements à venir.

C. L'impérialisme



Dans cette deuxième partie Arendt analyse et décrit comment l'antisémitisme a pu, pendant l'ère impérialiste (1884-1947), se cristalliser avec d'autres éléments dans la catastrophe sans précédent du totalitarisme.

Elle démarre par l'évènement majeur, sur le plan intérieur, de cette période : **l'émancipation politique de la bourgeoisie**. Dans un système social fondé sur l'inégalité, la production capitaliste conduit à l'accumulation et la concentration d'un capital **superflu** condamné à l'inertie s'il reste à l'intérieur des capacités nationales de production et de consommation ce qui conduit la bourgeoisie à multiplier les investissements à l'étranger. Les nombreux scandales et faillites qui s'ensuivent amènent les détenteurs de gros capital à se tourner vers l'État pour lui demander de protéger ses investissements, suivant ainsi la tradition bien établie de la société bourgeoise : ne voir dans les institutions politiques qu'un instrument destiné à protéger la propriété individuelle. Cette émancipation politique de la bourgeoisie conduira à faire porter aux Juifs la responsabilité de toutes les difficultés rencontrées alors dans les relations entre les différentes classes sociales et l'État.

Arendt analyse les deux formes d'impérialisme, **colonial et continental**, et leur imbrication, autour du racisme et de l'antisémitisme.

L'impérialisme **colonial** se construit sur **l'alliance** inédite, entre les hommes **superflus**, rejetés par les crises de la société productive et le capital **superflu**, entre la populace (mob) et l'élite. Ces deux forces superflues s'unissent pour quitter le pays. L'expansion, exportation du pouvoir gouvernemental et annexion de tout territoire où les ressortissants nationaux ont investi argent ou travail, apparaît comme la seule alternative à la superfluité croissante d'argent et d'hommes et semble offrir un remède permanent à un mal permanent. La domination sur ces territoires mettra en œuvre deux moyens : la race et la bureaucratie. Le racisme s'appuiera sur ce qu'Arendt appelle **la pensée raciale avant le racisme** et ses formes française, allemande et anglaise : race d'aristocrates contre nation de citoyens en France, unité de race comme substitut à l'émancipation nationale en Allemagne, extension à la nation anglaise, par rapport aux autres, des droits de sa classe privilégiée.

La **race** est découverte, comme moyen de domination politique en Afrique du Sud, comme réaction semi-consciente face à des peuples dont l'humanité fait honte et peur à l'homme européen. Cette réponse conduit à des massacres sans précédent et à l'introduction triomphante des procédés de pacification dans les politiques étrangères. La **bureaucratie**, découverte en Inde, Algérie et Égypte, devient le moyen d'organiser le grand jeu de l'expansion où chaque région est considérée comme un tremplin pour de nouveaux engagements, chaque peuple un instrument pour de nouveaux investissements, de nouvelles conquêtes. Mais l'éloignement entre la métropole et les colonies permet de différencier totalement leurs modes de gouvernement. Ce ne sera pas le cas avec l'autre impérialisme, l'impérialisme continental.

L'impérialisme continental ne perce que dans les années 1880 avec la triomphale expansion de l'impérialisme colonial. Les nations d'Europe centrale et orientale sans colonies et espoirs d'expansion outre-mer, décident qu'elles ont le même droit que les autres peuples à l'expansion. S'appuyant sur des mouvements nés avant l'impérialisme, le pangermanisme et le panslavisme, elles décident de s'étendre en Europe, sur la base d'une **conscience tribale élargie** supposée unir tous les peuples partageant des traditions de même origine, indépendamment de leur histoire et de leur localisation. Ayant d'emblée une plus grande affinité avec la pensée raciale, l'impérialisme continental développera des concepts de race totalement idéologiques dans le cadre de ce qu'Arendt appelle un **nationalisme tribal**. Ce nationalisme tribal débouchera sur un antisémitisme violent, les Juifs apparaissant à la fois comme les agents d'un appareil d'État oppressif mais aussi comme ceux d'un oppresseur étranger.

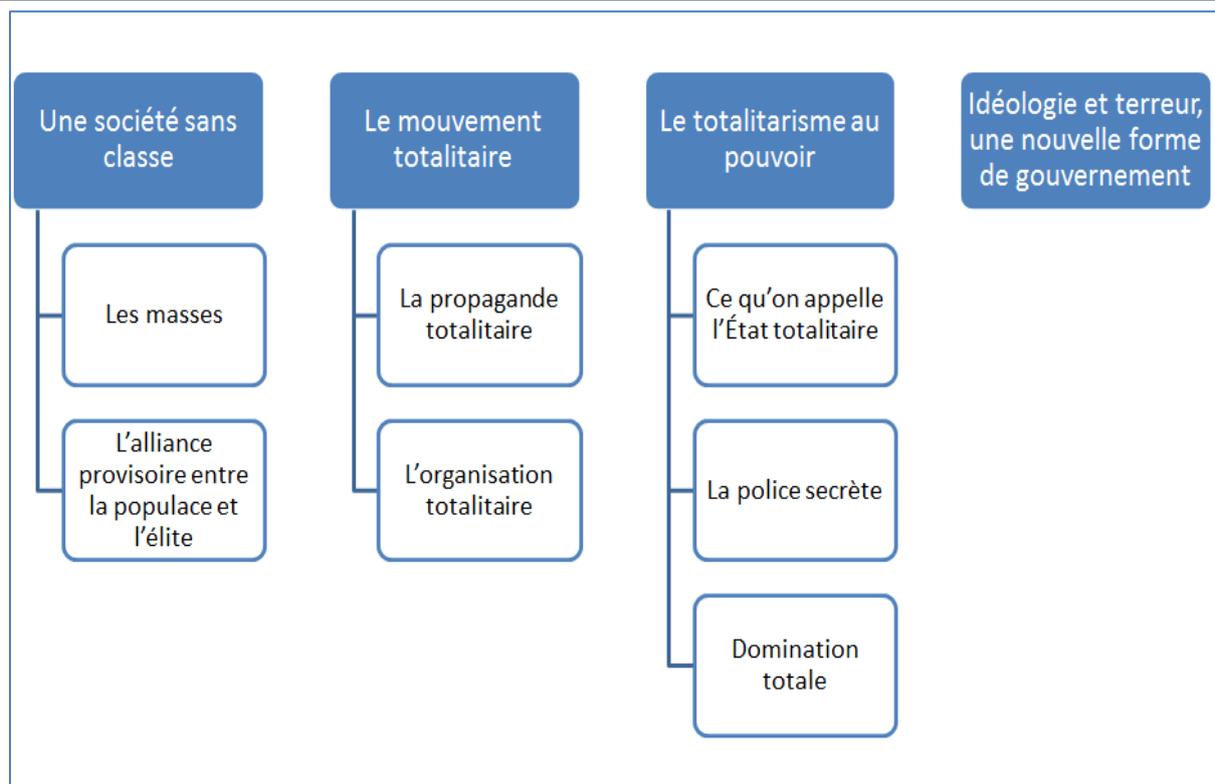
Arendt conclut cette deuxième partie en décrivant de façon saisissante la **réaction en chaîne** qui s'est déclenchée avec la Première Guerre mondiale et dans laquelle nous sommes pris depuis sans que personne ne puisse l'arrêter. La transformation de l'État d'instrument de la Loi en instrument de la nation a fait émerger deux groupes qui ont perdu des droits conçus comme inaliénables, les Droits de l'homme : les **minorités** et les **apatrides**. La question des minorités a, depuis, été en partie réglée par la multiplication des États², mais en aggravant considérablement celle des apatrides. La maladie d'un État-nation, qui ne saurait exister sans l'égalité devant la loi, principe juridique prévu à l'origine pour remplacer l'ancien ordre féodal, est, pour Arendt, incurable. Plus son incompetence est manifeste à traiter les apatrides et ceux que nous appelons aujourd'hui les « sans-papiers », plus grande y est l'extension de l'arbitraire exercé, à leur encontre, par les décrets et l'action de la police, plus grande est la tentation de priver tous les citoyens de statut juridique et de les gouverner au moyen d'une police omnipotente. Ce que réalise, et nous fait réaliser Arendt, c'est que ce que perdent ces sans-droits de notre monde moderne, ce n'est pas le droit à la liberté mais **le droit d'agir**. Ce n'est pas le droit de penser mais **le droit d'avoir une opinion**.

Le danger mortel pour la civilisation est qu'une civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés de son propre sein, à force d'avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie qui, en dépit des apparences, sont les conditions de vie de sauvages³.

² 193 sont membres de l'ONU aujourd'hui

³ L'impérialisme, p. 307

D. Le totalitarisme



Dans cette troisième et dernière partie Arendt analyse les conditions d'apparition des **mouvements** totalitaires, leur capacité à établir des **régimes** totalitaires, leur **propagande** et leur **organisation** et leurs principes politiques entièrement nouveaux basés sur l'**idéologie** et la **terreur**.

Après la première guerre mondiale une vague de **mouvements** totalitaires déferle sur l'Europe en réussissant à organiser des **masses** à l'intérieur de **sociétés sans classes**. Ces mouvements, ne représentant plus des intérêts comme les partis, dépendent de la seule force du nombre. Ils ne réussiront à établir des régimes totalitaires que là où ils contrôleront suffisamment de matériel humain pour permettre **la domination totale** et les lourdes pertes de population qui en sont inséparables : l'URSS puis l'Allemagne quand les conquêtes à l'Est auront fourni de grandes masses humaines et rendu possibles les camps d'extermination. Avec, pour ces deux pays, deux processus différents de naissance d'une société atomisée d'individus. **Effondrement** des murs protecteurs des classes en Allemagne et en Autriche lorsque l'inflation et le chômage aggraveront la dislocation consécutive à la défaite militaire. **Création** d'une société atomisée et individualisée en URSS par Staline à travers un processus de purges répétées : classes paysanne et moyenne, classe ouvrière transformée en armée de forçats, bureaucratie et hauts fonctionnaires de la police ayant mené les purges précédentes.

La **propagande** totalitaire ne fait que perfectionner les techniques de la propagande de masse et reprendre les thèmes préparés par cinquante années d'essor de l'impérialisme et de désintégration de l'État-nation. Son efficacité met en lumière l'une des principales caractéristiques des masses modernes. Elles se laissent convaincre non par les faits, même inventés, mais seulement par la **cohérence** du système dont ils sont censés faire partie. Ce qu'elles refusent de reconnaître, c'est le caractère fortuit dans lequel baigne la réalité. Elles sont prédisposées à accepter toutes les idéologies parce que celles-ci expliquent les faits comme étant de simples exemples de lois et éliminent les coïncidences. Les formes de l'**organisation** totalitaire sont complètement nouvelles. Elles sont destinées à traduire les mensonges de la propagande en **une réalité agissante** et à édifier, même dans des

circonstances non totalitaires, une société dont les membres agissent et réagissent conformément aux **règles d'un monde fictif**. Arendt décrit l'organisation nazi sous la forme d'un oignon avec, de l'extérieur vers l'intérieur : sympathisants, parti, SA, SS, Führer. Ce genre d'organisation empêche ses membres d'être jamais directement confrontés avec le monde extérieur. Lorsqu'un mouvement totalitaire a été édifié et a établi le principe que *la volonté du Führer est la loi du parti*, le Chef devient irremplaçable. Toute la structure compliquée du mouvement perdrait sa **raison d'être** sans ses ordres.

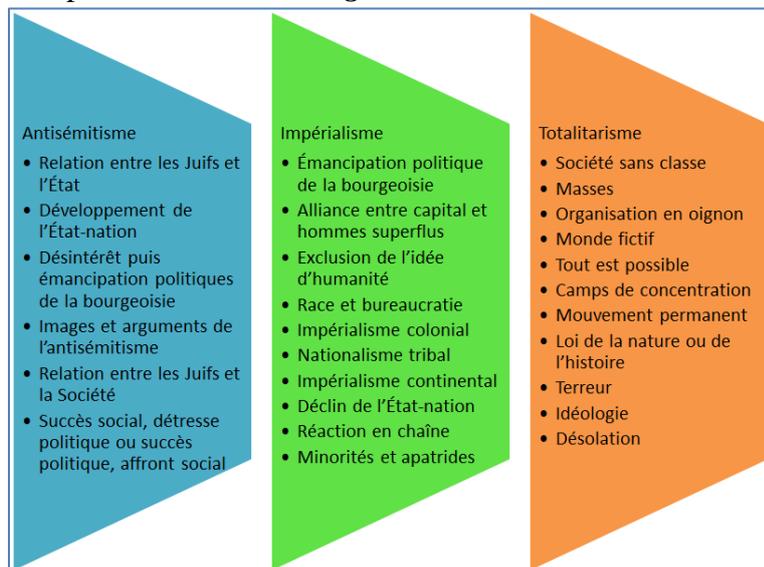
Pour décrire le **totalitarisme au pouvoir** Arendt utilise, dans un sens différent de celui donné par son auteur, le slogan de Trotski de *révolution permanente*. Elle y trouve la caractérisation la plus adéquate de la forme de gouvernement engendrée par les deux mouvements à partir de leur double prétention à une domination totale et à un empire planétaire. En Union soviétique, les **purges** deviendront une institution permanente du régime stalinien après 1934. En Allemagne la notion de **sélection raciale** ne connaîtra jamais de trêve avec une radicalisation constante des normes et, donc, une extension de **l'extermination**. Derrière la politique totalitaire se cache une **conception du pouvoir et de la réalité** entièrement nouvelles. Suprême dédain des conséquences immédiates plutôt qu'inflexibilité. Absence de racines et négligence des intérêts nationaux plutôt que nationalisme. Mépris des considérations d'ordre utilitaire plutôt que poursuite inconsidérée de l'intérêt personnel. Foi inébranlable en un monde idéologique fictif, plutôt qu'appétit du pouvoir. Pendant très longtemps, la normalité du monde constituera la protection la plus efficace contre la divulgation des crimes de masse totalitaires. *Les hommes normaux ne savent pas que tout est possible* (David Rousset). **Les camps de concentration et d'extermination** servent de laboratoires où cette conviction que **tout est possible** se vérifie. Ils servent à l'horrible expérience qui consiste à éliminer, dans des conditions scientifiquement contrôlées, la spontanéité elle-même en tant qu'expression du comportement humain et à transformer la personnalité humaine en une simple chose, en quelque chose que même les animaux ne sont pas. Le premier pas consiste à tuer en l'homme la **personne juridique**. Le suivant est le meurtre de la **personne morale** en rendant d'une manière générale, et pour la première fois dans l'histoire, le martyr impossible. Le dernier est la destruction de **l'individualité**, du caractère unique de la personne humaine.

Dans le dernier chapitre, **Idéologie et terreur**, Arendt analyse le caractère sans précédent des régimes totalitaires, en utilisant les distinctions posées par Montesquieu. Avec le pouvoir totalitaire nous sommes en présence d'un genre de régime totalement nouveau. Il brave toutes les lois, jusqu'à celles qu'il a lui-même promulguées. Mais il n'opère jamais sans avoir la Loi pour guide : Loi de la Nature (lutte des races), pour les nazis, de l'Histoire (lutte des classes) pour les bolcheviks. Ce dont la définition des régimes politiques a toujours eu besoin est ce que Montesquieu nomme un **principe d'action** qui inspire pareillement le gouvernement et les citoyens dans leur activité publique et qui, au-delà du critère seulement négatif de la légalité, sert de norme pour juger toute action dans le domaine public : l'honneur dans une monarchie, la vertu dans une république et la crainte dans une tyrannie. Aucun principe directeur de conduite n'est nécessaire pour mettre en mouvement un corps politique dont **l'essence est la terreur**. Ce dont a besoin le pouvoir totalitaire pour guider la conduite de ses sujets, c'est d'une **préparation** qui rende chacun d'entre eux apte à jouer aussi bien le rôle de **bourreau** que celui de **victime**. Cette préparation, substitut d'un principe d'action, c'est **l'idéologie**. Pour Arendt une idéologie est très littéralement ce que son nom indique: **la logique d'une idée**. Trois éléments spécifiquement totalitaires sont communs à toutes les idéologies. La prétention à tout expliquer. L'émancipation de la réalité. L'ordonnancement des faits en une procédure absolument logique, qui part d'une prémisse tenue pour axiome et en déduit tout le reste, avec une cohérence qui n'existe pas dans la réalité. Les expériences ne peuvent plus venir contrarier le mode de pensée idéologique, pas plus que celui-ci ne peut tirer d'enseignement de la réalité.

La domination totalitaire, comme forme de gouvernement, est nouvelle en ce qu'elle se fonde sur la **désolation**, sur l'expérience absolue de non-appartenance au monde, qui est l'une des expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme. Elle est étroitement liée au déracinement et à la **superfluité** qui ont constitué l'expérience centrale des masses modernes depuis le commencement de la révolution industrielle et qui est devenue critique avec la montée de l'impérialisme à la fin du siècle dernier. Cette forme de gouvernement, dont le **danger est toujours présent**, vient s'ajouter à celles apparues dans l'Histoire à partir d'expériences fondamentales différentes : les monarchies, les républiques, les tyrannies, les dictatures.

Des Origines du totalitarisme à Condition de l'homme moderne

La publication des *Origines du totalitarisme* laisse Arendt avec un constat et un questionnement. Le **constat** est celui des dangers et des problèmes non résolus de la vie moderne auxquels le totalitarisme, selon ses propres termes, semblait apporter une terrifiante solution.



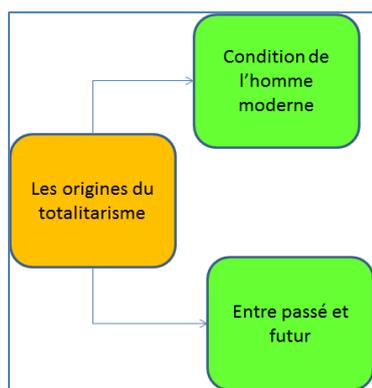
Le **constat** est celui des dangers et des problèmes non résolus de la vie moderne auxquels le totalitarisme, selon ses propres termes, semblait apporter une terrifiante solution.

L'**interrogation** concerne la pensée philosophique qui va des Lumières à Marx. Comment une telle école de pensée a-t-elle pu servir de base à une idéologie totalitaire fondée sur le déni de la liberté et de la dignité ? Arendt soupçonne que la pensée de Karl Marx ne peut être si

facilement séparée de sa déformation stalinienne. Elle démarre dès 1951 un travail de recherche sur *les éléments de totalitarisme dans le marxisme*.

Elle en vient rapidement à la conclusion que Marx n'est pas un ami de la liberté humaine, et que ses idées et catégories fondamentales font l'impasse sur les expériences politiques de base, comme le débat entre des citoyens divers et égaux. Mais, pour elle, le vrai choc est ailleurs. **C'est au début même de la pensée occidentale, découvre-t-elle chez Platon puis Aristote, qu'a été tracé un cadre conceptuel hostile à la pluralité humaine.** Les conséquences en ont été considérables sur notre façon de penser l'action politique, la liberté, le jugement, et, par-dessus tout, la relation entre la pensée et l'action.

Arendt abandonne alors son projet de livre sur Marx pour tenter **une réorientation fondamentale de la théorie politique**. Cette réorientation comporte **deux moments**.



En **premier** lieu, une lecture critique ou déconstructrice des penseurs canoniques, de Platon à Marx, vise à révéler les sources de l'hostilité de la tradition philosophique occidentale envers la pluralité, l'opinion et la politique du débat et de la délibération entre égaux.

En **second** lieu, une tentative de description de la vie active tente de faire la distinction entre la capacité humaine pour l'action et la parole politiques et les activités liées à la nécessité naturelle (le travail) ou au besoin de créer des choses durables, un artifice humain, un monde (l'œuvre). Arendt pense que la tradition occidentale a progressivement confondu les composantes distinctes de la vie active et créé un ensemble de

concepts qui déforment fondamentalement l'expérience politique et la compréhension que nous en avons. Chaque fois que ces concepts ont été appliqués systématiquement aux affaires humaines, ils nous ont plongés dans un monde horrible.

Condition de l'homme moderne (1958) et les essais rassemblés dans *La Crise de la culture* (1961) sont les résultats de ce travail de réorientation de la théorie politique.

Condition de l'homme moderne (1958)

A. Présentation globale

Prologue	Le travail	L'œuvre	L'action	La <i>vita activa</i> et l'âge moderne
<p>La condition humaine</p> <ul style="list-style-type: none"> • La <i>vita activa</i> et la condition humaine • Le terme de <i>vita activa</i> • Éternité contre immortalité <p>Le domaine public et le domaine privé</p> <ul style="list-style-type: none"> • L'homme : animal social ou politique • La polis et la famille • L'avènement du social • Domaine public : le commun • Domaine privé : la propriété • Le social et le privé • Le lieu des activités humaines 	<ul style="list-style-type: none"> • Le travail de notre corps et l'œuvre de nos mains • L'objectivité du monde • Le travail et la vie • Travail et fertilité • Le caractère privé de la propriété et de la richesse • Les instruments de l'œuvre et la division du travail • Une société de consommateurs 	<ul style="list-style-type: none"> • La durabilité du monde • Réification • Instrumentalité et <i>animal laborans</i> • Instrumentalité et <i>homo faber</i>. • Le marché • La permanence du monde et l'œuvre d'art 	<ul style="list-style-type: none"> • La révélation de l'agent dans la parole et l'action • Le réseau des relations et les histoires jouées • La fragilité des affaires humaines • La solution des Grecs • La puissance et l'espace de l'apparence • <i>L'homo faber</i> et l'espace de l'apparence • Le mouvement ouvrier • La substitution traditionnelle du faire à l'agir • L'action comme processus • L'irréversibilité et le pardon • L'imprévisibilité et la promesse 	<ul style="list-style-type: none"> • L'aliénation • La découverte du point d'appui d'Archimède • Sciences de la nature et sciences de l'univers. • Avènement du doute cartésien • Introspection et perte du sens commun • La pensée et la conception moderne du monde • Renversement de la contemplation et de l'action • Le renversement dans la <i>vita activa</i> et la victoire de <i>l'homo faber</i> • La défaite de <i>l'homo faber</i> et le principe du bonheur • La vie comme souverain bien • Le triomphe de <i>l'animal laborans</i>

La structure du livre est, au premier niveau, relativement simple. **Six chapitres suivent un prologue** démarrant avec le lancement de Spoutnik 1, en 1957, et se terminant par l'exposition du thème central du livre : *rien de plus que de penser ce que nous faisons*.

Les deux premiers chapitres plantent le décor dans lequel s'inscrivent les trois activités humaines, travail œuvre et action longuement étudiées dans les trois chapitres qui suivent. Arendt termine son livre par une analyse de l'impact de l'âge moderne sur la vie active.

Quarante-cinq intertitres rythment et structurent ces six chapitres, tout en traduisant la complexité et la subtilité de **la pensée corallienne** d'Arendt.

B. Prologue : penser ce que nous faisons

Certains passages du prologue apparaissent aujourd'hui comme prophétiques, tels celui concernant l'évolution de nos sociétés vers des sociétés de travailleurs sans travail ou, moins connus, ceux consacré aux grandes victoires de la Science et à leurs implications philosophiques et politiques. Retenons en, pour l'instant, que ce que nous propose Arendt avec ce livre : *rien de plus que de penser ce que nous faisons*⁴.

⁴ À ces préoccupations, à ces inquiétudes, le présent ouvrage ne se propose pas de répondre. Des réponses on en donne tous les jours, elles relèvent de la politique pratique, soumise à l'accord du grand nombre; elles ne se trouvent jamais dans des considérations théoriques ou dans l'opinion d'une personne : il ne s'agit pas de problèmes à solution unique. Ce que je propose dans les pages qui suivent, c'est de reconsidérer la condition humaine du point de vue de nos expériences et de nos craintes les plus récentes. Il s'agit là évidemment de réflexion, et l'irréflexion (témérité insouciance, confusion sans espoir ou répétition complaisante de « vérités » devenues banales et vides) me paraît une des principales caractéristiques de notre temps. Ce que je propose est donc très simple : rien de plus que de penser ce que nous faisons.

C. La condition humaine

Pour nous aider à penser ce que nous faisons Arendt nous propose d'utiliser le terme de **vie active** (*vita activa*) pour regrouper et distinguer les trois activités humaines fondamentales correspondant chacune aux conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme. Le **travail** est l'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, à la **vie** elle-même. L'**œuvre** est l'activité qui correspond à la non-naturalité de l'existence humaine, à l'appartenance au monde. L'œuvre fournit un **monde** artificiel d'objets, nettement différent de tout milieu naturel, dans lequel se loge chacune des vies individuelles, destiné à leur survivre et à les transcender. L'**action**, seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la **pluralité**, au fait que ce sont **des** hommes et non pas l'Homme, qui vivent sur terre et habitent le monde : tous humains, donc semblables, mais tous uniques car différents de tout homme ayant vécu, vivant ou à naître.

Ces distinctions constituent **trois angles de vue** utilisés par Arendt pour analyser l'évolution de l'activité humaine : celui du travail et de la **nécessité**; celui de l'œuvre et du **monde**; celui de l'action et de la **pluralité**.

D. Le domaine public et le domaine privé

Ce deuxième chapitre est encore plus déroutant pour le lecteur contemporain qu'il devait déjà l'être pour celui de 1958. C'est que la confusion à laquelle s'attaque Arendt, entre domaines privé, public, social et même intime, s'est encore accrue. Comme chaque fois qu'elle se retrouve face à des concepts qui sont devenus vides de sens, Arendt remonte aux sources de la pensée occidentale pour y retrouver leur origine et pour les repenser, donc à la Grèce. Limitons nous pour l'instant à son analyse des domaines public et privé.

Le mot **public** désigne, nous dit-elle, deux phénomènes, deux domaines liés l'un à l'autre mais différents. Il signifie d'abord que tout ce qui paraît en public peut être vu et entendu de tous, jouit de la plus grande publicité possible. Ce qui est vu et entendu par autrui comme par nous-mêmes, constitue la réalité. Le mot public fait référence donc, en premier lieu, à **l'espace d'apparence** où chacun peut montrer **qui** il est et voir **qui** sont les autres. En second lieu, le mot **public** désigne le **monde** lui-même. Ce monde n'est pas identique à la Terre ou à la nature, en tant que cadre du mouvement des hommes et condition générale de la vie. **Artificiel**, il est lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre ses habitants. Il est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant. Il transcende notre vie personnelle aussi bien dans le passé que dans l'avenir : il était là avant nous, il survivra au bref séjour que nous y faisons. Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui nous ont précédés et avec ceux qui viendront après nous.

Le sens du mot **privé** et de ses liens profonds avec le domaine public sont brouillés, aujourd'hui, par la confusion moderne entre **propriété** et **richesse**. Avant les temps modernes qui commencèrent par l'expropriation des pauvres, toutes les civilisations reposaient sur le caractère sacré de la **propriété privée**. Le **privé** désignait alors la **parcelle** possédée en un certain lieu du monde qui permettait d'appartenir à la cité politique. Cette parcelle du monde s'identifiait si complètement avec la famille qui la possédait que l'expulsion d'un citoyen pouvait entraîner non seulement la confiscation de ses biens, mais même la destruction de sa maison. Sans ce privé, source du nécessaire, du vital, le commun, le public ne servait à rien. D'origine toute différente et historiquement plus récente est le privé au sens **de la fortune privée** d'où l'homme tire ses moyens de vivre. Être propriétaire, dans ce cas, signifie que l'on domine les nécessités de son existence, qu'on est libre de transcender sa vie individuelle et d'entrer dans le monde commun. Jusqu'au début de l'époque moderne, on n'avait jamais tenu

pour sacrée la **fortune privée**.

L'énorme accumulation de richesse, toujours en cours, dans la société moderne, qui a commencé par **l'expropriation** de la classe paysanne, n'a jamais eu beaucoup d'égards pour la propriété privée, sacrifiée, chaque fois qu'elle est entrée en conflit avec elle. La propriété, le privé au sens moderne du terme, perdent donc le caractère qui les rattachent au monde et viennent se localiser dans la **personne**, autrement dit dans ce qu'un individu ne peut perdre qu'avec la vie, ses talents, et sa force de travail.

Les États prémodernes protégeaient les bornes séparant la propriété privée de toutes les autres parties du monde et surtout du monde commun lui-même. Les États modernes, au contraire, dans la mesure où ils voient dans la propriété privée un frein à l'accumulation des richesses, protègent les **activités** privées **aux dépens de la propriété concrète**. Ce n'est pas sans conséquence, nous dit Arendt, sur le domaine public qui *plus que de l'énergie plus ou moins entreprenante des gens d'affaires, a besoin des barrières qui entourent les maisons et les jardins des citoyens, une vie passée entièrement en public, en présence d'autrui, devenant dangereusement superficielle*.

E. Le travail

La **distinction** que propose Arendt entre le travail et l'œuvre n'est pas habituelle. Elle en trouve un témoignage obstiné et très clair, non dans les théories, mais dans le simple fait que toutes les langues européennes, anciennes et modernes, possèdent **deux mots** étymologiquement séparés pour désigner ce que nous considérons aujourd'hui comme une seule et même activité, et conservent ces mots bien qu'on les emploie constamment comme synonymes.

Ce sont donc le langage et les expériences humaines fondamentales qu'il recouvre qui nous enseignent que les choses de ce monde parmi lesquelles s'écoule la vie active sont de natures très diverses et qu'elles sont produites par des activités très différentes. Considérés comme parties du monde, les produits de l'œuvre (par exemple une table) garantissent la **permanence**, la **durabilité**, sans lesquelles il n'y aurait point de monde possible. Le travail produit, quant à lui, les biens de consommation (par exemple un pain) par lesquels la vie s'assure des moyens de **subsistance** et lutte de façon incessante contre les processus de croissance et de déclin par lesquels la nature envahit constamment l'artifice humain, menaçant la durabilité du monde et son aptitude à servir aux hommes.

Arendt se pose alors une question centrale. Pourquoi le travail, activité considérée comme l'activité la plus basse par les anciens⁵, devient-il la mieux considérée des activités humaines à l'époque moderne ? C'est dans la confrontation de **Locke**⁶, **Adam Smith**⁷ puis **Marx**⁸ avec le processus inouï d'accroissement de richesse, de propriété et d'acquisition qu'ils observent, qu'elle trouve la réponse. Essayant de l'expliquer, ils identifient le phénomène du processus⁹ qui devient le concept-clef de l'époque et de ses sciences, historiques et naturelles. **De toutes les activités humaines seul le travail relève d'un processus sans fin** qui avance automatiquement en accord avec le processus vital, hors de portée des décisions ou des projets humainement explicites.

⁵ Celle des esclaves et des femmes

⁶ 1632 - 1704

⁷ Adam Smith (5 juin 1723 - 17 juillet 1790) est un philosophe et économiste écossais des Lumières. Père de la science économique moderne, dont l'œuvre principale, *les Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, est un des textes fondateurs du libéralisme économique.

⁸ 1818 -1883

⁹ Arendt revient longuement sur ce point dans les deux derniers chapitres.

Marx fonde alors toute sa théorie sur le travail et la procréation conçus comme deux modes du même **processus de fertilité vitale**, le premier assurant la conservation de l'individu et le second la perpétuation de l'espèce. Il découvre la **force de travail** comme mode spécifiquement humain de la force vitale aussi capable que la nature de créer une plus-value, un surproduit. S'intéressant presque exclusivement à ce processus, celui des forces productives de la société, dans la vie de laquelle, comme dans la vie de toute espèce animale, la production et la consommation s'équilibrent toujours, Marx ignore complètement la question d'une existence séparée d'objets du-monde dont la durabilité résiste et survit aux processus dévorants de la vie. Il **oublie l'œuvre**, ce qui le conduit à une contradiction centrale jamais résolue. L'homme, défini, comme animal travaillant (*animal laborans*), est entraîné dans une société où l'on n'a plus besoin de sa force de travail. Il lui est laissé le triste choix entre l'esclavage productif et la liberté improductive.

Le processus du travail peut être infini comme le processus vital de l'espèce, mais son infinité est constamment menacée, interrompue par le fait regrettable que les individus ne vivent pas éternellement, n'ont pas de temps infini devant eux. **Il faut que la vie de la société dans son ensemble, au lieu des vies limitées des individus, soit considérée comme le gigantesque sujet du processus d'accumulation**, pour que ce processus se développe en toute liberté, à toute vitesse, débarrassé des limites qu'imposeraient l'existence individuelle et la propriété individuelle. Il faut que l'homme n'agisse plus en individu, uniquement préoccupé de son existence, mais en membre de l'espèce, il faut que la reproduction de la vie individuelle s'absorbe dans le processus vital du genre humain, pour que le processus vital collectif d'une humanité socialisée suive sa propre nécessité, c'est-à-dire le cours automatique de sa fécondité, au double sens de la **multiplication** des vies et de **l'abondance croissante** des biens dont elles ont besoin.

La division du travail, facilitée par les instruments et outils fabriqués par l'œuvre, garantit le caractère inépuisable de la force de travail qui correspond exactement à l'immortalité de l'espèce, dont le processus vital pris dans l'ensemble n'est pas interrompu par les naissances et les morts individuelles de ses membres. Mais la capacité de consommation, elle, reste liée à l'individu. Le problème est donc **d'adapter la consommation individuelle à un processus d'accumulation illimitée de richesse**. La solution paraît assez simple. Elle consiste à traiter tous les objets d'usage comme des biens de consommation, de sorte que l'on consomme une chaise ou une table aussi vite qu'une robe, et une robe presque aussi vite qu'un pain. La révolution industrielle remplace l'artisanat par le travail et la spécialisation de l'œuvre par la division du travail. Les objets du monde moderne deviennent des produits du travail dont le sort naturel est d'être consommés, au lieu d'être des produits de l'œuvre destinés à servir.

Nous vivons ainsi dans une **société de consommateurs et de travailleurs**, travail et consommation n'étant que les deux stades d'un même processus imposé à l'homme par la **nécessité** de la vie. Toutes les activités sérieuses, quels qu'en soient les résultats, reçoivent le nom de travail et toute activité qui n'est nécessaire ni à la vie de l'individu ni au processus vital de la société est rangée parmi les amusements, les passe-temps. Que l'émancipation du travail à l'époque moderne non seulement échoue à instaurer une ère de liberté universelle mais aboutisse au contraire à courber toute l'humanité pour la première fois **sous le joug de la nécessité**, c'est un danger que Marx avait bien aperçu lorsqu'il soulignait que le but de la révolution ne pouvait pas être l'émancipation déjà accomplie des classes laborieuses mais devait consister à émanciper l'homme du travail. Les perspectives ouvertes ces dernières années par le progrès de l'automatisation, font que l'on peut se demander si l'utopie de Marx ne sera pas la réalité de demain, et si un jour l'effort de consommation ne sera pas tout ce qui restera des labeurs et des peines inhérents au cycle biologique.

Cependant, l'espoir qui inspira Marx et l'élite des divers mouvements ouvriers repose sur

L'illusion que la force de travail, si elle n'est pas épuisée dans les corvées de la vie, nourrira automatiquement des activités plus hautes. Cent ans après Marx, nous voyons l'erreur de ce raisonnement. Les loisirs de *l'animal travaillant* ne sont consacrés qu'à la consommation, et plus on lui laisse de temps, plus ses appétits deviennent exigeants, insatiables. Si l'idéal était déjà réalisé, si vraiment nous n'étions plus que les membres d'une société de consommateurs, nous ne vivrions plus du tout dans un monde, nous serions simplement poussés par un processus dont les cycles perpétuels feraient paraître et disparaître des objets qui se manifesteraient pour s'évanouir, sans jamais durer assez pour environner le processus vital.

Le monde, la maison humaine édiflée sur terre et fabriquée avec les matériaux que la nature terrestre livre aux mains humaines, ne consiste pas en choses que l'on consomme, mais en choses dont on se sert. Si la nature et la Terre constituent généralement la condition de la vie humaine, le monde et les choses du monde sont la condition dans laquelle cette vie spécifiquement humaine peut s'installer sur terre. Si nous n'étions pas installés au milieu d'objets qui par leur durée peuvent servir et permettre d'édifier un monde dont la permanence s'oppose à la vie, **cette vie ne serait pas humaine**. *Le danger d'une société de consommation, éblouie par l'abondance de sa fécondité, prise dans le fonctionnement béat d'un processus sans fin, est de n'être plus capable de reconnaître la futilité d'une vie qui ne se fixe ni ne se réalise en un sujet permanent qui dure après que son labeur est passé.*

F. L'œuvre

L'œuvre de nos mains fabrique l'infinie variété des objets dont la somme constitue le **monde**, l'artifice humain. L'usage que nous en faisons les usent. Le processus vital qui imprègne tout notre être les envahit aussi, et si nous n'utilisons pas les objets du monde, ils finissent par se corrompre, par retourner à la nature d'où ils furent tirés, contre laquelle ils furent dressés. La chaise redevient bois, le bois pourrit et retourne au sol d'où l'arbre était sorti avant d'être coupé pour devenir un matériau à œuvrer, avec lequel bâtir. Mais si telle est la fin inévitable de chaque objet au monde, ce n'est pas le sort du monde lui-même où chaque objet peut constamment être remplacé à mesure que changent les générations qui viennent l'habiter. À la subjectivité des hommes s'oppose l'objectivité du monde **fait de main d'homme** bien plus que la sublime indifférence d'une nature vierge dont l'écrasante force élémentaire, au contraire, les oblige à tourner sans répit dans le cercle de leur biologie parfaitement ajustée au vaste cycle de l'économie de la nature.

L'œuvre est entièrement déterminée par les catégories de **la fin et des moyens**. Le travail, certes, produit aussi pour une fin, la consommation. Mais cette fin ne dépend pas du produit fini mais plutôt de l'épuisement de la force de travail, les produits eux-mêmes redevenant immédiatement des moyens de subsistance et de reproduction. Dans l'œuvre, au contraire, la fin n'est pas douteuse. Elle arrive dès qu'un objet entièrement nouveau, assez durable pour demeurer dans le monde comme entité indépendante, a été ajouté au monde. En ce qui concerne l'objet, le processus n'a pas à être répété. Le besoin de répétition vient de ce que l'artisan doit gagner ses moyens de subsistance, auquel cas son activité artisanale coïncide avec son activité de travail. Ou bien, il vient d'une demande de multiplication sur le marché, auquel cas l'artisan qui veut répondre à cette demande ajoute, comme aurait dit Platon, l'art de gagner de l'argent. Dans les deux cas le processus se répète pour des raisons qui lui sont extérieures contrairement à l'activité laborieuse dans laquelle il faut manger pour travailler et travailler pour manger.

L'œuvre, contrairement à l'action, **n'est pas irréversible**. Tout ce qui est créé, produit par l'homme peut être détruit par l'homme, et aucun objet d'usage n'est si absolument nécessaire au processus vital que son auteur ne puisse lui survivre ou en supporter la destruction. *L'homme fabricant* est bien seigneur et maître, non seulement parce qu'il est ou s'est fait

maître de la nature, mais surtout parce qu'il est **maître de soi et de ses actes**. Il en va différemment avec la Science moderne où, de plus en plus, l'homme ne produit pas à partir de la nature mais agit avec et sur elle. Arendt traitera de celle-ci, déjà évoquée dans le prologue, dans le chapitre consacrée à l'activité humaine qui lui est rattachée, qui n'est plus l'œuvre mais l'action.

L'homme, en tant qu'*homo faber*, homme fabricant, instrumentalise. Tout se dégrade en moyens, tout perd sa valeur intrinsèque et indépendante. Les Grecs redoutaient cette dévaluation du monde et de la nature, et l'anthropocentrisme qui lui est inhérent. On en a un exemple dans la célèbre attaque de Platon contre Protagoras¹⁰ et sa maxime : *l'homme est la mesure de tous les objets, de l'existence de ceux qui existent, et de la non-existence de ceux qui ne sont pas*. Platon vit immédiatement que si l'on fait de l'homme la mesure de tous les objets d'usage, c'est avec l'homme usager et instrumentalisant que le monde est mis en rapport, et non pas avec l'homme parlant et agissant ni avec l'homme pensant. Et puisqu'il est dans la nature de l'homme usager et instrumentalisant de tout regarder comme moyen en vue d'une fin – tout arbre comme bois en puissance – il s'en suivra éventuellement que l'homme sera la mesure non seulement des objets dont l'existence dépend de lui, mais littéralement de tout ce qui existe.

Si on laisse les normes de *l'homme fabricant* gouverner le monde fini comme elles gouvernent la création de ce monde, il se servira un jour de tout et considérera tout ce qui existe comme **un simple moyen** à son usage. Il classera toutes choses parmi les objets d'usage et, pour reprendre l'exemple de Platon, on ne comprendra plus le vent tel qu'il est comme force naturelle, on le considérera exclusivement par rapport aux besoins humains ce qui, évidemment, signifie que le vent en tant que chose objectivement donnée aura été éliminé de l'expérience humaine.

Les œuvres d'art sont de tous les objets tangibles les plus intensément du-monde. Leur durabilité peut atteindre à la permanence à travers les siècles. Nulle part la durabilité pure du monde des objets n'apparaît avec autant de clarté, nulle part, par conséquent, ce monde d'objets ne se révèle de façon aussi spectaculaire comme **la patrie non mortelle d'êtres mortels**. Tout se passe comme si la stabilité du-monde se faisait transparente dans la permanence de l'art, de sorte qu'un sentiment d'immortalité, non pas celle de l'âme ni de la vie, mais d'une chose immortelle accomplie par des mains mortelles, devient tangible et présent pour resplendir et qu'on le voie, pour chanter et qu'on l'entende, pour parler à qui voudra lire. Dans le cas des œuvres d'art, la réification est une **transfiguration**, une véritable métamorphose dans laquelle **le cours de la nature est soudain renversé**. **Les œuvres d'art sont des objets de pensée**, mais elles n'en sont pas moins des objets. De soi-même le processus de pensée ne produit, ne fabrique pas plus d'objets concrets, livres, tableaux, statues, partitions, que de soi-même l'utilisation ne produit, ne fabrique des maisons ou des meubles. La réification qui a lieu dans l'écriture, la peinture, le modelage ou la composition est évidemment liée à la pensée qui l'a précédée, mais ce qui fait de la pensée une réalité, ce qui fabrique des objets de pensée, c'est le même ouvrage qui, grâce à l'instrument primordial des mains humaines, construit les autres objets durables de l'artifice humain.

Le **monde** d'objets fait de main d'homme, l'artifice humain érigé par *l'homo faber*, ne devient pour les mortels une patrie, dont la stabilité résiste et survit au mouvement toujours changeant de leurs vies et de leurs actions, que dans la mesure où il **transcende** à la fois le pur fonctionnalisme des choses produites pour la consommation et la pure utilité des objets

¹⁰ Le Protagoras (ou Les Sophistes) est un dialogue de Platon. On peut déduire de la présence des deux fils de Périclès, morts en – 429, que le dialogue est censé se dérouler entre – 432 et – 430, peu avant la guerre du Péloponnèse.

produits pour l'usage. La vie au sens non biologique, le laps de temps dont chaque humain dispose entre la naissance et la mort, se manifeste dans l'action et dans la parole qui l'une et l'autre partagent l'essentielle futilité de la vie. *Mais les hommes de parole et d'action ont besoin de l'homo faber en sa capacité la plus élevée. Ils ont besoin de l'artiste, du poète et de l'historiographe, du bâtisseur de monuments ou de l'écrivain, car sans eux le seul produit de leur activité, l'histoire qu'ils jouent et qu'ils racontent, ne survivrait pas un instant.*

G. L'action

L'action est moins facile à saisir intuitivement que le travail et l'œuvre alors même que c'est, selon Arendt, l'activité qui fait de notre vie une vie véritablement **humaine**. Je rappelle que la distinction faite par Arendt vise à adopter trois angles de vue sur la vie active : celui de la nécessité et de la vie, à travers le travail, celui de l'utilité et du monde, à travers l'œuvre, celui de la liberté et de la pluralité à travers l'action. La pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, présente le double caractère de **l'égalité** et de la **distinction**. Égaux, les hommes peuvent se comprendre les uns les autres, comprendre ceux qui les ont précédés, préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre être présent, passé ou futur, ils ont besoin de la parole et de l'action pour se faire comprendre.

Le domaine des affaires humaines est constitué du **réseau des relations humaines**, qui existe partout où des hommes vivent ensemble. Une action nouvelle s'insère toujours dans un réseau déjà existant. C'est à cause de ce réseau, avec ses innombrables conflits de volontés et d'intentions, qu'elle n'atteint presque jamais son but. Mais c'est aussi à cause de ce réseau que l'action produit, intentionnellement ou non, des histoires, aussi naturellement que la fabrication produit des objets. L'action, quel qu'en soit le contenu spécifique, établit toujours des **rappports**. C'est ce qui lui donne sa productivité mais aussi sa **fragilité**. Fragilité due à la double condition humaine de la pluralité et de la natalité. La solution trouvée par les Grecs, longuement décrite par Arendt, est la fondation de la *polis*, de la **cité**. L'organisation de la *polis*, ses rempart et ses lois, vise à fournir un système de défense capable de résister aussi bien à l'assaut que doivent livrer les nouvelles générations pour y prendre leur place qu'aux menaces extérieures. La **cité** est aussi, et surtout, un espace d'apparence, un domaine public accueillant les actions et les paroles des hommes et donc une sorte de mémoire organisée de ces activités.

Dans sa remontée vers les sources de la pensée occidentale, Arendt découvre que l'exaspération face aux caractéristiques de **l'action** (résultats imprévisibles, processus irréversible, auteurs anonymes) est presque aussi ancienne que l'Histoire écrite. Lui trouver un substitut dans l'espoir d'épargner au domaine des affaires humaines le hasard et l'irresponsabilité morale qui sont inhérents à une pluralité d'agents a préoccupé tout autant les hommes d'action que les hommes de pensée. Avec une monotonie remarquable des solutions proposées tout au long de l'Histoire. Il s'agit toujours d'échapper aux calamités de l'action en se réfugiant dans une activité où un homme, isolé de tous, demeure maître de ses faits et gestes du début à la fin, donc **de remplacer l'agir par le faire**. Derrière toutes ces évasions de la politique se trouve le passage de l'action au **gouvernement** dont la version théorique la plus brève et fondamentale se trouve dans le *Politique*, où **Platon creuse un fossé entre les deux modes** d'action commencer¹¹ et achever¹² qui, dans la pensée grecque, étaient étroitement liés. Le problème, selon Platon, est de s'assurer que l'homme qui entreprend reste entièrement

¹¹ *archein*

¹² *prattein*

maître de ce qu'il a entrepris sans avoir besoin de l'aide d'autrui pour le mener à bien. Dans le domaine de l'action, on ne saurait atteindre à cette maîtrise isolée que si les autres n'ont plus à participer à l'entreprise de leur plein gré, pour leurs raisons et leurs fins personnelles, mais qu'on les utilise à exécuter des ordres, et si, d'autre part, le novateur qui a pris l'initiative ne se laisse pas entraîner dans l'action elle-même.

La violence, sur la nature, sans laquelle ne se ferait aucune fabrication, a toujours joué un rôle important dans les doctrines et systèmes politiques fondés sur cette interprétation de l'action en termes de fabrication. Mais jusqu'à l'époque moderne, cet élément de violence est resté strictement instrumental, un moyen ayant besoin d'une fin qui le justifie et le limite. Il a fallu l'âge moderne, convaincu que **l'homme ne peut connaître que ce qu'il fait**¹³, que ses facultés prétendument supérieures dépendent du faire, pour mettre en évidence **la violence inhérente** depuis très longtemps à toutes les interprétations du domaine des affaires humaines comme sphère de la fabrication. L'aphorisme de Marx : *La violence est l'accoucheuse de toute vieille société grosse d'une société nouvelle* ne fait qu'exprimer la conviction de l'époque. L'Histoire est *faite* par les hommes comme la nature est *faite* par Dieu.

Tout le vocabulaire de la théorie et de la réflexion politiques témoigne de la persistance et du succès de la **métamorphose de l'action en un mode de la fabrication**. Il en devient presque impossible de traiter ces questions sans employer la catégorie de la fin et des moyens. On peut trouver plus persuasive encore l'unanimité avec laquelle certains proverbes dans toutes les langues modernes nous assurent que *qui veut la fin veut les moyens* et que *l'on ne fait pas d'omelettes sans casser les œufs*.¹⁴ *Notre génération, écrit Arendt, est peut-être la première à bien voir les conséquences meurtrières d'une ligne de pensée qui force à admettre que tous les moyens, pourvu qu'ils soient efficaces, sont bons et justifiés à poursuivre ce qu'on aura défini comme fin. Tant que nous croirons avoir affaire à des fins et à des moyens dans le domaine politique, nous ne pourrons empêcher personne d'utiliser n'importe quels moyens pour poursuivre des fins reconnues.*

Souhaitant redonner à l'action politique sa véritable dimension (ce qu'elle développera dans **De la révolution**), Arendt recherche des remèdes à ses deux maux : **l'irréversibilité** ou l'infinitude et **l'imprévisibilité**.

La rédemption possible de la situation d'irréversibilité c'est la faculté de pardonner. Contre l'imprévisibilité, contre la chaotique incertitude de l'avenir, le remède se trouve dans la faculté de faire et de tenir des promesses. Ces deux facultés vont de pair. La première, celle du **pardon** sert à **supprimer les actes du passé**, dont les fautes sont suspendues comme l'épée de Damoclès au-dessus de chaque génération nouvelle. La seconde, **qui consiste à se lier par des promesses**, sert à disposer, dans cet océan d'incertitude qu'est, par définition, l'avenir, **des îlots de sécurité** sans lesquels aucune continuité et durée, ne seraient possible dans les relations des hommes entre eux. Les deux facultés dépendent de la **pluralité**, de **la présence et de l'action d'autrui**, car nul ne peut se pardonner à soi-même, nul ne se sent lié par une promesse qu'il n'a faite qu'à soi. Parce que les remèdes à la force énorme, aux prodigieux ressorts de l'action ne peuvent opérer que dans la condition de pluralité, il est très dangereux d'employer cette faculté ailleurs que dans le domaine des affaires humaines.

C'est chez **Jésus de Nazareth** qu'Arendt découvre le rôle du pardon dans le domaine des

¹³ Point approfondi par Arendt dans le dernier chapitre

¹⁴ Ce contre quoi Albert Camus s'élève dans *L'homme révolté* (1951) : *Une action révolutionnaire qui se voudrait cohérente avec ses origines devrait se résumer dans un consentement actif au relatif. Elle serait fidélité à la condition humaine. Intransigeante sur ses moyens, elle accepterait l'approximation quant à ses fins et, pour que l'approximation se définisse de mieux en mieux, laisserait libre cours à la parole. Elle maintiendrait ainsi cet être commun qui justifie son insurrection. Elle garderait, en particulier, au droit la possibilité permanente de s'exprimer.*

affaires humaines. Par opposition à la vengeance, le pardon est la seule réaction qui ne se borne pas à réagir mais qui **agisse de façon nouvelle et inattendue**, non conditionnée par l'acte qui l'a provoquée et qui par conséquent libère des conséquences de l'acte à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné. La **liberté** que contient la doctrine du pardon enseignée par Jésus délivre de la vengeance, laquelle enferme à la fois l'agent et le patient dans l'automatisme implacable du processus de l'action qui, de soi, peut ne jamais s'arrêter. Le **châtiment** est une autre possibilité, nullement contradictoire Il a ceci de commun avec le pardon qu'il tente **de mettre un terme** à une chose qui, sans intervention, pourrait continuer **indéfiniment**.

Contrairement au pardon qui a toujours passé pour peu réaliste, inadmissible dans le domaine public, le pouvoir de **stabilisation** propre à la faculté de faire des **promesses** a été reconnu dans toute notre tradition. La variété des théories du **contrat** depuis les Romains atteste que le pouvoir de promettre est resté de siècle en siècle au centre de la pensée politique. **L'imprévisibilité** de l'action est d'une nature double. Elle vient simultanément des *ténèbres du cœur humain*, c'est-à-dire de la faiblesse fondamentale des hommes qui ne peuvent jamais garantir aujourd'hui qui ils seront demain, et de l'impossibilité de prédire les conséquences d'un acte dans une communauté d'égaux où tous ont la même faculté d'agir. C'est le prix que les humains paient pour la joie d'habiter ensemble un monde dont la réalité est garantie à chacun par la présence de tous. La fonction de la promesse est de dominer cette double obscurité et comme telle elle s'oppose à une sécurité qui repose sur la domination de soi et le gouvernement d'autrui. Elle correspond exactement à l'existence d'une liberté donnée dans la condition de non-souveraineté. Le danger et l'avantage des systèmes politiques qui s'appuient **sur les contrats et les traités**, à la différence de ceux qui comptent sur la **domination et la souveraineté**, sont de laisser telles quelles l'imprévisibilité des affaires humaines et la faiblesse des hommes pour en faire simplement l'espace, le milieu dans lequel on ménagera certains îlots de prévisibilité et dans lequel on plantera quelques jalons de sûreté. Dès que les promesses perdent ce caractère **d'îlots de certitude dans un océan d'incertitude**, autrement dit lorsqu'on abuse de cette faculté pour recouvrir tout le champ de l'avenir et pour y tracer un chemin bien défendu de tous les côtés, elles cessent de lier et d'obliger, et l'entreprise se retourne contre elle-même. Nietzsche avec son extraordinaire sensibilité à l'égard des phénomènes moraux, et malgré le préjugé moderne qui lui faisait voir la source de toute-puissance dans la volonté de puissance de l'individu, a vu dans la **faculté de promettre**¹⁵ la marque essentielle qui distingue la vie humaine de la vie animale.

Ces remèdes à la force énorme, aux prodigieux ressorts de l'action ne peuvent opérer que dans la condition de pluralité, dans le domaine des affaires humaines. Ils ne sont d'aucune utilité dans le domaine où s'est **concentrée, avec l'époque moderne, la faculté d'agir**, d'entreprendre des processus nouveaux et spontanés qui n'existeraient pas sans l'homme, **celui de l'attitude envers la nature**¹⁶.

Alors que les hommes ont toujours été capables de détruire n'importe quels produits de la main humaine, ils n'ont jamais pu et ils ne pourront jamais anéantir ni même contrôler sûrement le moindre des processus que l'action aura déclenchés. Et cette incapacité à défaire ce qui a été fait s'accompagne d'une incapacité presque aussi totale à prédire les conséquences de l'acte ou même à s'assurer des motifs de cet acte.

¹⁵la «**mémoire de la volonté**» comme il disait

¹⁶ À quel point nous avons commencé à agir sur la nature, au sens littéral du mot, on peut l'entrevoir d'après une remarque faite en passant par un savant qui déclarait fort sérieusement : « La recherche fondamentale, c'est quand je fais ce que je ne sais pas que je fais. » Werner von Braun dans le New York Times du 16 décembre 1957.

H. La vie active (*vita activa*) et l'âge moderne

C'est dans ce dernier chapitre que Hannah Arendt démontre toute la pertinence des distinctions qu'elle a opérées dans et autour de la vie active. À partir des trois événements qui, pour elle, dominent le seuil de l'époque moderne (la découverte de l'Amérique suivie de l'exploration du globe, la Réforme, l'invention du Télescope) elle décrit et analyse la réaction en chaîne qui a conduit, à ce qu'elle appelle, **la double aliénation de l'homme moderne**, évoquée dès le prologue : la fuite de la Terre pour l'Univers, du Monde pour le Moi.¹⁷ Déroulons en les éléments clés.

Le **premier**, avec la réforme, est **la perte du lien avec le Monde**. L'expropriation du paysannat, conséquence imprévue de l'expropriation de l'Église, a précipité l'Occident dans une Histoire où l'on a vu la propriété détruite dans le processus de son appropriation, les objets dévorés dans le processus de leur production, la stabilité du monde sapée dans un processus perpétuel de changement. Dans un premier stade la misère a été imposée à un nombre toujours grandissant de travailleurs privés de la double protection de la famille et de la propriété privée d'une parcelle du monde qui, jusqu'à l'époque moderne, avait abrité l'activité de travail soumise aux nécessités vitales. Dans un deuxième stade la société remplaça la famille comme sujet du processus vital. La classe sociale assura à ses membres la protection que la famille procurait autrefois aux siens, et la solidarité sociale se substitua fort efficacement à l'ancienne solidarité naturelle qui régissait la cellule familiale. Le territoire de la nation remplaça pour toutes les classes le foyer, propriété individuelle, dont on avait privé la classe des pauvres. Le troisième stade dont Arendt décrivait les prémices en 1958 est aujourd'hui atteint. L'humanité commence à se substituer aux sociétés nationales, la Terre aux territoires des États. Mais nous avertissait Arendt, le processus d'aliénation par rapport au Monde prend forcément des proportions encore plus radicales si on le laisse obéir à sa loi propre. Car on ne saurait être citoyen du monde comme l'on est citoyen de son pays, et l'homme social ne possède pas la propriété collective comme la famille possède la propriété individuelle. **L'éclipse du monde public commun**, si décisive pour la solitude de l'homme de masse, si dangereuse par l'aliénation des mouvements idéologiques de masse dont elle est la cause, a commencé très concrètement par la perte de cette parcelle du monde que l'homme possédait en privé.

Le **deuxième**, avec la découverte de l'Amérique puis l'invention du Télescope, est **la perte du lien avec la Terre**. En explorant la Terre, en la mesurant et en l'arpentant l'homme s'est dégagé de tout attachement, de tout intérêt pour ce qui est proche de lui, et s'est éloigné de son voisinage. Éloignement accentué avec l'invention par Galilée¹⁸ du télescope et l'avènement d'une science nouvelle considérant la nature terrestre du point de vue de l'univers. Quelle que soit aujourd'hui notre œuvre en physique, dans tous les cas nous manions la nature d'un point de l'univers situé **hors** du globe. Sans nous tenir réellement en ce point dont rêvait Archimède¹⁹, liés encore à la Terre par la condition humaine, nous avons trouvé moyen d'agir sur la Terre et dans la nature terrestre comme si nous en disposions. Et au risque même de mettre en danger le processus naturel de la vie nous exposons la Terre à des forces cosmiques, universelles, étrangères à l'économie de la nature.

Le **troisième**, conséquence des découvertes de l'époque moderne, est **l'inversion de hiérarchie entre la contemplation et la vie active**. Un instrument, le **télescope**, œuvre des

¹⁷ Je vous renvoie au dernier cours de la première saison dans lequel j'ai donné un aperçu et fourni un guide de lecture de cette analyse.

¹⁸ Mathématicien, géomètre, physicien et astronome italien, né à Pise le 15 février 1564 et mort à Arcetri, près de Florence, le 8 janvier 1642.

¹⁹ né à Syracuse vers 287 av. J.-C. et mort à Syracuse en 212 av. J.-C., grand scientifique grec de l'Antiquité, physicien, mathématicien et ingénieur.

maïns humaines, voilà finalement ce qui a forcé la nature, ou plutôt l'univers, à livrer ses secrets. La certitude d'une connaissance ne fut accessible qu'à une double condition : premièrement, que la connaissance concernât uniquement ce que l'on avait fait soi-même – et elle eut bientôt pour idéal la connaissance mathématique où l'on n'a affaire qu'à des entités autonomes de l'esprit – et deuxièmement, que la connaissance fût d'une nature telle qu'elle ne pût se vérifier autrement que par l'expérimentation. Depuis lors, vérité scientifique et vérité philosophique se sont quittées. La pensée, autrefois servante de la contemplation, devint servante de l'expérimentation et la philosophie devint superflue pour les hommes de sciences.

Le quatrième est la victoire, toute provisoire, de l'homo faber, et, plus définitive, du processus. Parmi les activités de la vie active la première à s'emparer de la place jadis occupée par la contemplation fut celle du faire, de la fabrication, de l'œuvre sous le double effet de l'importance des instruments et de l'expérimentation dans la Science moderne. Science dans laquelle règne la conviction que l'on ne peut connaître que ce que l'on a fait entraînant le passage des anciennes questions, *quoi* et *pourquoi*, à la nouvelle question, *comment*. Les objets de connaissance ne peuvent plus être des choses ni des mouvements éternels, mais des **processus**. Le développement, d'abord concept-clef des sciences historiques, s'installa au centre des sciences physiques. Mais, si cette insistance à tout considérer comme résultat d'un processus, caractérise nettement l'*homo faber*, c'est une chose toute nouvelle que l'**exclusive** préoccupation de l'époque moderne pour le processus aux dépens de tout intérêt pour les objets eux-mêmes. L'homme a commencé à se considérer comme une partie intégrante des deux processus surhumains, universels, de la **Nature** et de l'**Histoire**, condamnés l'un et l'autre à progresser indéfiniment sans jamais atteindre de fin²⁰ inhérente, sans jamais approcher d'idée préétablie.

Le cinquième est la victoire du principe du bonheur sur le principe de l'utilité. La perte radicale des valeurs à l'intérieur de l'étroit système de référence de l'*homo faber se* produit presque automatiquement dès que l'homme cesse de se définir comme fabricant **d'objets**, constructeur de l'artifice humain, inventant incidemment des outils, pour se considérer principalement comme fabricant **d'outils** et *en particulier d'outils à faire des outils*, produisant aussi incidemment des objets. Si le principe d'utilité s'applique ici, il ne concerne en premier lieu ni les objets d'usage ni l'usage, mais le processus de production. Ce qui contribue à stimuler la productivité et à diminuer le labeur, l'effort, est utile. Autrement dit, le repère ultime n'est ni l'usage ni l'utile, c'est le **bonheur**, c'est l'évaluation de la peine et du plaisir éprouvés dans la production et dans la consommation. Le bonheur selon Bentham²¹, somme des plaisirs moins les peines, devient un sens interne sans aucun lien avec les objets-de-ce-monde.

Le sixième, est la persistance dans la société moderne de la vie, et non du monde, comme souverain bien. Si la vie s'est imposée à l'époque moderne comme ultime point de repère c'est que le renversement moderne entre vie contemplative et vie active²² s'est opéré dans le contexte d'une société **chrétienne** dont la croyance fondamentale au caractère sacré de la vie a **survécu**, absolument intacte, après la laïcisation et le déclin général de la foi chrétienne. Le renversement moderne à suivi, sans le mettre en question, le renversement extrêmement important que le christianisme avait provoqué dans le monde antique en renversant l'ancien rapport entre l'homme et le monde, l'immortalité de la vie individuelle remplaçant celle du monde.

²⁰ *télos* : fin, but

²¹ Jeremy Bentham né le 15 février 1748 à Londres et mort dans cette même ville le 6 juin 1832 est un philosophe, juriste et réformateur britannique. Il est surtout reconnu comme étant le père de l'**utilitarisme** avec John Stuart Mill.

²² entre la vie contemplative et la vie active

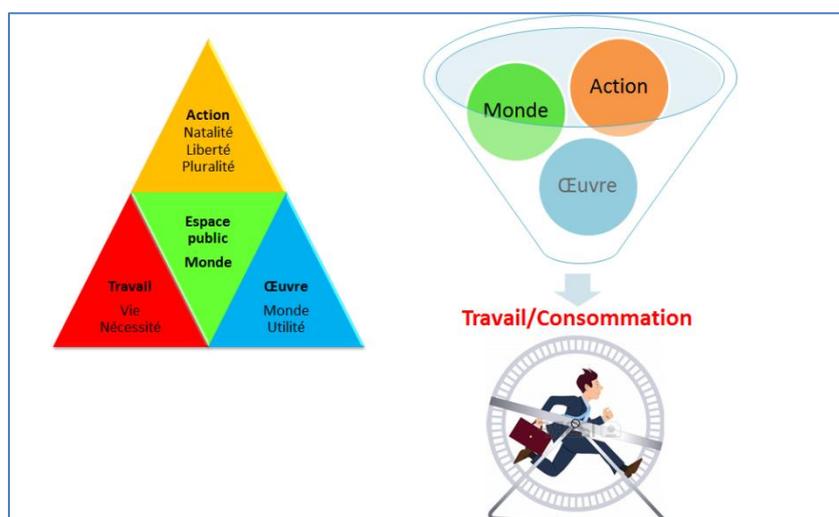
Le septième, et dernier élément, la victoire du travail, de l'*animal laborans*. Si éloquents et si lucides que fussent les penseurs modernes dans leurs attaques contre la tradition, la primauté de la vie avait acquis à leurs yeux un statut de vérité axiomatique, et elle le conserve même dans notre monde actuel qui a déjà commencé à dépasser toute l'époque moderne et à substituer à la société du travail une société d'employés. Il ne s'ensuit nullement que nous vivions encore dans un monde chrétien. Car, ce qui compte aujourd'hui, ce n'est pas l'immortalité, c'est que la vie soit le souverain bien. Mais tout ce qu'il reste désormais de virtuellement immortel, d'aussi immortel que la cité dans l'antiquité ou la vie individuelle au moyen âge, c'est la vie comme processus vital, potentiellement sempiternel, de **l'espèce**. Le mot travail est trop noble, trop ambitieux, pour désigner ce que nous faisons ou croyons faire dans le monde où nous sommes. Le dernier stade de la société de travail, la société d'employés, exige de ses membres un pur fonctionnement **automatique**, comme si la vie individuelle était réellement submergée par le processus global de la vie de l'espèce, comme si la seule décision encore requise de l'individu était d'acquiescer à un type de comportement, hébété, « tranquilisé » et fonctionnel.

Si l'on compare le monde moderne avec celui du passé, la perte d'expérience humaine que comporte cette évolution est extrêmement frappante. Ce n'est pas seulement, ni même principalement, la contemplation qui est devenue une expérience totalement dénuée de sens. La pensée elle-même, en devenant « calcul des conséquences », est devenue une fonction du cerveau, et logiquement on s'aperçoit que les machines électroniques remplissent cette fonction beaucoup mieux que nous. L'action a été vite comprise, elle l'est encore, presque exclusivement en termes de faire et de fabrication, à cela près que la fabrication, à cause de son appartenance-au-monde et de son essentielle indifférence à l'égard de la vie, passa bientôt pour une autre forme du travail, pour une fonction plus compliquée mais non pas plus mystérieuse du processus vital.

De Condition de l'homme moderne à Entre passé et futur

Avec *Entre passé et futur* nous nous attaquons au troisième des quatre livres majeurs d'Arendt. Majeurs parce qu'ils constituent l'ossature de son œuvre. Ce livre vient après *Condition de l'homme moderne* et il prolonge la réorientation radicale de la théorie politique entamée par Arendt après *Les origines du totalitarisme*. C'est un livre difficile parce qu'Arendt y mobilise, à un haut niveau, ses connaissances en philosophie, politique, histoire et sciences de la nature. Approche qui serait qualifiée aujourd'hui de **transdisciplinaire**. Mais avant de nous attaquer à *Entre Passé et futur*, une précision. J'utiliserai la traduction du titre original, *Between Past and Future*, pour désigner le livre connu en France sous le titre de *La Crise de la culture* et le distinguer de l'essai du même nom.

Un retour, rapide sur *Condition de l'homme moderne*.



Dans un **premier mouvement**, Arendt formule les conditions humaines de la vie sur terre, en distinguant les modalités de la vie active (travail, œuvre, action), leur inscription dans l'espace (privé, public, social) et leur évolution dans le temps. Elle distingue ainsi les activités répondant aux nécessités de la vie biologique, le travail, et aux besoins de

construction d'un monde, l'œuvre, de l'activité politique par essence et traduisant la liberté et la pluralité humaines, l'action.

Dans le **second mouvement**, entrelacé de façon complexe avec le premier et pleinement développé dans le dernier chapitre, Arendt décrit, depuis son origine au XVII^e siècle, l'éloignement progressif de l'homme par rapport à la terre et au monde. Double aliénation qui culmine dans notre époque avec l'action des hommes sur les processus naturels (nucléaire, espace, génétique...), la transformation de toutes les activités en travail et de tous les biens en biens de consommation.

Arendt suggère une question à la fin de son livre. *Est-il possible que les conditions humaines puissent tellement changer que les modalités de la vie active (travail, œuvre, action) et avec elles le statut et la dignité d'êtres humains puissent être perdues ?* Arendt, comme souvent, n'y répond pas. Au lieu de cela elle conclut son livre en insistant sur l'importance d'une autre activité, la **pensée**.

Entre passé et futur nous fournit, justement, avec sa préface et ses huit essais une suite de tentatives dans l'activité de penser par soi-même.

Entre passé et futur (1961)

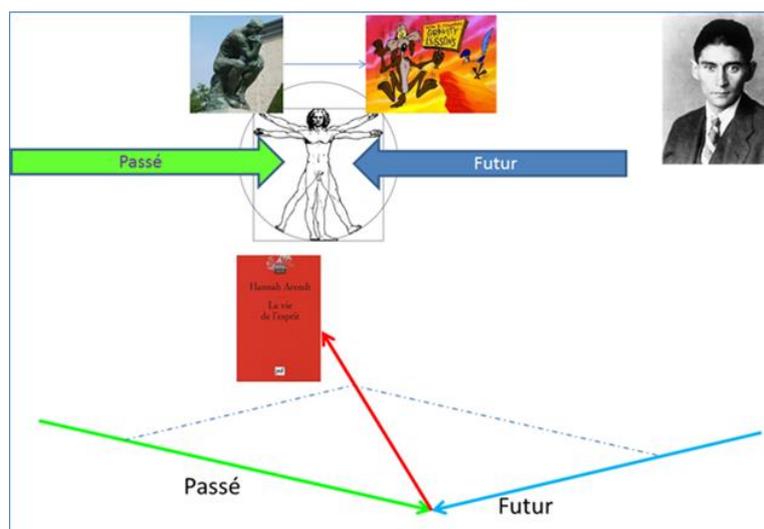
A. La brèche entre le passé et le futur (préface)

Cette préface d'Arendt est précieuse. C'est un des très rares écrits où elle donne un éclairage sur son mode de pensée. Tout en y menant une réflexion profonde sur le lien entre événement, action et pensée et sur l'insertion du penseur dans le temps humain. Préface comportant **trois** mouvements.

Le **premier** est consacré à ce qu'Arendt appelle le **trésor perdu**. Trésor dont elle découvre la description dans l'œuvre de René Char, poète et résistant français et le nom chez les révolutionnaires français et américains : **liberté publique** pour les premiers, **bonheur public** pour les seconds. Trésor constitué de deux parts. La première, individuelle, est de découvrir sa vérité, sa nudité, en se dépouillant des masques que la société fait porter à ses membres ou que l'individu fabrique lui-même. La seconde, collective, est de rencontrer, pour la première fois la liberté, la liberté d'agir ensemble, non pas simplement en combattant la tyrannie mais en créant un **espace public** où la liberté puisse apparaître. Trésor réapparu lors de chaque révolution, mais toujours perdu, oublié, faute, chez les acteurs, les témoins et les historiens d'une pensée restant attachée à l'évènement comme le cercle à son centre. Ce dont témoigne l'aphorisme de René Char mis en exergue de cette préface par Arendt : *Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*. Qui fait écho à celui de Tocqueville après sa visite du Nouveau Monde : *Le passé n'éclairant pas l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres*. Thèmes qui seront développés dans *De la révolution* et dans les récits de *Vies politiques (Men in Dark Times)*.

Pour le deuxième **mouvement** Arendt s'appuie sur une parabole de Kafka pour décrire métaphoriquement l'insertion du penseur dans le temps humain. La scène décrite par Kafka est un champ de bataille où les *forces du passé et du futur s'entrechoquent*, la force du *jamais plus* poussant l'homme en avant et celle du *pas encore* le repoussant en arrière. Le lieu du penseur n'est pas le présent, tel que nous l'entendons, mais plutôt une **brèche** que son combat constant, sa résistance au passé et au futur, fait exister.

Arendt fait un pas de plus que Kafka en ajoutant à sa description d'un évènement de pensée



une dimension spatiale permettant de rompre avec l'image d'un temps rectiligne. L'insertion de l'homme dans le temps fait **dévier**, même légèrement, les deux forces du passé et du futur qui ne se heurtent plus de front mais de biais. *La brèche ou se tient le penseur n'est plus un simple intervalle mais ressemble à ce que les physiciens appellent un parallélogramme de forces*. Les deux forces antagonistes sont illimitées quant à leur origine,

venant d'un passé et d'un futur infinis. La force résultante est limitée quant à son origine mais infinie en ce qui concerne sa fin. Cette force est, pour Arendt, la métaphore parfaite de l'activité de **penser dans le monde** sans céder à la tentation métaphysique traditionnelle de la position de surplomb du philosophe. *La pensée doit et peut rester liée à l'évènement comme le cercle à son centre*.

Ce chemin frayé par la pensée, contrairement au monde et à la culture, ne peut être transmis ou hérité du passé mais seulement indiqué. Chaque génération nouvelle, chaque être humain nouveau en tant qu'il s'insère entre un passé et un futur infinis doit le découvrir et le dessiner laborieusement à nouveau.

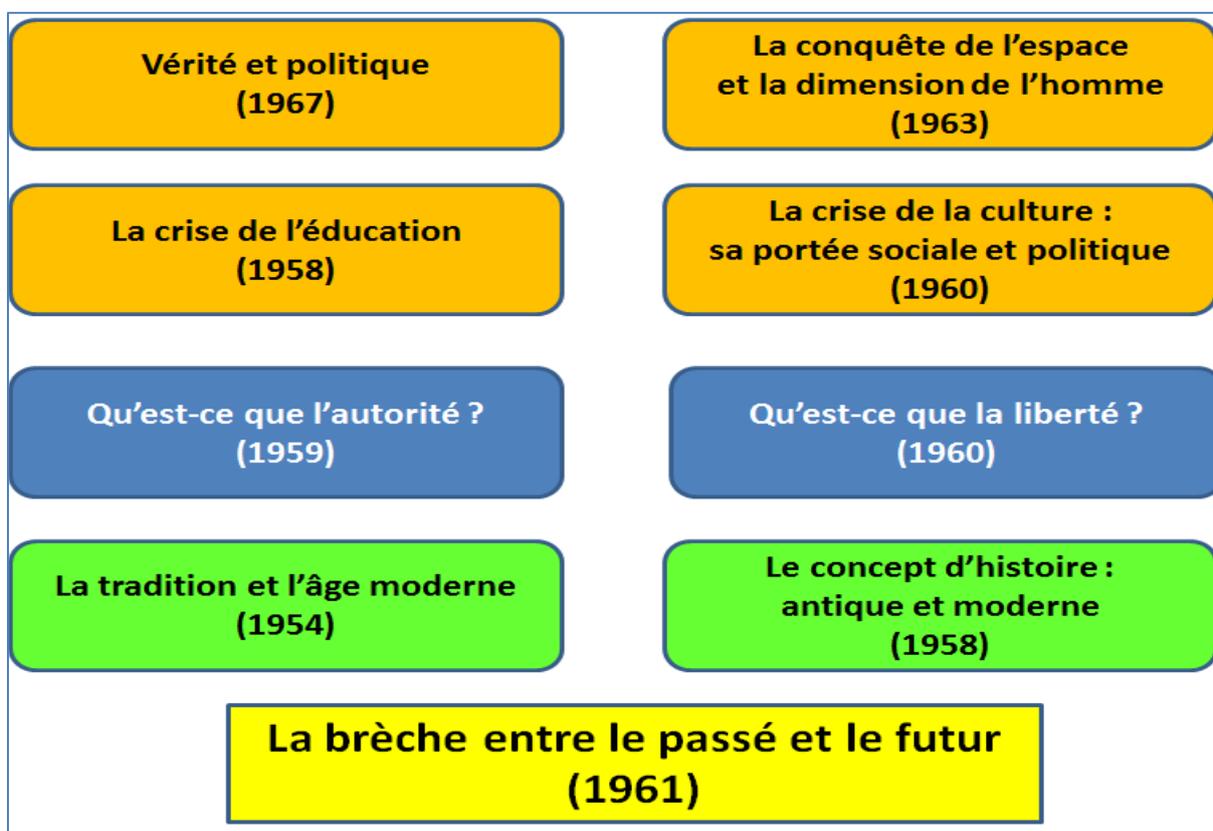
Dans le **troisième** et dernier mouvement Arendt conclut sa préface en formulant l'objectif de ses essais. *Acquérir de l'expérience en comment penser, apprendre à se déplacer dans la brèche entre le passé et le futur tout en restant dans le monde.* Brèche autrefois comblée par ce que depuis les Romains nous avons appelé la tradition. Tradition dont le fil s'est usé avec l'âge moderne pour finalement se rompre avec le totalitarisme. La brèche entre passé et futur, de condition particulière à l'activité de pensée réservée à un petit nombre, est devenue une réalité tangible pour tous donc un fait relevant du **politique**.

Les huit essais de ce livre sont donc des **exercices** menés par Arendt pour acquérir de la pratique dans l'activité de pensée. Ils peuvent aussi constituer pour ses lecteurs un **manuel d'exercices** à l'image de celui d'Ignace de Loyola pour les exercices spirituels.

Les deux premiers essais traitent de la rupture moderne du fil de la tradition et du concept d'histoire par lequel l'âge moderne a espéré remplacer les concepts de la métaphysique traditionnelle.

Les deux essais suivants qui présupposent la lecture des deux premiers, discutent de deux concepts politiques centraux, l'autorité et la liberté pour lesquels des questions se posent si aucune des réponses fournies par la tradition ne sont plus bonnes ni utilisables.

Les quatre derniers essais constituent, selon l'expression même d'Arendt, *de franches tentatives pour appliquer le mode de pensée mis à l'épreuve dans les quatre premiers aux problèmes immédiats auxquels nous sommes confrontés. Non pour trouver des solutions déterminées mais dans l'espoir de clarifier les problèmes et d'acquérir quelque assurance dans la confrontation de questions spécifiques.*



B. La tradition et l'âge moderne

Deux grands philosophes marquent le début et la fin de la tradition de pensée politique occidentale : **Platon et Marx**. Dans sa célèbre **allégorie de la caverne** **Platon** décrit le domaine des affaires humaines, le vivre ensemble des hommes, en termes d'obscurité et de confusion dont doivent se détourner tous ceux qui aspirent à la vérité, pour découvrir le ciel clair des idées éternelles. Marx, à l'opposé, déclare que la vérité ne se trouve pas en dehors des affaires des hommes et de leur monde commun mais **en eux**. Elle ne peut être réalisée que dans le domaine du vivre ensemble qu'il appelle société.

Notre tradition de pensée politique commence ainsi lorsqu'un philosophe, **Platon**, **se détourne de la politique** pour y revenir afin **d'imposer ses normes aux affaires humaines**. Elle prend fin lorsqu'un autre philosophe, **Marx**, **se détourne de la philosophie** afin de la réaliser dans le monde, afin de **transformer le monde**. *De cette expérience subsiste l'opposition de la pensée et de l'action qui, privant la pensée de réalité et l'action de sens les rend toutes les deux insignifiantes.*

En fouillant le passé Arendt découvre que la tradition est un **concept politique inventé par les Romains** à partir de la pensée classique grecque. La tradition devient et demeure après eux **le fil conducteur à travers le passé** en même temps que la chaîne à laquelle chaque nouvelle génération, consciemment ou non, est attachée dans sa compréhension du monde et de sa propre expérience.

Trois grands penseurs tentent au XIX^e siècle, après Hegel, de rompre cette chaîne de la tradition qui a gouverné l'Occident depuis deux mille ans, pour s'attaquer aux **incompatibilités** qu'ils observent entre les catégories traditionnelles et la société moderne.

Kierkegaard (1813-1855) comprend que l'incompatibilité entre la science moderne et les croyances religieuses réside dans l'esprit de doute de l'homme moderne qui ne peut se fier qu'à ce qu'il a lui-même fait et la confiance de la tradition en ce qui a été donné et apparaît dans sa vérité à la raison humaine.

Marx (1818-1883) comprend que l'incompatibilité entre la pensée politique classique et le paysage politique moderne résulte de l'élévation par la Révolution française et la Révolution industrielle du travail, et de sa productivité, au sommet de la hiérarchie des activités humaines.

Nietzsche (1844-1900) s'attaque à l'incompatibilité entre les idées traditionnelles dont la transcendance permet de reconnaître et mesurer les pensées humaines et la société moderne qui dissout toutes les normes de ce type dans les relations entre ses membres et les établit comme des valeurs fonctionnelles d'échange.

Tous les trois sont les premiers à oser *penser sans s'appuyer sur la rampe de la tradition*. Mais utilisant les catégories mêmes de la tradition pour l'attaquer, ils se heurtent à des paradoxes et leur révolte, aussi brillante soit-elle, échoue. Ils ne peuvent être tenus responsables ni de la rupture du fil de la tradition et ni des événements qui la provoqueront.

C'est la cristallisation par le totalitarisme du chaos politique et spirituel des sociétés de masse nées de la Première Guerre Mondiale et de la crise de 1929 qui rompt le fil de la tradition. Les régimes totalitaires créent, par l'idéologie et la terreur, une nouvelle forme de gouvernement et de domination qui ne peut être comprise par les catégories traditionnelles de la pensée politique. Leurs crimes, sans précédent, ne peuvent être jugés avec les critères moraux traditionnels ni punis par dans le cadre légal de notre civilisation. La rupture du fil de la tradition est maintenant un fait établi. Elle ne résulte pas du choix de quelqu'un susceptible d'être changé par une décision à venir.

Après cette « explosion finale » nous restons, dit Arendt, face au silence qui nous répond à chaque fois que nous osons demander, non pas « Contre quoi combattons-nous ? », mais

« *Pour quoi combattons-nous ?* ». *Nous n'empêcherons pas le retour des crimes du totalitarisme si nous ne répondons pas à cette seconde question.*

Notre culture, par la fausse glorification de laquelle les bourgeois essayèrent de pallier la rupture du fil de la tradition, ressemble pour nos contemporains, écrit Arendt, à un champ de ruines. Bien que déplorable, cette situation offre implicitement *la grande chance de pouvoir regarder le passé avec des yeux que ne distrait aucune tradition*, avec une immédiateté qui a disparu de la lecture et de l'écoute occidentales depuis que la civilisation romaine s'est soumise à l'autorité de la pensée grecque.

C. Le concept d'histoire : antique et moderne

1. Premier mouvement : histoire et nature.

Hérodote, père de l'histoire occidentale, explicite dans les *Guerres médiques* la tâche de l'histoire : *sauver les actions humaines de la futilité qui vient de l'oubli*. Une telle conception s'enracine dans le concept grec de la nature. La nature comprend toutes les choses données qui se développent sans l'assistance d'hommes ou de dieux et qui sont, par conséquent **immortelles**. Les hommes sont les **mortels**, les animaux n'existant que comme membres de leur espèce et non comme individus. Les grandes actions des hommes, objets du récit historique, ne sont pas vues comme s'inscrivant dans un processus, mais comme des gestes singuliers interrompant le mouvement circulaire de la vie. La substance de l'histoire est faite de ces interruptions, donc de **l'extraordinaire**.

Depuis le début du XIX^e siècle, le concept de **processus** a émergé comme point de rencontre entre l'histoire et la nature. L'histoire a repris les mots clés de développement et de progrès aux sciences de la nature. Les sciences sociales sont devenues pour l'histoire ce qu'est la technologie pour la physique. Elles ont recours à l'expérience de la même façon que les sciences de la nature. *L'homme est traité comme un être entièrement naturel dont le processus de vie peut être manipulé comme tous les autres processus.*

Depuis, le monde dans lequel nous vivons diffère profondément du monde mécanisé issu de la révolution industrielle. Cette différence est celle existant entre la fabrication et l'action. J'y reviendrai avec le dernier essai du livre : la conquête de l'espace et la dimension de l'homme.

2. Deuxième mouvement : histoire et immortalité terrestre.

Le concept d'un **processus** pénétrant l'histoire comme la nature *sépare l'âge moderne du passé plus profondément qu'aucune autre idée*. Pour les historiens grecs et romains la leçon de chaque événement est révélée en et par lui-même. Causalité et contexte ne sont pas exclus mais vus dans une lumière fournie par l'événement lui-même. Nulle référence à un processus évolutif l'englobant.

Notre notion de processus historique confère à la simple **succession temporelle** une importance et une dignité sans précédent. Pour la première fois, l'histoire de l'humanité s'étend en arrière jusqu'à un passé infini, que nous pouvons reculer à volonté en y poursuivant plus loin la recherche, et en avant jusqu'à un futur infini. Cette **double infinité** élimine toute notion de commencement et de fin. Elle garantit **l'immortalité** sur terre. Comme la cité grecque ou la république romaine garantissaient aux actions et vies humaines, quand elles révélaient quelque chose d'essentiel et de grand, une **permanence** strictement humaine et terrestre dans ce monde. Mais cette permanence est aujourd'hui confiée à un processus en devenir, différent d'une structure stable. Ce **processus immortalisant** est indépendant des cités, des États et des nations. Il enveloppe toute l'humanité dont l'histoire fut, en conséquence, vue par Hegel comme un **développement ininterrompu de l'esprit**. Ce

qui distingue l'homme de l'animal n'est plus simplement qu'il a la parole ou qu'il a la raison. Sa vie même le distingue. *Ce qu'est l'espèce pour les animaux et les plantes, l'histoire l'est pour les êtres humains.*

3. Troisième mouvement : histoire et politique.

Pour **Hegel** (1770-1831), comme avant pour **Vico** (1668-1744), l'importance du concept d'histoire est essentiellement **théorique**. Selon eux, la vérité se révèle au regard contemplatif et rétrospectif de l'historien. Celui-ci étant capable de voir le processus comme un tout, est bien placé pour voir de haut les buts étroits des hommes en leurs actions et se concentrer plutôt sur les buts plus élevés qui se réalisent derrière leur dos.

À l'opposé, chez **Marx** (1818-1883), premier philosophe soucieux de transformer le monde, les inconnaissables buts plus élevés de l'histoire sont transformés en **projets à réaliser**. Sa philosophie politique n'analysant pas l'action et les hommes agissants, reprend la très vieille **identification de l'action avec la fabrication** (l'œuvre). En y ajoutant, point essentiel, **l'identification du regard contemplatif de l'historien avec celui de l'artisan** contemplant son modèle. Le sens hégélien de l'histoire – le développement et l'actualisation progressive de l'idée de **Liberté** – devient l'objet à réaliser par l'action humaine comme l'objet issu d'un processus de fabrication. Mais, pour Arendt, *ni la liberté ni aucun autre sens ne peuvent jamais être le produit d'une activité humaine au sens où la table est clairement le produit final de l'activité du menuisier.*

Les hommes, depuis, sont frappés d'aveuglement à l'égard de distinctions fondamentales telles que celle entre la signification et la fin, entre le général et le particulier, entre le « en considération de » et le « afin que ». Comme si le menuisier oubliait que seuls ses actes particuliers sont accomplis dans le mode du « afin que », mais que toute sa vie de menuisier est régie par quelque chose de tout à fait différent, à savoir une idée plus vaste « en considération de » laquelle, principalement, il est devenu menuisier.

4. Final en forme d'épilogue.

*L'époque moderne a conduit à une situation où l'homme, où qu'il aille ne rencontre que lui-même. Tous les processus de la terre et de l'univers se révèlent faits par l'homme, réellement ou potentiellement. L'objectivité solide du donné a été dévorée. Le sens du processus unique total, conçu à l'origine, pour donner sens à tous les autres processus et pour agir comme l'espace-temps éternel dans lequel ils peuvent s'écouler s'est évanoui. Ce qui s'est produit aussi pour notre concept d'histoire comme notre concept de nature. **Cette double disparition**, de la nature et de l'artifice humain incluant l'histoire, a laissé derrière elle une société d'hommes qui, privés d'un monde commun, vivent dans un isolement sans espoir ou bien sont pressés ensemble en une masse.*

Une société de masse n'est rien de plus que cette espèce de vie organisée qui s'établit automatiquement entre les êtres humains quand ils conservent des rapports entre eux mais ont perdu le monde autrefois commun à tous.

D. Qu'est-ce que l'autorité ?

La thèse que soutient Arendt est que la réponse à sa question ne peut aucunement être trouvée dans une définition de la nature ou de l'essence de l'autorité en général. Ce que nous avons perdu dans le monde moderne est **une forme bien spécifique d'autorité**, qui a eu cours à travers tout le monde occidental pendant une longue période. Aussi analyse-t-elle ce que l'autorité a été historiquement et les sources de sa force et de sa signification. Non sans apporter quelques précisions au préalable.

Puisque l'autorité requiert toujours **l'obéissance**, on la prend souvent pour une forme de pouvoir ou de violence. Pourtant l'autorité exclut l'usage de la coercition et là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué. L'autorité, d'autre part, est incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation. **La relation autoritaire** entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune ni sur le pouvoir de celui qui commande : *ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité et où tous deux ont d'avance leur place fixée.*

Arendt **conteste** ainsi **l'identification fonctionnelle** trouvée aussi bien chez les libéraux que les conservateurs : l'autorité c'est tout ce qui fait obéir les gens. Elle propose donc de traiter la question suivante. *Quelle espèce de monde s'est achevée avec la remise en cause totale de tout concept d'autorité par l'époque moderne ?*

Si le concept et le mot d'autorité sont d'origine romaine, **deux philosophes grecs** ont eu une influence décisive sur sa formation. **Platon** cherche, après la mort de **Socrate**, un principe légitime de contrainte plus efficace que la persuasion mais sans violence. Il trouve dans le ciel lumineux des idées les normes inébranlables et absolues du comportement et du jugement politiques équivalentes aux formes du modèle reproduit par l'artisan. Mais s'inspirant donc de la fabrication, il en introduit l'élément de **violence**, échouant donc dans sa tentative. Cependant, son **applicabilité des idées** de la philosophie à la politique aura une très grande influence dans la tradition de pensée politique occidentale (philosophie politique). **Aristote**, trop conscient de la différence entre action et fabrication, n'emprunte pas ses exemples à cette sphère. Il fait appel à la nature, qui a institué la différence entre les **jeunes** et les **vieux**, destinés les uns à être commandés et les autres à commander. Échec aussi puisque dans le domaine politique on a toujours affaire à des adultes qui ont passé l'âge de l'éducation et ont le droit de participer au maniement des affaires publiques. Il manqua à ces efforts de la philosophie grecque pour trouver un concept qui empêcherait la détérioration de la cité et sauvegarderait la vie du philosophe **une connaissance de l'autorité basée sur une expérience politique immédiate.**

C'est une telle expérience qui permettra aux **Romains** d'intégrer la philosophie grecque dans leur tradition et d'en faire leur plus haute autorité dans les domaines de la théorie et de la pensée, en oubliant le conflit platonicien originel entre citoyen et philosophe. Au cœur de la politique romaine se tient la conviction du **caractère sacré de la fondation de Rome** (753 av. J.C.) comme obligation pour les générations futures. Le mot *auctoritas*, *autorité*, dérive du verbe *augere*, *augmenter*. Ce que l'autorité augmente constamment, c'est cette fondation. Les hommes dotés d'autorité sont les anciens, le Sénat, qui l'ont obtenue par transmission de ceux qui ont posé les fondations, les ancêtres. L'autorité, au contraire du pouvoir, a ses racines dans un passé aussi présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir des vivants. Tandis que le pouvoir réside dans le peuple, l'autorité appartient au Sénat (*Senatus Populusque Romanus*). Pour les Romains la pyramide représentant l'ordre hiérarchique n'a pas son sommet dans la hauteur d'un ciel situé au-dessus (Platon) ou au-delà de la terre (christianisme), mais dans la **profondeur d'un passé terrestre.**

La trinité romaine, de la religion, de l'autorité, et de la tradition resta le trait dominant de la pensée philosophique occidentale pendant la plus grande partie de notre histoire. Mais la source où elle avait puisé sa légitimité, la fondation de Rome, fut, elle, oubliée. La trinité romaine non seulement survécut à la transformation de de la République en l'Empire, mais pénétra partout où la *pax romana* créa la civilisation occidentale. Les chrétiens (**Saint Augustin**) découvrirent dans la **fondation de l'Église catholique** un nouveau commencement terrestre auquel le monde était relié (*religare*). La trinité romaine (religion, autorité, tradition) put être reprise par l'ère chrétienne. L'Église adopta la distinction romaine

entre l'autorité et le pouvoir, revendiquant la vieille autorité du Sénat et abandonnant le pouvoir aux princes du monde. Le miracle de la permanence se répéta. *La longévité de l'Église comme institution publique ne peut être comparée, dans le cadre de notre histoire, qu'avec les mille ans de l'histoire romaine.*

L'expérience romaine de la fondation semble avoir été entièrement perdue et oubliée. À l'exception d'un type d'évènement pour lequel la notion de fondation est décisive, et d'un penseur politique dans l'œuvre duquel ce concept est central : **les révolutions de l'époque moderne et Machiavel**. **Machiavel** (1469-1527) redécouvrit que l'ensemble de l'histoire et de la mentalité romaines reposait sur l'expérience de la fondation. Mais là où les Romains voyaient un évènement du passé, il comprit, et **Robespierre** (1758-1794) après lui, la fondation entièrement à l'image de la **fabrication**. Comme une œuvre comportant une fin pour laquelle tous les moyens, et principalement la violence, sont justifiés. Pas de table sans couper des arbres, d'omelette sans casser des œufs, d'Italie unifiée ou de République française sans tuer des gens. **Machiavel** peut être considéré comme l'ancêtre des révolutions modernes, tentatives gigantesques pour réparer les fondations du domaine politique mises à mal par le déclin de la trinité romaine. Seule, la Révolution américaine a été un succès : les pères fondateurs ont fondé sans violence et à l'aide d'une constitution un corps politique complètement nouveau et durable. *Mais l'autorité qui naquit de l'expérience romaine de la fondation n'a nulle part été rétablie, ni par les révolutions, ni par les restaurations, ni par les courants conservateurs traversant régulièrement l'opinion publique.*

Vivre dans un domaine politique sans l'autorité, ni le savoir que la source de l'autorité transcende le pouvoir et ceux qui sont au pouvoir, c'est se trouver à nouveau confronté, sans la confiance religieuse en un début sacré, ni la protection des normes de conduite traditionnelles, aux problèmes élémentaires du vivre-ensemble des hommes.

E. Qu'est-ce que la liberté ?

Pour Arendt, la tradition philosophique, depuis Saint Augustin, a faussé l'idée même de la liberté en la transposant de son champ originel, le domaine de la politique et des affaires humaines, à un domaine intérieur, la volonté, où elle serait ouverte à l'introspection. **Le champ où la liberté a toujours été connue comme un fait de la vie quotidienne est en effet le domaine politique.** La liberté n'en est pas seulement l'un des nombreux problèmes et phénomènes, comme la justice, le pouvoir ou l'égalité. La liberté est la condition qui fait que des hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique serait dépourvue de sens. *La raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action.*

Cette coïncidence de la politique et de la liberté ne va plus de soi **après l'expérience totalitaire** subordonnant toutes les sphères de la vie aux exigences de la politique. En témoigne l'écho croissant rencontré par le crédo libéral : moins il y a de politique, plus il y a de liberté. Mais cette vision de la liberté comme **libération de la politique** a toujours joué un grand rôle dans l'histoire de la théorie politique avec l'identification par les penseurs du XVII^e et du XVIII^e siècle de la liberté politique avec la **sécurité**. Fossé entre la liberté et la politique élargi par l'essor des sciences politiques et sociales aux XIX^e et XX^e siècles. Le gouvernement est maintenant considéré comme le **protecteur** des intérêts de la société et de ses individus et la liberté comme la **simple limite** qu'il ne doit pas franchir à moins que ne soit en jeu la **sécurité** du développement ininterrompu du processus vital de la société. C'est, cependant sur la vieille banalité que *la raison d'être de la politique est la liberté et que cette liberté est expérimentée dans l'action* qu'Arendt se propose de réfléchir.

L'action, pour être libre, doit être **libre de motif** et de **but visé** comme effet prévisible. Elle n'est pas plus sous la direction de la pensée qu'elle n'est sous l'empire de la volonté bien

qu'elle ait besoin des deux pour l'exécution de tout but particulier. Elle a sa source dans ce qu'Arendt, s'inspirant de l'analyse par Montesquieu des formes de gouvernement, appelle un **principe**. Principe qui n'agit pas de l'intérieur, comme les motifs, et qui est trop général pour prescrire des buts particuliers. C'est dans le concept machiavélien de *virtù, l'excellence avec lequel l'homme répond aux occasions que le monde lui propose, fortuna*, qu'Arendt trouve la meilleure illustration de la liberté inhérente à l'action. Son sens est le mieux rendu par le terme de **virtuosité** que nous utilisons pour les arts d'exécution, où l'accomplissement consiste dans l'exécution même et non dans un produit fini qui survit à l'activité. Les Grecs utilisaient toujours des métaphores telles que le jeu de flute, la danse, la guérison et le voyage en mer pour distinguer la politique des autres activités. La cité grecque procurait aux citoyens une scène où ils pouvaient jouer ainsi une sorte de théâtre où **la liberté sous forme de virtuosité pouvait apparaître**. Toutes nos théories, dont le libéralisme même, sont dominées par l'idée que la liberté est un attribut de la volonté et de la pensée plutôt que de l'action. Arendt y voit le souci de limiter le risque inhérent à l'action considérée comme plus dangereuse que la pensée. Le **courage**, pour Arendt, libère les hommes de leur souci concernant la vie, au bénéfice de la liberté politique. Il est indispensable en politique, parce que ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu.

La liberté, **centre même de la politique pour les Grecs**, n'entra dans l'histoire de la philosophie que lorsque les premiers chrétiens, et spécialement saint Paul, découvrirent un concept de liberté sans rapport avec la politique, expérimenté non dans le fait d'agir et de s'associer avec d'autres, mais dans le vouloir et le commerce avec soi-même. La liberté devint le **libre arbitre**, un problème philosophique de premier ordre et aussi un problème politique. L'idéal de la liberté cessa d'être la virtuosité et devint la **souveraineté**, idéal d'un libre arbitre indépendant des autres et en fin de compte prévalant contre eux. Idéal manifeste chez Thomas Paine lorsqu'il affirme *que pour être libre il suffit à l'homme qu'il le veuille* ou chez Lafayette, quand il dit *que pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'être*. **Jean-Jacques Rousseau** est resté le représentant le plus cohérent de la théorie de la souveraineté, qu'il fit dériver directement de la volonté, concevant le pouvoir politique à l'image exacte de de la volonté-pouvoir individuelle.

Mais, pour Arendt, dans les conditions humaines qui sont déterminées par le fait que des hommes, et non l'homme, vivent sur la terre, *la liberté et la souveraineté sont si peu identiques qu'elles ne peuvent même pas exister simultanément*. Là où des hommes veulent être souverains, en tant qu'individus, groupes ou corps politique, ils doivent se plier à l'oppression de la volonté individuelle par laquelle je me contrais moi-même, ou de la volonté générale d'un groupe organisé. Si les hommes veulent être libres c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer.

Arendt se tourne vers l'Antiquité pour retrouver **l'expression la plus claire d'une liberté expérimentée dans le cours de l'action**. Et c'est dans les langues grecque et latine qu'elle en retrouve la trace originelle. L'action y apparaît à deux niveaux différents dont le premier est un commencement par lequel quelque chose de nouveau entre dans le monde. La vie humaine sur terre est entourée de **processus automatiques**, naturels mais aussi historiques. Ce qui, pour Arendt, demeure intact dans les époques de pétrification et de fatale prédestination est la faculté de **liberté**, la capacité de **commencer** qui anime et inspire toutes les activités humaines. Tout acte, envisagé du point de vue du processus dans le cadre duquel il se produit et dont il interrompt l'automatisme, est un **miracle**, quelque chose d'imprévisible. *Et si action et commencement sont essentiellement la même chose, il faut en conclure qu'une capacité d'accomplir des miracles compte au nombre des facultés humaines*. Tout nouveau commencement fait irruption dans le monde comme une improbabilité infinie. C'est précisément cet infiniment improbable qui constitue la texture de tout ce que nous disons réel. Toute notre existence repose sur une chaîne de miracles, la naissance de la terre,

le développement de la vie organique à sa surface, l'évolution du genre humain à partir des espèces animales.

*La différence décisive entre les improbabilités infinies sur lesquelles repose la réalité de notre vie terrestre, et le caractère miraculeux inhérent aux événements qui établissent la réalité historique, c'est que dans le domaine des affaires humaines nous connaissons **l'auteur** des miracles. Ce sont les **hommes** qui les accomplissent, les hommes qui, parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action, **peuvent établir une réalité bien à eux.***

F. La crise de l'éducation

Quand Arendt publie cet essai dans *Partisan Review* en 1958, la crise périodique de l'éducation aux États-Unis est devenue un **problème politique** de première grandeur dont les journaux parlent tous les jours. C'est que l'éducation y joue un rôle politique **incomparablement plus grand** qu'ailleurs, pour **deux raisons**. La première, l'immigration incessante et la gageure de fondre des groupes ethniques aussi divers en un seul peuple par l'éducation, la scolarisation et l'américanisation. La seconde plus décisive, le but de créer un **nouvel ordre du monde**, création symbolisée par la devise inscrite sur chaque dollar, création garantie par l'arrivée de nouveaux immigrants, de nouveaux venus, création saluée par John Adams dès 1765 : *Je considère toujours l'établissement de l'Amérique comme le début d'un grand dessein de la Providence en vue de l'illumination et de l'émancipation de tous les opprimés de la terre.*

L'extraordinaire enthousiasme pour tout ce qui est **nouveau**, se révélant dans tous les aspects de la vie quotidienne en Amérique, a conduit à appliquer de **façon généralisée** l'assemblage de théories modernes de l'éducation, venues d'Europe où elles étaient restées au stade d'expérimentation. Étonnant salmigondis de choses sensés et d'absurdités supposées révolutionner l'éducation sous la bannière du progrès. Faillite du **sens commun** qui nous permet, avec nos cinq sens individuels, de vivre dans un monde unique commun à tous.

Trois idées de bases permettent d'expliquer schématiquement l'application de mesures aussi catastrophiques.

La **première**, l'idée qu'il existe un monde des enfants, autonome de celui des adultes. C'est le groupe des enfants qui détient l'autorité et qui dit à chacun des enfants ce qu'il doit faire et ne pas faire. Affranchi de l'autorité des adultes, l'enfant n'a donc pas été libéré, mais soumis à une autorité vraiment tyrannique : la tyrannie de la majorité. Avec comme réaction le conformisme, la délinquance juvénile, et souvent un mélange des deux.

La **deuxième**, la pédagogie devenue une science de l'enseignement en général au point de s'affranchir de la matière à enseigner. Est professeur, pensait-on, celui qui est capable d'enseigner n'importe quoi. Sa formation lui a appris à enseigner et non à maîtriser un sujet particulier. *Le professeur non autoritaire qui, comptant sur l'autorité que lui confère sa compétence, voudrait s'abstenir de toute méthode de coercition, ne peut plus exister.*

La **troisième**, le pragmatisme, enfin, cette idée de base dans notre monde moderne que l'on ne peut savoir que ce que l'on a fait soi-même. Sa mise en pratique dans l'éducation est aussi élémentaire qu'évidente, substituer le faire à l'apprendre, le jeu au travail. L'enfant doit, par exemple, apprendre une langue étrangère comme il a appris sa langue maternelle : en jouant et sans rompre la continuité de son existence habituelle.

Au moment où Arendt écrit, la crise de l'éducation en Amérique résulte de la prise de conscience de l'aspect destructeur de ces idées et de la tentative de restaurer l'autorité dans l'enseignement. Ce qui conduit Arendt à explorer deux questions.

La **première**. *Quelle leçon tirer de cette crise quant à l'obligation que l'existence des enfants entraîne pour toute société humaine ?* Comme toute crise, elle fait tomber les masques, efface

les préjugés et dévoile l'essence d'une question. Et l'essence de l'éducation est la **natalité**, le fait que des humains naissent dans le monde. Les parents, tout en donnant la vie à leurs enfants, les introduisent dans le monde. En les éduquant ils assument la **responsabilité de leur développement mais aussi de la continuité du monde**. L'enfant a besoin d'être protégé du monde et le monde protégé des nouveaux venus qui déferlent avec chaque génération. C'est à cette protection de l'enfant par rapport au monde que les éducateurs se sont attaqués, sans le savoir ni le vouloir, quand, voulant moderniser l'éducation, ils ont repris les **préjugés modernes** sur la vie privée et le monde public. Là où l'accès à l'espace public des adultes que sont les femmes et les travailleurs fut une véritable libération, celui des enfants fut un **abandon, les privant de l'abri sûr dont ils ont besoin pour grandir**. Les éducateurs sont les **représentants de ce monde**. Et cette responsabilité prend la forme de **l'autorité**. Mais l'autorité ne joue plus aucun rôle dans la vie politique et publique. Sa disparition se manifeste de façon plus radicale quand elle touche la sphère prépolitique et l'éducation en particulier. L'homme moderne ne peut guère exprimer plus clairement son mécontentement envers le monde qu'en **refusant d'en assumer la responsabilité devant ses enfants**.

Comme s'il leur disait : En ce monde, même nous nous ne sommes pas en sécurité. Faites de votre mieux pour vous en tirer. Ne nous demandez pas de comptes. Nous nous en lavons les mains.

La **seconde**. *Quelles leçons pouvons-nous tirer de cette crise quant à l'essence de l'éducation, en réfléchissant au rôle que l'éducation joue dans toute civilisation, c'est-à-dire à l'obligation que l'existence des enfants entraîne pour toute société humaine ?* Pour Arendt, le **conservatisme** est l'essence même de l'éducation qui a toujours pour tâche de **protéger**, l'enfant contre le monde, le monde contre l'enfant. Mais ce conservatisme ne vaut **que dans les relations entre enfant et adulte**, et non dans celui de la politique où tout se passe entre adultes égaux. En politique, cette attitude ne peut mener qu'à la destruction. Sans l'action d'êtres humains décidés à modifier le cours des choses et à créer du neuf, le monde serait livré à l'action destructrice du temps. Pour préserver le monde de la mortalité, il faut constamment le remettre en place. Notre espoir réside dans l'élément de **nouveauté** apporté par chaque nouvelle génération. Nous détruisons tout si nous essayons de canaliser cet élément pour que nous, les anciens nous puissions décider de ce qu'il sera. L'éducation doit être **conservatrice** pour protéger cette nouveauté et l'introduire comme un ferment nouveau dans un monde qui est toujours, du point de vue de la génération suivante, dépassé et proche de la ruine. *Le problème est donc, tout simplement, d'éduquer de façon à conserver chez les nouveaux venus la capacité à innover et à remettre le monde en place.*

Dans le monde moderne le problème de l'éducation tient au fait qu'elle ne peut faire fi de l'autorité et la tradition alors qu'elle doit s'exercer dans un monde qui n'est plus structuré par l'une ni retenu par l'autre. Chacun de nous, au-delà des professeurs et éducateurs, doit adopter envers les enfants et les jeunes une attitude radicalement différente de celle que nous avons entre nous. Nous devons fermement séparer le domaine de l'éducation des autres domaines et surtout de la vie politique et publique, pour y appliquer une notion d'autorité et une attitude envers le passé qui lui conviennent, mais qui n'ont pas et ne doivent pas avoir de valeur générale dans le monde des adultes.

En pratique il résulte, *premièrement, que le rôle de l'école est d'apprendre aux enfants ce qu'est le monde* et non de leur inculquer un art de vivre. Le monde étant plus vieux, le fait d'apprendre est inévitablement tourné vers le passé. *Deuxièmement, la ligne qui sépare les enfants des adultes signifie qu'on ne peut ni éduquer les adultes ni traiter les enfants comme des grandes personnes*. Mais cette ligne ne doit jamais devenir un **mur** qui isole les enfants des adultes comme s'ils ne vivaient pas dans le même monde et, comme si l'enfance était une phase autonome dans la vie d'un être humain.

Avec l'éducation nous décidons si nous aimons assez le monde pour en assumer la responsabilité et le sauver de la ruine inévitable sans l'arrivée des nouveaux venus, sans le fait de la natalité. Nous décidons, aussi, si nous aimons assez nos enfants pour ne pas les rejeter de notre monde, ni les abandonner à eux-mêmes, ni leur enlever leur chance d'entreprendre quelque chose de neuf mais les préparer d'avance à la tâche de renouveler un monde commun.

G. La crise de la culture

Cet essai est publié, en 1960, dans un contexte d'inquiétude croissante des intellectuels confrontés au phénomène relativement nouveau de la **culture de masse**. Mais, pour Arendt, le problème, plus fondamental, est celui du **rapport hautement problématique de la société et de la culture**. Tout le mouvement de **l'art moderne**, rappelle-t-elle, commença par une rébellion véhémente contre la société en tant que telle et non contre une société de masse encore inconnue. La question est donc celle de la **culture** et de ce qu'elle devient quand elle est soumise aux **conditions différentes** de la société et de la société de masse.

L'accusation que l'artiste porte contre la société s'est résumée très tôt, au tournant du XVIII^e siècle, en un seul mot : **philistinisme**. Il désigne un état d'esprit qui juge de tout en termes d'utilité immédiate et de valeurs matérielles et n'a pas d'yeux pour des objets et des occupations aussi inutiles que ceux relevant de la nature et de l'art. Ce *philistinisme inculte*, ordinaire, fut très rapidement suivi d'une évolution différente lorsque la société se mit à monopoliser la culture pour ses fins propres. La culture devint l'arme la plus adoptée pour parvenir socialement et s'éduquer et le *philistin devint cultivé*. Fuyant la réalité, par les moyens de l'art et de la culture, pour les régions plus élevées de l'irréel, où la beauté et l'esprit sont supposés chez eux. Les **artistes** flairèrent le danger d'être expulsés dans une sphère de conversation raffinée où ce qu'ils faisaient perdaient toute signification. Ce fut probablement le facteur décisif dans leur **révolte** contre leurs nouveaux patrons.

Ce qui est en jeu est le **statut objectif du monde culturel** (livres, tableaux, statues, constructions, musique) qui englobe, pour en rendre témoignage, le passé des pays, des nations et finalement du genre humain. *Le seul critère authentique de jugement en est la permanence et même l'éventuelle immortalité. Seul ce qui dure à travers les siècles peut revendiquer d'être un objet culturel.* Dès que les ouvrages immortels du passé devinrent l'objet du raffinement social et individuel ils perdirent leur plus fondamentale qualité : **ravir et émouvoir** le lecteur ou le spectateur par-delà les siècles. Se servir des grandes œuvres d'art à des fins d'éducation ou de perfection personnelles est aussi déplacé que n'importe quel autre usage. Boucher un trou avec un tableau n'est pas moins légitime que de le regarder en vue de parfaire sa connaissance d'une période donnée. Tout va bien tant qu'on a conscience, contrairement au philistin cultivé, que ces utilisations ne constituent pas **la relation appropriée avec l'art**. Quand le philistin cultivé se saisit des objets culturels comme d'une monnaie pour acheter une position sociale, ceux-ci devenus valeurs culturelles subirent le traitement de toutes les valeurs d'échange. Passant de main en main, ils **s'usèrent** et perdirent leur pouvoir originel d'arrêter notre attention et de nous émouvoir. Les valeurs culturelles et morales furent liquidées ensemble dans les années vingt et trente en Allemagne, quarante et cinquante en France. Dès lors le philistinisme culturel appartient au passé. Intellectuellement, l'Amérique et l'Europe sont dans la même situation. Le fil de la tradition est rompu et nous devons découvrir les auteurs du passé comme si personne ne les avaient lus avant nous. *Dans cette tâche la société de masse nous entrave bien moins que la bonne société cultivée.*

La société de masse ne veut pas la culture mais les **loisirs** (*entertainment*) et les articles consommés par l'industrie des loisirs sont des **biens de consommation**. Ils servent à **passer**

le temps. Temps qui n'est pas le temps libre de tout souci et activités nécessités par le travail et, par-là, libre pour le monde et sa culture, mais le temps qui reste, biologique par nature, une fois que le sommeil et le travail ont reçu leur dû. Ne voulant pas la culture, la société de masse constitue, initialement, une moindre menace contre elle que le philistinisme de la bonne société. Mais c'est autre chose quand l'industrie des loisirs, confrontée à des appétits gargantuesques de nouveaux articles disparaissant dans la consommation, se met à piller le domaine entier de la culture passée et présente. *Le problème n'est pas la diffusion de masse qui, en soi, n'atteint pas la nature des objets. Mais leur transformation en un matériau de pacotille facile à consommer.* La culture concerne les objets et est un phénomène du monde. Les loisirs concernent les gens et sont un phénomène de la vie. Une **société de consommateurs** est **incapable** de savoir prendre soin d'un monde et de choses qui appartiennent exclusivement à l'espace des apparences internes du monde. Son attitude centrale par rapport à tout objet, l'attitude de consommation, implique la **ruine** de tout ce qu'elle touche.

La **distinction** entre la **culture** et l'**art** importe peu pour traiter de ce qu'il advient de la culture dans les conditions de la société et de la société de masse. Elle entre en jeu dès qu'on s'interroge sur **l'essence de la culture et son rapport au domaine politique**. La **culture**, mot et concept, est **d'origine romaine**. Le mot dérive de *colere* (cultiver, demeurer, prendre soin, entretenir, préserver) et renvoie primitivement à l'entretien de la nature en vue de la rendre propre à l'habitation humaine. Il indique une attitude de **tendre souci** en contraste marqué avec tous les efforts pour soumettre la nature à la domination de l'homme. Selon les Romains l'art devait naître aussi naturellement que la campagne. Il devait être de la nature cultivée. Et la source de toute poésie était vue dans « le chant que les feuilles se chantent à elles-mêmes dans la vaste solitude des bois ». Mais ce n'est pas de cette « mentalité de jardinier », mais de **l'héritage grec** que la grande poésie et l'art romains sont nés. Héritage que les Romains, et non les Grecs, surent soigner et préserver. Les Grecs ne savaient pas ce qu'étaient la culture parce qu'ils ne cultivaient pas la nature mais plutôt arrachaient à ses entrailles les fruits abandonnés par les dieux. *Tandis que les Romains considéraient l'art comme une espèce d'agriculture, de culture de la nature, les Grecs considéraient l'agriculture comme un élément de la fabrication.*

Au grand respect romain pour le témoignage du passé nous devons la conservation de l'héritage grec. Mais aussi **le double sens de ce que nous appelons culture** : aménagement de la nature en un lieu habitable pour un peuple et soin apporté aux monuments du passé. Double sens auquel Arendt **ajoute**, s'inspirant de ce que Cicéron suggère avec la culture de l'âme, c'est-à-dire **la sensibilité à la beauté** que les Grecs possédaient à un niveau extraordinaire, un troisième. **Le mode de relation** qui est requis pour aborder les civilisations à partir des choses les moins utiles et les plus liées à ce monde : les œuvres des artistes, poètes, musiciens, philosophes, etc. **L'élément commun à l'art et à la politique** est que tous les deux sont des phénomènes du monde **public**. Les produits de l'art partagent, en effet, avec les « produits » politiques, paroles et actes, la nécessité d'un espace public où **apparaître, être vus**. La culture indique que le domaine public, rendu politiquement sûr par les hommes d'action, offre son espace de déploiement à des choses dont l'essence est d'apparaître belles. La culture révèle que l'art et la politique, malgré leurs conflits, sont liés et même **interdépendants**. Sans la **beauté**, c'est-à-dire sans la gloire radieuse par laquelle une immortalité potentielle est rendue manifeste dans le monde humain, toute vie d'homme serait futile, et nulle grandeur durable. Arendt utilise le mot **goût** pour désigner l'amour **actif** de la beauté qui permet de discriminer, distinguer et juger. Elle s'appuie l'analyse du beau par Kant, dans la *Critique du jugement*, du point de vue du spectateur qui juge et prend pour point de départ le phénomène du goût compris comme une relation au beau. Le principe de législation, tel qu'établi dans **l'impératif catégorique** – agis toujours de telle sorte que le

principe de ton action puisse être érigé en loi générale – se fonde sur la nécessité pour la pensée rationnelle de s'accorder avec elle-même. Mais Kant a aussi insisté sur une autre façon de penser selon laquelle être en accord avec soi-même serait insuffisant : il s'y agit d'être capable de penser à la place de quelqu'un d'autre. Kant l'appela la **mentalité élargie**. Il affirma que le goût peut être sujet à débat puisqu'il appelle l'accord de chacun. Il partage avec les opinions politiques leur caractère de persuasion qui réglait le rapport des citoyens de la cité, **excluant** à la fois la violence physique et la coercition par la vérité. L'activité du goût décide comment voir et entendre le monde de façon totalement désintéressée. **C'est le monde qui est premier et non l'homme**. Le goût, en tant qu'activité d'un esprit vraiment cultivé, fixe les limites à un amour sans discrimination pour le purement beau. Dans le domaine de la fabrication et de la qualité, celui où l'artiste et le fabricant vivent et travaillent, il introduit le facteur personnel, c'est-à-dire lui donne un **sens humaniste**. *Le goût prend soin du beau à sa propre et personnelle façon et produit ainsi une culture.*

Cet **humanisme** est le résultat de la **culture de l'âme**, d'une attitude qui sait prendre soin, préserver et admirer les choses du monde. En tant que tel il a pour tâche d'être l'arbitre et le médiateur entre les activités purement politiques et celles purement fabricatrices, opposées sur bien des plans. En tant qu'humanistes, nous pouvons nous élever au-dessus de ces conflits entre l'homme d'État et l'artiste, comme nous pouvons nous élever jusqu'à la liberté, par-delà les spécialités que nous devons tous apprendre et pratiquer. Nous pouvons nous élever au-dessus de la spécialisation et du philistinisme **dans la mesure où nous apprenons à exercer notre goût librement**. *Alors nous saurons répondre à ceux qui nous disent souvent que Platon ou quelque autre grand écrivain du passé est dépassé ; nous pourrions répondre que même si la critique de Platon est justifiée, Platon peut pourtant être de meilleure compagnie que ses critiques.*

En toute occasion, nous devons nous souvenir de ce que pour les Romains – le premier peuple à prendre la culture au sérieux comme nous – une personne cultivée devait être : quelqu'un qui sait choisir ses compagnons parmi les hommes, les choses, les pensées, dans le présent comme dans le passé.

H. Vérité et politique

Cet essai est publié en 1967 à la suite de la polémique générée par **Eichmann à Jérusalem**. Alors directement confrontée à la question de savoir s'il est toujours légitime de dire la vérité et à l'étonnante quantité de mensonges utilisée à l'encontre de son livre et des faits qu'elle y rapporte, Arendt s'attaque au rapport entre vérité et politique.

Est-il de l'essence même de la vérité d'être impuissante et du pouvoir d'être trompeur ? Quelle réalité la vérité possède-t-elle si elle est sans pouvoir dans le domaine public qui, plus que toute autre sphère de la vie humaine, garantit la réalité aux hommes qui naissent et qui meurent ?

L'époque moderne, qui croit que la vérité n'est ni donnée ni révélée à l'esprit humain, mais **produite** par lui, a, depuis **Leibnitz**, rapporté les vérités mathématiques, scientifiques et philosophiques au genre commun de la **vérité de raison** distinguée de la **vérité de fait**. Distinction qu'utilise Arendt pour découvrir quel préjudice le pouvoir politique est capable de porter à la vérité au sens où les hommes l'entendent communément.

Puisque les faits et événements, engendrés par des hommes vivant et agissant ensemble, constituent la texture même du domaine politique, **c'est naturellement la vérité de fait qui est au centre de cet essai**. Et cette vérité est **plus fragile, plus vulnérable** que toutes les sortes de vérités rationnelles, même les plus spéculatives. Il suffit de songer à une vérité aussi modeste que le rôle, durant la révolution russe, d'un homme du nom de **Trotski** qui n'apparaît dans aucun des livres d'histoire de la Russie soviétique. C'est, pourtant, relativement à la

vérité rationnelle que le conflit entre la vérité et la politique a été découvert, surgissant des deux modes de vie diamétralement opposés du philosophe (Parménide, Platon) et du citoyen. Aux opinions toujours changeantes du citoyen sur les affaires humaines le philosophe opposa la vérité dévoilée dans la solitude.

Aujourd'hui cet antagonisme a disparu. Mais le conflit qui se produit actuellement à une vaste échelle entre la **vérité de fait** et la politique présente, à certains égards, des traits fort semblables. Tandis qu'aucune époque passée n'a toléré autant d'opinions diverses sur les questions religieuses et philosophiques, la **vérité de fait** est accueillie avec une hostilité plus grande que jamais et **la tendance est grande de transformer le fait en opinion**. Si, de par sa pluralité d'acteurs et de témoins, elle appartient au même domaine politique que l'opinion, la vérité de fait doit en être soigneusement distinguée. Elle fournit des informations à la pensée politique comme la vérité rationnelle fournit les siennes à la spéculation philosophique. *La liberté d'opinion est une farce si la vérité des faits n'est pas garantie.*

Même si nous admettons que chaque génération a le droit d'écrire sa propre histoire, nous refusons d'admettre qu'elle a le droit de remanier les faits pour les mettre en harmonie avec sa perspective propre. Arendt cite **Clémenceau** qui, dans les années 1920, à la question posée – *À votre avis qu'est-ce que les historiens futurs penseront de la responsabilité dans le déclenchement de la Première Guerre mondiale ?* – répondit : *Je n'en sais rien, mais ce dont je suis sûr c'est qu'ils ne diront pas que c'est la Belgique qui a envahi l'Allemagne.* Il est vrai qu'il faudrait un monopole du pouvoir sur tout le monde civilisé pour éliminer ce fait de l'histoire, ce qui pour Arendt est loin d'être inconcevable. Ce qui la ramène à la question de savoir **pourquoi même la vérité de fait est ressentie comme antipolitique.**

Quand on la considère du point de vue politique, la vérité de fait a un caractère **despotique**. Les faits sont au-delà de l'accord et du consentement et ont cette exaspérante ténacité que rien ne saurait ébranler, sinon de purs et simples mensonges. La pensée politique est **représentative**. Je forme une opinion en considérant une question donnée à différents points de vue, en pensant avec ma propre identité depuis des positions du monde où je ne suis pas. C'est ce que Kant appelle la **mentalité élargie** qui rend les hommes capables de juger. Comparée à ce processus l'affirmation d'une vérité de fait possède une singulière **opacité**, particulièrement irritante. Car les faits n'ont aucune raison décisive d'être ce qu'ils sont. Ils auraient toujours être pu autres, et cette fâcheuse contingence est littéralement illimitée. En d'autres termes, la vérité de fait n'est pas plus évidente que l'opinion. D'autant plus qu'elle est établie grâce aux témoignages, archives, documents qu'on peut tous soupçonner d'être faux. Exposée à l'hostilité des teneurs d'opinion, la vérité de fait est au moins aussi **vulnérable** que la vérité philosophique rationnelle.

Mais celui qui dit la vérité de fait se trouve dans une **situation bien pire** que le philosophe de Platon. Les affirmations factuelles **ne contiennent pas de principe** à partir desquels les hommes pourraient agir et qui pourraient ainsi devenir manifestes dans le monde, mais, plus encore, **leur contenu propre se refuse au genre de vérification** utilisé, par exemple, par Socrate. Un diseur de vérité de fait qui voudrait risquer sa vie sur un fait particulier ferait une erreur. Ce qui deviendrait manifeste dans son acte serait son courage mais ni la vérité de ce qu'il avait à dire, ni même sa bonne foi.

Le **diseur de vérité**, quand il pénètre dans le domaine politique et s'identifie à quelque intérêt ou groupe de pouvoir compromet la seule qualité qui aurait rendu sa vérité plausible, sa bonne foi personnelle dont la garantie est l'impartialité, l'intégrité et **l'indépendance**. Le **menteur** a le grand avantage d'être **acteur par nature**. Il dit ce qui n'est pas parce qu'il veut que les choses soient différentes de ce qu'elles sont. Il tire parti de notre capacité d'agir, de changer la réalité, avec la mystérieuse faculté qui nous permet de dire que le soleil brille quand il pleut des hallebardes. **Notre capacité à mentir**, mais pas nécessairement notre capacité à dire la

vérité, fait partie des quelques données manifestes et démontrables qui **confirment l'existence de la liberté humaine**. C'est seulement là où une communauté s'est lancée dans le **mensonge organisé** que le **diseur de vérité** commence, qu'il le sache ou non, à agir, à s'engager **politiquement**, en faisant, à supposer qu'il survive, **un premier pas vers le changement de monde**. Mais le diseur de vérité se trouvera bientôt en **fâcheuse posture**. Du fait de la **contingence** des faits qui auraient pu toujours se passer autrement et qui ne possèdent pas, par eux-mêmes, de plausibilité pour l'être humain. Le menteur, libre d'accorder ses « faits » au bénéfice et au plaisir, ou même, aux simples espérances de son public, sera plus convaincant en ayant de son côté la vraisemblance. *Son exposé paraîtra plus logique puisque l'élément de surprise, l'un des traits les plus frappants de tous les événements, aura disparu.* Arendt se tourne ensuite vers le phénomène relativement récent, de la **manipulation de masse du fait et de l'opinion** tel qu'il est devenu évident dans la réécriture de l'histoire, la fabrication d'images et dans la politique des gouvernements. **Les mensonges** politiques modernes, contrairement aux traditionnels, traitent efficacement, non de secrets, mais de choses **connues** de pratiquement tout le monde. Dans la **réécriture** de l'histoire contemporaine sous les yeux de ces témoins, dans la fabrication **d'images** comme substituts de la réalité. Deux exemples cités par Arendt. Deux hommes d'État aussi respectés que de Gaulle et Adenauer ont pu bâtir leur politique sur les fictions d'une France appartenant aux vainqueurs de la Deuxième Guerre mondiale et de la barbarie du national-socialisme n'ayant contaminé qu'un pourcentage relativement faible du peuple allemand.

Le résultat de la substitution cohérente et totale de mensonges à la vérité de fait n'est pas que les mensonges seront acceptés comme vérité, ni que la vérité sera diffamée comme mensonge mais que le sens par lequel nous nous orientons dans le monde réel – et la vérité relativement à la fausseté en compte parmi les moyens mentaux – sera détruit. À cette difficulté il n'y a **pas de remède**. C'est le revers de la troublante contingence de la réalité. Puisque tout ce qui se produit dans le domaine des affaires humaines aurait pu être autre, les possibilités de mentir sont illimitées, et cette absence de limites va à l'autodestruction. *Le mensonge cohérent dérobe le sol sous nos pieds sans en fournir un autre sur lequel tenir. C'est une des expériences les plus communes et les plus vives des hommes sous domination totalitaire.*

Le **pouvoir**, par sa nature même, ne **peut pas** produire un substitut pour la stabilité assurée de la réalité factuelle. *Les faits s'affirment eux-mêmes par leur obstination et leur fragilité est étrangement combinée avec une grande résistance à la torsion.* Ils sont moins passagers que les formations du pouvoir, qui adviennent quand les hommes s'assemblent pour un but, mais disparaissent dès que le but est atteint. Considérer la politique dans la perspective de la vérité c'est prendre pied **hors** du domaine politique. *Le diseur de vérité forfait à sa position et à la validité de ce qu'il a à dire s'il tente d'intervenir directement dans les affaires humaines en parlant le langage de la persuasion et de la violence.* Cette position à l'extérieur de la communauté à laquelle nous appartenons et de la compagnie de nos pairs est l'un des différents modes de **l'être seul**. **Solitude** du philosophe, **isolement** du savant et de l'artiste, **impartialité** de l'historien et du juge, **indépendance** du découvreur de fait, du témoin et du reporter.

La poursuite désintéressée de la vérité remonte au moment où **Homère** choisit de célébrer la gloire d'Hector, l'adversaire et le vaincu, non moins que celle d'Achille, le héros de son peuple. **Impartialité** homérique qui fit écho à travers toute l'histoire grecque et inspira le premier grand raconteur de la vérité de fait de l'histoire, Hérodote. Passion de l'objectivité sans laquelle aucune science ne serait venue à l'existence.

La politique, et son contenu réel de joie d'être en compagnie de ses pairs, d'agir ensemble et d'apparaître en public, de nous insérer dans le monde par la parole et l'action, et ainsi d'acquérir et de soutenir notre identité personnelle et de commencer quelque chose de neuf,

est limitée par ces choses que les hommes ne peuvent changer. Et c'est seulement en respectant ses propres limites que ce domaine peut tenir ses promesses. Conceptuellement, la vérité est ce que l'on ne peut changer. Métaphoriquement elle est le sol sur lequel nous nous tenons et le ciel qui s'étend au-dessus de nous.

I. La conquête de l'espace et la dimension de l'homme

Cet essai est écrit en 1963 à l'occasion d'un Symposium sur l'espace organisé par les éditeurs de *l'Encyclopedia Britannica* et en réponse à la question : *la conquête de l'espace a-t-elle augmenté ou diminué la dimension de l'homme ?* Pour Arendt cette question, inspirée par l'intérêt que l'humaniste porte à l'homme, s'adresse au **profane** et non au physicien. Comprendre la réalité physique semble exiger non seulement le renoncement à une vision anthropocentrique et géo(hélio)centrique, mais aussi une élimination radicale de tous les éléments et principes en provenance du monde donné à nos cinq sens ou des catégories inhérentes à notre esprit. Pour le savant l'homme n'est rien de plus qu'un spécimen de la vie organique et son aire d'habitation un spécimen des lois qui régissent l'univers. Comme **profane**, il convient de répondre à cette question en faisant appel au **sens commun** et au **langage de tous les jours**. Avec peu de chances de convaincre le savant. Savant forcé, sous la contrainte des faits et des expériences, de renoncer à la perception sensorielle, au sens commun qui la coordonne et au langage ordinaire, aussi sophistiqué soit-il. *Les données auxquelles s'intéresse la recherche physique apparaissent comme de mystérieux messagers du réel* (Planck), dont nous nous rendons compte de la présence seulement parce qu'ils affectent nos instruments de mesure. Et cette image, selon l'expression d'Eddington, *peut avoir autant de ressemblance avec ce qu'elles sont en réalité qu'en a un numéro de téléphone avec son abonné*. Eddington pour qui, cependant et sans aucun doute, ces données surgissent d'un monde réel, **plus réel que celui dans lequel nous vivons**.

Le but de la science moderne n'est plus d'augmenter et d'ordonner les expériences humaines mais de découvrir ce qu'il y a **derrière** les phénomènes naturels tels qu'ils se révèlent aux sens et à l'esprit humains. *C'est seulement si nous renonçons à une explication de la vie au sens ordinaire du mot que s'offre à nous une possibilité de prendre en compte ce qui la caractérise* (Niels Bohr). Mais le savant en est arrivé, dans son champ privilégié d'activité, à un point où **les questions et les inquiétudes naïves du philosophe se font ressentir**, mais d'une manière différente. Il n'a pas seulement laissé en arrière le profane et son entendement limité. Il abandonne son propre pouvoir d'entendement quand il va travailler dans son laboratoire et se met à communiquer en langage mathématique. Comme le disait Erwin Schrödinger, le nouvel univers que nous tentons de conquérir n'est pas seulement inaccessible pratiquement, il n'est **pas pensable** car de quelque manière que nous le prenions il est faux. *Peut-être pas aussi absurde qu'un cercle triangulaire, mais beaucoup plus qu'un lion ailé*.

L'homme de science peut faire, et avec succès, ce qu'il n'est pas à même de comprendre et d'exprimer dans le langage de tous les jours. État de chose né de leurs travaux dont, parmi les savants, s'inquièrent le plus vivement les hommes de la vieille génération comme Einstein, Planck, Bohr, Schrödinger. Fermement enracinés dans une tradition qui demandait aux théories scientifiques de remplir certaines **exigences humanistes** comme la simplicité, la beauté et l'harmonie. En 1929, peu avant la révolution atomique, marquée par la fission de l'atome et l'espoir de conquête de l'espace universel, Planck demandait que les résultats obtenus par des procédures mathématiques soient retraduits dans le langage de notre monde des sens pour être de quelque utilité. L'échec prédit par Planck, au cas où échouerait cette retraduction, n'a pas eu lieu. Plutôt qu'une vision du monde physique *qui ne vaudrait pas mieux qu'une bulle prête à éclater au moindre souffle de vent*, **c'est notre planète qui pourrait partir en fumée** du fait de théories entièrement déconnectées du monde des sens et qui défient le langage humain. Les savants qui amenèrent le plus radical et rapide processus

révolutionnaire jamais vu par le monde n'étaient animés par **aucune** volonté de puissance et de conquête. Mais inspirés par un extraordinaire **amour** de l'harmonie et de la recherche de lois.

Ils furent moins affligés par les usages meurtriers de leurs découvertes que troublés par l'effondrement de leurs idéaux scientifiques de nécessité et d'obéissance à des lois. Idéaux perdus quand les hommes de science découvrirent qu'il n'y a rien d'indivisible dans la matière, que nous vivons dans un univers en expansion permanente, sans limites, et que le hasard semble régner partout dans cette vraie réalité du monde physique.

L'entreprise scientifique moderne commença avec des pensées jamais pensées (Copernic *se tenant sur le soleil*) et des choses jamais vues (le télescope de Galilée). Elle trouva son expression classique avec la loi d'attraction universelle de Newton. Einstein généralisa cette science de l'époque moderne avec *un observateur se tenant librement dans l'espace et non juste en un point déterminé tel que le soleil*. Même aujourd'hui, quand des milliards de dollars sont dépensés chaque année pour des projets hautement « utiles » qui sont les résultats directs du développement de la science pure et théorique, le physicien est encore enclin à considérer tous ces savants de l'espace comme de simples « **plombiers** ».

La désolante réalité est pourtant que *ce n'est pas le savant, mais le plombier qui a rétabli le contact entre le monde des sens et la vision du monde de la physique*. Les techniciens qui forment la majorité des chercheurs ont fait descendre sur terre les résultats des savants. Et, malgré les paradoxes et la perplexité assaillant le savant, le simple fait que toute une **technologie** puisse se développer démontre la solidité de ses théories de façon plus convaincante que toute expérience ou observation purement scientifique. Eu égard à la seule limitation qui reste à l'heure actuelle, la durée de la vie humaine, il est peu probable que l'espèce humaine ira beaucoup plus loin que l'exploration de son environnement immédiat dans l'univers. Mais même pour cette œuvre limitée, nous devons **quitter le monde de nos sens et de nos corps**, pas seulement en imagination, mais en **réalité**. *Comme si l'observateur imaginé par Einstein était suivi aujourd'hui d'un observateur en chair et en os se comportant comme un enfant de l'imagination et de l'abstraction*. Faisant entrer dans le monde quotidien de l'homme les embarras théoriques de la nouvelle vision du monde physique et *mettant hors circuit son sens commun naturel autrement dit terrestre*. Nous avons atteint, par exemple avec le paradoxe des jumeaux d'Einstein²³, le stade où le doute radical cartésien à l'égard de la réalité peut devenir l'objet d'expériences physiques **sonnant le glas de la conviction** que, quel que soit l'état de la réalité, je ne peux douter de mon doute et rester incertain si je doute ou non.

Les seules objections valables qui, selon Arendt, pourraient être élevées contre la conquête spatiale, sont celles qui montreraient que cette entreprise pourrait s'autodétruire spontanément. Et quelques indices permettent de penser qu'il pourrait en être ainsi. L'indice le plus significatif réside dans la découverte par **Heisenberg** du **principe d'incertitude** et sa limite au-delà de laquelle ne peut aller la précision de toutes les mesures fournies par les instruments conçus par l'homme pour accueillir ces *mystérieux messagers du réel*. Ce principe affirme qu'il y a certaines paires de quantités, comme la position et la vitesse d'une particule, qui sont dans un rapport tel que la détermination de l'une avec une précision accrue entraîne la détermination moins précise de l'autre. Pour Heisenberg nous **décidons**, par notre sélection **du type d'observation**, quels aspects de la nature seront déterminés et quels aspects

²³ <http://ideesfroides.blogspot.fr/p/comprendre-les-deux-aspects-du-paradoxe.html>

laissés dans l'ombre. Nous pouvons appliquer à un seul et même évènement physique des types entièrement différents de lois naturelles, du fait, que dans un système de lois, seules certaines manières de poser des questions ont du sens. *La recherche de la vraie réalité a conduit à une situation dans les sciences elles-mêmes où l'homme a découvert qu'il était toujours confronté à lui-même.* Arendt applique les remarques d'Heisenberg à la **technologie moderne** qui a apporté une avalanche d'instruments fabuleux et de machines toujours plus ingénieuses. Rendant chaque jour plus improbable que l'homme rencontre quelque chose dans le monde qui n'ait pas été fabriqué par lui-même sous des masques différents. Avec pour incarnation symbolique **l'astronaute** lancé dans l'espace et emprisonné dans une capsule remplie d'instruments.

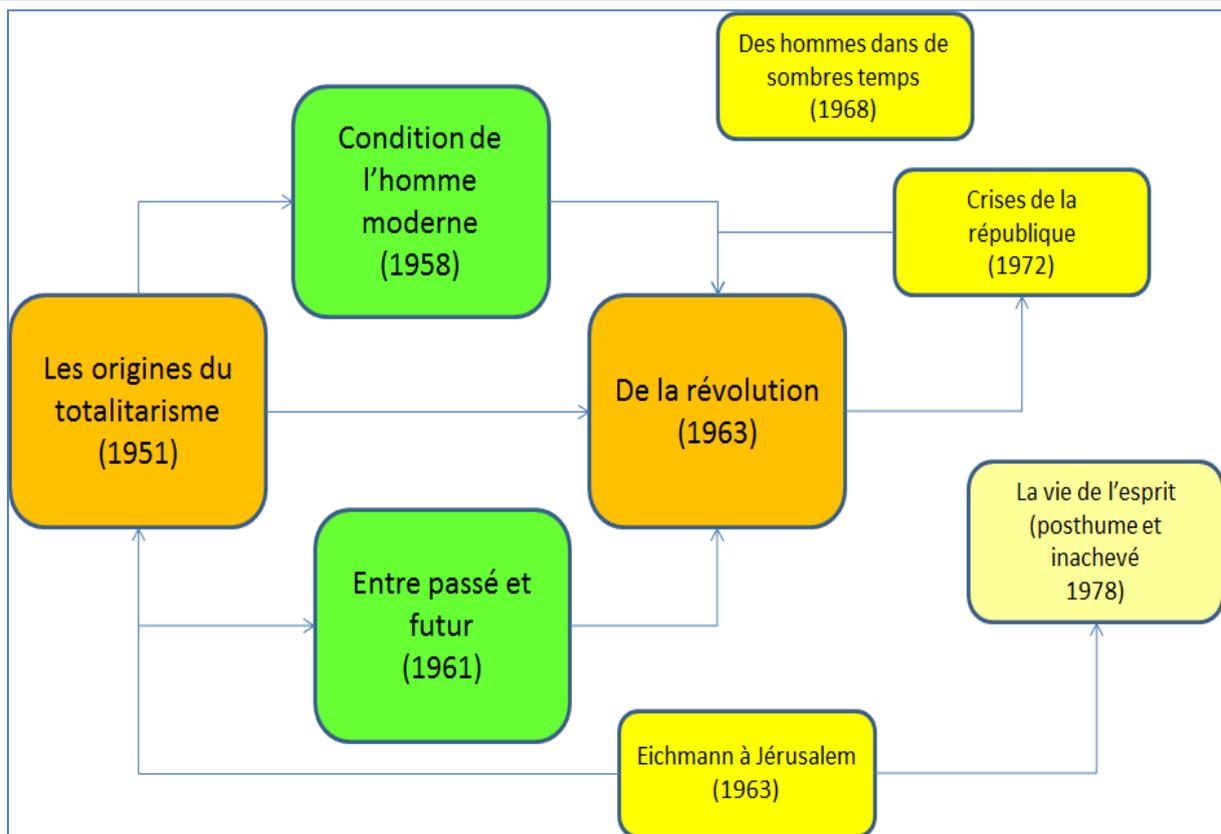
L'intérêt que l'humaniste porte à l'homme a gagné le savant. Comme si les sciences avaient réussi là où les humanités ont toujours échoué : prouver et démontrer que cette préoccupation est légitime. Aujourd'hui les perspectives d'un développement et d'une solution entièrement salutaires de la difficile situation de la science moderne et de la technologie ne paraissent pas bonnes à Arendt.

Nous avons trouvé une manière d'agir sur la terre comme si nous disposions de la nature du point de vue de l'observateur, installé librement dans l'espace, d'Einstein. D'un tel point de vue nous pouvons étudier nos comportements avec les mêmes méthodes que celles utilisées pour étudier les comportements des rats. Nous pouvons voir nos voitures comme une partie aussi inaliénable de nous que la coquille d'un escargot pour son occupant. Nous pouvons considérer la technologie comme un processus biologique à grande échelle. Parole et langage usuels peuvent être remplacés avantageusement par le formalisme extrême et en lui-même vide de sens des symboles mathématiques.

La conquête de l'espace et la science qui la rendit possible se sont périlleusement rapprochées de ce point. Si jamais elles devaient l'atteindre pour de bon, la dimension de l'homme ne serait pas simplement réduite selon tous les critères que nous connaissons, elle serait détruite.

De la révolution (1963)

A. Le livre d'Arendt le moins connu



Quatrième pilier de son œuvre, ce livre reste le moins connu d'Arendt. Publié au printemps 1963, peu après le reportage sur le procès d'Eichmann à Jérusalem, *De la révolution* passa quasiment inaperçu.

Il produisit un effet, mais à retardement. Les étudiants intéressés par la théorie politique le lurent très largement au milieu des années soixante. Aux premières heures du mouvement de la prise de parole, le livre d'Arendt et *L'homme révolté* de Camus étaient, tacitement, lecture obligée à Berkeley.

Les étudiants étaient sensibles au plaidoyer d'Arendt en faveur de ce que les Étudiants américains pour une société démocratique appelaient une *démocratie de participation* ou une *démocratie à la base* dans les termes de Rudi Dutschke de la ligue des étudiants socialistes allemands, avec des conseils populaires partout, qui discutent et décident.

En France ce livre est presque totalement ignoré. Du fait, d'abord, de l'importance accordée à *Eichmann à Jérusalem* et à la polémique qui suivit. Mais aussi, et surtout, du fait de la désastreuse traduction de 1967 chez Gallimard qui, par ses erreurs et contresens, rendit totalement illisible le livre en français. Une deuxième traduction, correcte, n'est disponible que depuis 2012, soit près de 50 ans après la première édition américaine.

Nous retrouvons dès les titres des chapitres des notions issues du travail de refondation radicale de la théorie politique effectué par Arendt dans les deux livres qui ont suivi *Les origines du totalitarisme* : *Condition de l'homme moderne* et *Entre passé et futur*. La distinction entre domaines privé, public et social. La notion de bonheur (public). Le concept de fondation d'un nouvel ordre et d'une constitution permettant l'exercice de la liberté politique d'agir ensemble (qui constitue le bonheur public). Le trésor perdu des révolutions : la liberté publique ou le bonheur public.

Introduction : guerre et révolution
Le sens de la révolution
La question sociale
La quête du bonheur
Fondation I : constitutio libertatis
Fondation II : novus ordo saeculorum
La tradition révolutionnaire et son trésor perdu

B. Introduction : guerre et révolution

Guerres et révolutions ont, comme l'avait prédit Lénine, façonné le XX^e siècle et constituent toujours nos **deux problèmes politiques majeurs**. Il est stupéfiant, pour Arendt, d'observer la manière dont l'idée de **liberté** s'est imposée au cœur du plus grave de tous les débats politiques : la guerre et le recours légitime à la violence. Contrairement à la révolution, l'objectif de la guerre n'avait, jusque-là, que rarement eu partie liée avec la notion de liberté. La première justification de la guerre vient de la Rome antique. Pour les Grecs la vie politique ne s'étendait pas au-delà de la cité et le recours à la violence dans ce qu'aujourd'hui nous appelons les affaires étrangères ne paraissait donc nécessiter aucune justification. Les Romains ne se souciaient pas de la liberté pour distinguer guerres justes et injustes et ne fixaient aucune limite entre guerre d'agression et guerre défensive. *La guerre est juste quand elle est nécessaire, et les armes sont innocentes là où ne subsiste d'autre espoir*. Depuis Tite-Live, au fil des siècles, la nécessité a revêtu maintes significations : conquête, expansion, défense d'intérêts particuliers, préservation du pouvoir face à de nouvelles puissances menaçantes, ou soutien à un équilibre de pouvoirs donné.

L'idée que l'agression est un crime et que les guerres ne se justifient que pour repousser ou prévenir une attaque n'acquiert de signification pratique et théorique qu'au sortir du premier conflit mondial devant la démonstration du potentiel effroyablement destructeur de la technologie moderne. L'idée de **liberté** n'a été introduite dans le débat sur la guerre qu'après qu'on ait atteint un point où les moyens de destruction sont devenus tels que toute utilisation rationnelle est proscrite. La liberté est devenue un *deus ex machina* censé justifier ce qui est devenu rationnellement injustifiable. La **corrélation** entre guerre et révolution, leur interdépendance réciproque, n'a cessé de croître, et l'accent de la relation s'est déplacé de plus en plus de la première vers la seconde. Le lien entre guerre et révolution n'est pas nouveau. La Révolution américaine a été précédée et accompagnée d'une guerre de libération, la Révolution française de guerres défensives ou d'agression. Mais le XX^e siècle a vu naître

un type d'évènement totalement différent où tout se passe comme si la furie de la guerre était simplement un stade préparatoire de la violence déchainée par la révolution (comme la Révolution russe décrite par Pasternak) ou, au contraire, dans lequel une guerre mondiale apparaît comme la conséquence d'une révolution, une forme de guerre civile embrasant la terre entière, comme la Seconde guerre mondiale a été perçue par une bonne partie de l'opinion publique, à juste titre.

Vingt ans plus tard (1963), il va presque de soi que la guerre a pour fin la révolution et que la cause révolutionnaire de la liberté, seule, est éventuellement susceptible de la justifier. Dans la lutte qui divise le monde actuel il est probable que l'emporteront ceux qui comprennent ce qu'est la révolution alors que ceux qui continuent à tabler sur une politique de puissance au sens traditionnel du terme, et donc sur la guerre, finiront par découvrir qu'ils sont passés maîtres dans un exercice assez vain et obsolète.

Dans la mesure où la **violence** joue un rôle prépondérant dans les guerres et les révolutions, les unes et les autres adviennent **en dehors du champ politique** stricto sensu. Ce qui amena le XVIII^e siècle, qui eut son lot de guerres et de révolutions, à l'hypothèse d'un État prépolitique, *l'état de nature*, lequel ne fut jamais conçu comme un fait historique. Sa pertinence tient à la reconnaissance du fait qu'un champ politique ne naît pas automatiquement partout où les hommes vivent ensemble et qu'il existe des évènements qui, même s'ils se produisent dans un contexte historique, ne sont pas réellement politiques et même sans liens avec la politique. *L'hypothèse d'un état de nature implique l'existence d'un commencement, séparé de tout ce qui suit par un abîme infranchissable.*

Le rapport entre le problème du commencement et le phénomène de la révolution est, pour Arendt, évident. Qu'un tel commencement doive être étroitement lié à la violence lui semble attesté par les débuts mythiques de notre histoire, que ce soit dans la Bible (Caïn tuant Abel) ou dans l'Antiquité classique (Romulus tuant Remus). La violence fut le commencement et nul commencement ne pourrait advenir sans recours à la violence, sans violation. Les paroles de ces récits sont sans équivoque. Toute la fraternité dont les hommes sont capables est issue d'un fratricide, toute organisation politique trouve son origine dans un crime.

Au commencement était un crime, cette conviction a conservé à travers les siècles une vraisemblance en matière d'affaires humaines non moins évidente que celle du premier verset de Saint Jean, « Au commencement était le verbe », en matière de salut.

C. Le sens de la révolution

Arendt commence ce chapitre consacré à la signification du mot et du concept de révolution par **la recherche de précédents** antérieurs à l'époque moderne. Elle n'en trouve pas pour ce qui concerne le premier aspect des révolutions modernes, seuls évènements qui nous confrontent directement au problème du **commencement**. Le changement politique et la violence qui l'accompagnait étaient bien connus de l'Antiquité. Mais ce changement était considéré comme **le retour naturel à un stade différent du cycle** des affaires humaines, du cycle des formes de gouvernements de Polybe.²⁴

Mais cette recherche semble, apparemment, plus fructueuse pour un deuxième aspect des révolutions modernes, l'importance de la **question sociale**. Aristote découvrit l'importance de ce que nous appelons la question économique quand il entreprit d'expliquer les mutations quasi-naturelles d'une forme de gouvernement à une autre. Renversement du gouvernement par les riches et établissement d'une oligarchie, renversement par les pauvres et établissement

²⁴ Nous retrouvons ici la séparation majeure introduite par la conception moderne de la nature et de l'histoire comme processus, thème du deuxième essai d'*Entre passé et futur*.

d'une démocratie. Mais la distinction entre pauvres et riches était jugée aussi naturelle et inévitable dans le corps politique que la vie dans le corps humain. *C'est l'expérience coloniale américaine qui introduisit le doute sur le caractère inhérent de la pauvreté humaine.* L'Amérique devint, bien avant l'époque moderne et son développement technologique, le symbole d'une société ayant aboli l'atroce misère tenue, jusqu'alors, pour éternelle. La *surprenante prospérité* (Raynal) des colonies anglaises d'Amérique eut ainsi une influence très importante sur la Révolution française.

Le concept moderne de révolution, lié à l'idée qu'une histoire entièrement nouvelle va commencer, date de la **fin du XVIII^e siècle**. Avant de se trouver engagés dans ce qui allait se révéler une révolution aucun des acteurs n'imaginait la pièce qui allait se jouer. Mais dès que les révolutions, américaine et française, eurent entamé leur cours, l'intrigue en devint manifeste : **l'émergence de la liberté**. **Liberté** qui se distingue de la simple **libération** de gouvernements outrepassant leurs pouvoirs et des droits anciens bien établis. Si la libération, dont les signes manifestes sont l'absence de contrainte et la pleine faculté de pouvoir aller et venir, est une condition de la liberté, il est souvent difficile de tracer la frontière entre le désir de se libérer de l'oppression et l'aspiration à la **liberté comme mode de vie politique**. *C'est cette expérience où c'est l'action et non le repos qui fait notre plaisir* (John Adams) que mirent en évidence les révolutions américaine et française. Expérience nouvelle pour ceux qui la menaient, assez répandue dans l'Antiquité grecque et romaine mais oubliée au regard des siècles séparant la chute de l'Empire romain de l'aube des temps modernes. Et si l'histoire a toujours connu ceux qui voulaient le pouvoir pour eux-mêmes ou ceux qui étaient avides de choses nouvelles, **l'esprit révolutionnaire** des derniers siècles, avec sa soif de libération et de création d'un cadre nouveau où la liberté puisse s'établir, est sans précédent. Ces deux éléments, une expérience nouvelle qui révélait l'aptitude à la nouveauté, sont à la racine de l'extraordinaire **pathos** qu'on retrouve dans les Révolutions américaine et française, insistant et répétant à l'envi que, de toute l'histoire humaine connue, il ne s'était jamais rien produit d'une portée et d'une grandeur comparables.

L'un des moyens de dater un phénomène historique consiste à découvrir à quel moment apparait le nouveau mot qui le décrit. Et l'on note, avec surprise, **l'absence** du mot révolution là où on s'attendait à le plus le trouver, dans l'histoire et la théorie politique des débuts de la **Renaissance italienne**. **Machiavel** use, ainsi, toujours de la *mutatio rerum* cicéronienne dans sa description des coups de force et du remplacement d'une forme de gouvernement par une autre. Ce qui l'intéresse d'abord ce n'est pas le changement mais l'immuable, l'invariable. Il est le premier à réfléchir, depuis les romains, à la possibilité de fonder un **corps politique permanent, durable**. Il conçoit sa création, une Italie unifiée sur le modèle de l'État-nation français, comme une **rénovation** ce qui le distingue de ses successeurs, les hommes des révolutions, mais pas totalement puisque les révolutions débutèrent comme des restaurations ou des renouveau. Le pathos révolutionnaire naquit au cœur de l'évènement. Le terme que Machiavel introduisit dans la théorie politique fut celui d'État, non celui de révolution. Les termes qui revenaient étaient ceux de **rébellion** et de **révolte**. Mots qui n'évoquent pas la sortie de l'asservissement et encore moins l'établissement d'une liberté nouvelle. Mots qui évoquent le remplacement de l'individu au pouvoir, le choix non de celui qui dirige mais de celui qui ne dirige pas. *Très loin du droit du peuple à se gouverner lui-même ou à désigner des individus issus de ses rangs pour gouverner. Pour diriger il fallait être un dirigeant-né et s'il existait des termes pour désigner le soulèvement des sujets contre le souverain, aucun ne désignait un changement aussi radical que celui où les sujets deviennent les maîtres.*

Le mot **révolution** est un terme **d'astronomie** désignant le mouvement régulier et immuable des astres, hors de toute influence humaine. Il ne caractérise ni la nouveauté ni la violence. Il fut employé pour la première fois en politique au XVII^e siècle. Non pour la prise de pouvoir par Cromwell mais, au contraire en 1660, pour la **restauration** de la monarchie. Le mot

trouva sa place dans le vocabulaire politique en 1688 quand la « Glorieuse révolution » **rétablit** le pouvoir royal dans sa vertu et sa gloire premières. Les Révolutions française et américaine furent l'œuvre, à leur début, d'hommes et de femmes convaincus de **restaurer** un ordre ancien mis à mal par le despotisme de la monarchie absolue ou les abus du pouvoir colonial. D'où une **grande confusion**, surtout pour la Révolution américaine qui n'a pas dévoré ses enfants. Ceux qui avaient entamé la restauration, commencèrent et achevèrent la révolution. Ils vécurent assez pour accéder au pouvoir et aux fonctions officielles créées par le nouvel ordre des choses.

Pour comprendre l'esprit révolutionnaire moderne, il importe de se rappeler que **la notion de nouveauté existait avant les révolutions**. Chez les hommes de science, comme Galilée, et les philosophes comme Hobbes, Descartes. Le pathos moderne de la nouveauté mit deux siècles pour gagner le domaine politique. *Tout a changé dans l'ordre physique ; et tout doit changer dans l'ordre moral et politique* (Robespierre). Dès que la nouveauté atteignit la place publique, elle devint le commencement d'une nouvelle histoire, inaugurée, à leur insu, par des **hommes agissant**, histoire qui devait être poursuivie, étoffée, prolongée par leur postérité.

Le mot révolution, s'il s'est éloigné en politique de sa signification originelle en astronomie, en garde toute la force de la notion d'**inexorabilité**, loin de toute influence humaine. La date à laquelle il a été employé dans ce sens est bien connue. La nuit du **14 juillet 1789** lorsque le duc de La Rochefoucauld-Liancourt informe Louis XVI de la chute de la Bastille. *C'est une révolte – Non, Sire, c'est une révolution*. Derrière ces mots, nous voyons **l'apparition** au grand jour, pour la première fois et dans la capitale du monde civilisé, de la **multitude des pauvres et des opprimés**, reléguée par les siècles passés dans l'obscurité et la honte. La chose publique, réservée à ceux qui étaient libres de tout souci lié aux nécessités de la vie, allait de façon irrévocable offrir son espace et sa lumière à l'immense majorité de ceux qui ne sont pas libres, parce qu'ils vivent soumis aux besoins quotidiens. L'idée d'un **mouvement irrésistible**, que le XIX^e siècle allait bientôt transposer dans le concept de **nécessité historique**, résonne du début à la fin de toutes les pages de la Révolution française. Un vocabulaire entièrement nouveau fut introduit en politique. Avec le **torrent révolutionnaire** de Camille Desmoulins, le **puissant courant de la révolution** de Robespierre, accéléré par les crimes de la tyrannie, d'une part, et les **progrès de la liberté**, d'autre part. *On eut dit qu'une force surhumaine était intervenue lorsque les hommes commencèrent à affirmer leur grandeur et défendre leur honneur* (Alexander Hamilton). Depuis la Révolution française il est devenu courant d'interpréter tout soulèvement violent comme la **poursuite** du mouvement déclenché en 1789 et les périodes de calme et de restauration comme de simples pauses où le courant redevient souterrain pour reprendre de la vigueur avant de resurgir à la surface. C'est au XIX^e siècle que fut forgée l'expression **révolution en permanence**²⁵ avec l'idée qu'il n'existe pas plusieurs révolutions mais **une seule**, éternelle.

Sur le plan **théorique** la conséquence la plus importante de la Révolution française fut la naissance du concept moderne d'histoire dans la philosophie politique hégélienne²⁶. Sur le plan **politique** tous ceux qui marchèrent sur les traces de la Révolution française se considérèrent moins comme des successeurs des révolutionnaires que comme les agents de la nécessité historique avec ce résultat paradoxal : *au lieu de la liberté c'est la nécessité qui est devenue la catégorie principale de la pensée politique et révolutionnaire*. Conclusion qui a gagné en puissance avec la Révolution d'octobre qui a joué pour le XX^e siècle le rôle de la Révolution française pour le XIX^e siècle.

²⁵ Proudhon

²⁶ Voir le deuxième essai de *Entre passé et futur*.

L'inattendu de l'expérience, de l'action, a été remplacé par la double contrainte de l'idéologie et de la terreur s'imposant aux hommes de l'intérieur et de l'extérieur. Expliquant la docilité avec laquelle les révolutionnaires de tous les pays ont marché à leur perte, sous l'influence de la révolution bolchevique. Aboutissant au ridicule grandiose du spectacle d'hommes qui avaient osé braver tous les pouvoirs se soumettant sans un cri à la nécessité historique. L'histoire les a dupés et ils sont devenus les dupes de l'histoire.

D. La question sociale

Dupes, peut-être, mais pas sots. C'est que derrière la nécessité historique, conceptualisée à partir de la Révolution française, s'en cachait une autre, plus biologique, apparue au grand jour avec l'irruption sur la scène publique des pauvres poussés par le besoin. *Ce que depuis le XVIII^e siècle nous appelons la question sociale et que nous devrions, plus simplement, appeler l'existence de la pauvreté.* La pauvreté est un état de besoin constant et de misère aigue dont toute l'ignominie tient à ce qu'elle impose aux hommes, qu'elle avilit, le diktat absolu du corps. C'est sous cette emprise que **la masse des pauvres** se rua pour prêter main forte à la Révolution française, l'inspira, la poussa et finit par la conduire à sa perte. Ce furent les besoins pressants du peuple qui déchainèrent le **Terreur**, ce qui amena Robespierre, à dire dans son dernier discours : *Nous périrons parce que nous n'avons pas su trouver le moment de fonder la liberté.* Ce ne fut pas la coalition des tyrans, mais celle autrement plus puissante de la nécessité et de la misère qui détourna suffisamment longtemps l'attention pour faire manquer ce moment historique. La révolution avait changé de cours. *Elle ne visait plus la liberté mais le bonheur du peuple.*

Pour Arendt, **Lénine**, malgré son marxisme dogmatique, aurait peut-être pu éviter la **capitulation de la liberté devant la nécessité**, quand il résuma en une seule phrase les traits de la révolution d'Octobre en une formule longtemps oubliée : **l'électrification plus les soviets**. Avec la libération du fléau de la misère par l'intermédiaire de la technique (l'électrification) et l'essor de la liberté par une nouvelle forme de gouvernement, les soviets. Mais lorsqu'il sacrifia les soviets au parti, dont il pensait qu'il libérerait les pauvres, son raisonnement s'accordait toujours avec **les échecs tragiques de la Révolution française**. L'idée que la misère puisse aider les hommes à briser les chaînes de l'oppression, devenue si familière avec la doctrine de Marx, n'existait pas avant la Révolution française. *Le préjugé du XIX^e siècle selon lequel toutes les révolutions sont à l'origine des révolutions sociales était absent de la théorie ou de la pratique du XVIII^e siècle.*

Quand les hommes de la Révolution américaine se trouvèrent confrontés aux conditions sociales du Continent Européen, celle des pauvres comme celle des riches, il ne leur vint pas à l'esprit que le **peuple si accablé de misère et de corruption** pourrait accomplir ce qui avait été accompli en Amérique. Ils mirent en garde, ce n'était pas du tout le peuple à l'esprit libre imaginé en Amérique. Lorsque, vingt-cinq ans plus tard, les événements leur eurent donné en partie raison, ils repensaient à la canaille, riches et pauvres, des villes Européennes entre les mains de laquelle, avaient-ils averti, toute dose de liberté sera pervertie pour mener à la destruction de toutes choses tant publiques que privées. *Ce qui était absent de la société américaine au milieu du XVIII^e siècle, à la surprise de bien des voyageurs, c'était la misère et le dénuement. Pour les blancs.* L'institution de **l'esclavage** était, en effet, porteuse de ténèbres plus noires encore que celle de la misère et de la pauvreté. C'était l'esclave et non le pauvre qui était invisible. Esclaves que les voyageurs européens ignoraient tout autant que les Américains. *Si bien que la question sociale n'eut aucune portée pratique dans la Révolution américaine au point de faire disparaître l'existence-même de cette révolution au XIX^e siècle, en Europe et même en Amérique.* C'est au **rôle joué par le fléau de la misère**, et la compassion qu'il suscite, dans toutes les révolutions, hormis la Révolution américaine, qu'Arendt s'intéresse dans la suite de ce chapitre.

Historiquement la **compassion devint le moteur des révolutionnaires** lorsque les **Jacobins** s'emparèrent du pouvoir après l'échec des Girondins à élaborer une constitution et établir un gouvernement républicain. Les jacobins se fiaient plus à la bonté naturelle d'une classe qu'aux institutions. Sous la nouvelle constitution, insistait Robespierre, les lois devront être promulguées « au nom du peuple français » au lieu de la « République française ». *Le peuple, mot clé pour comprendre la Révolution française*. Sa définition même procédait de la compassion et devint le synonyme de **malheur** et d'infortune (de Sieyès à Robespierre). Détourner les yeux de la misère n'était plus possible dans le Paris du XVIII^e siècle. Si ce changement d'orientation fut déterminé par le cours de la Révolution il trouva sa théorie dans la **Volonté générale de Rousseau** qui concevait la nation comme un corps mû par une volonté unique. Précisément ce que Robespierre exigeait : « Il faut une volonté UNE ». Rejoignant une conception de l'intérêt national, de la *Raison d'État*, plus ancienne que la Révolution française, puisque le concept de volonté unique était l'interprétation courante du rôle national que devaient jouer les monarques éclairés. Le problème était : *Comment amener vingt-cinq millions de Français, qui n'avaient jamais imaginé d'autre loi que la volonté du roi, à se rallier à une constitution libre quelle qu'elle fut ?* (John Adams). L'insistance de Rousseau sur la **souffrance** a exercé une influence prédominante sur ceux qui allaient faire la Révolution et se trouver confrontés aux souffrances écrasantes de ceux à qui ils avaient ouvert, pour la première fois dans l'Histoire, les portes et les lumières de l'espace public. Ce qui comptait c'était la capacité de se perdre dans la souffrance d'autrui avec pour ennemi le plus dangereux l'égoïsme. Expériences sous-jacentes à l'oubli de soi de Rousseau et la terreur de la vertu de Robespierre.

La compassion fut découverte et comprise en tant qu'émotion ou sentiment et l'amour passionné de la **compassion**, sa perversion, c'est la **pitié**. Pitié dont l'alternative est la **solidarité**. C'est par pitié que les hommes sont attirés par les faibles, mais c'est par solidarité qu'ils forment, sans passion, une communauté d'intérêt avec les opprimés et les exploités. Cette solidarité, même si elle est suscitée par la souffrance, n'est pas guidée par elle. Elle englobe aussi bien les forts et les riches que les pauvres. *La solidarité est un principe qui peut guider l'action, la pitié un sentiment*. La glorification des pauvres par Robespierre et son éloge de la souffrance comme ressort de la vertu étaient sentimentaux, au sens stricts du terme, et, en tant que tels, passablement dangereux même s'ils ne furent pas un simple prétexte à sa soif de pouvoir. *La pitié comme ressort de la vertu démontra un potentiel de cruauté supérieur à celui de la cruauté même*. « Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains ! » Depuis la Révolution française c'est **ce sentiment sans limites** qui a rendu les révolutionnaires si curieusement insensibles à la réalité, en général, et à celle des personnes, en particulier, qu'ils les sacrifièrent, sans scrupules à leurs principes, à la marche de l'histoire ou à la cause de la révolution.

D'un point de vue politique, le mal intrinsèque à la vertu de Robespierre résidait dans cette absence de limites. Loin de la clairvoyance de Montesquieu. En exigeant que tout le monde affiche en public, ce qui est caché à autrui mais aussi à son propre examen, sa motivation intime, Robespierre demanda l'impossible et transforma tous les acteurs en **hypocrites**. Il est malheureusement dans l'essence des choses que tout effort pour rendre la bonté publiquement manifeste débouche sur l'apparition de la criminalité sur la scène politique. Ce fut **la guerre à l'hypocrisie** qui transforma la **dictature** de Robespierre en règne de la **Terreur** et la caractéristique marquante de cette période réside dans l'autoépuration de ses dirigeants. *La terreur de la vertu instaurée par l'Incorruptible fut plutôt terrible, mais resta dirigée contre un ennemi et un vice cachés*. Il s'agissait d'arracher le masque du traître déguisé, et non, comme lors de la révolution russe, d'affubler du masque du traître des individus choisis arbitrairement afin de créer les personnages requis pour la sanglante mascarade d'un mouvement dialectique. La guerre à l'hypocrisie était la guerre déclarée à la société telle que le XVIII^e siècle la

connaissait, synonyme avant tout de guerre contre la Cour, à Versailles épice de la vie française. La Révolution française offrait l'occasion aux révolutionnaires, en déchirant le masque d'hypocrisie de la société française, d'exposer ce qui, selon eux, existait derrière : **le visage honnête, intègre du peuple des malheureux**.

Quand le fléau de la misère de masse eut pris le chemin de la Révolution qui avait commencé par la rébellion strictement politique du tiers état, les hommes de la révolution ne furent plus préoccupés par l'émancipation des citoyens ni par l'égalité au sens où chacun a droit à sa **personnalité juridique**, à être protégé par elle et, en même temps à agir littéralement à travers elle. Ils croyaient avoir libéré l'homme naturel chez tous les hommes et lui avoir donné les Droits de l'homme auxquels chacun avait droit, non pas en vertu du corps politique auquel il appartenait, mais du simple fait d'être né.

Le règne de la Terreur signifia, finalement, le contraire d'une vraie libération et d'une vraie égalité. *La Terreur égalisait parce qu'elle laissait tous les habitants de manière égale sans le masque d'une personnalité juridique*. Quand elles eurent découvert qu'une constitution n'est pas la panacée à la pauvreté, les masses se retournèrent contre l'Assemblée constituante. Parmi les hommes de la révolution, seuls survécurent et accédèrent au pouvoir ceux qui renoncèrent à l'*artificiel*, les lois faites par l'homme pour créer un corps politique, au profit des *lois naturelles de la nécessité brute* auxquelles obéissaient les masses. Lorsqu'on libéra cette force, lorsque chacun fut convaincu que seul le besoin brut était dépourvu d'hypocrisie, les malheureux se transformèrent en **enragés**. Car la rage est la seule forme sous laquelle le malheur peut devenir actif. Ainsi, une fois l'hypocrisie démasquée, ce fut la rage et non la vertu qui fit son apparition, rage contre la corruption dévoilée, rage contre le malheur. *La vengeance est la seule source de la liberté, la seule déesse à qui nous devons offrir des sacrifices* soutenait l'hébertiste Alexandre Rousselin.

Aucune révolution n'a jamais résolu la « question sociale » ni libéré les hommes du fléau du besoin mais toutes, à l'exception de la révolution hongroise de 1956, ont, suivant l'exemple de la Révolution française, usé et abusé des formidables forces de la misère et du dénuement dans leur lutte contre la tyrannie et l'oppression. Erreur fatale, difficile à éviter dans les conditions d'une pauvreté de masse, qui en voulant régler la question sociale par la politique mène à la terreur qui conduit les révolutions à leur perte. Les masses de pauvres que la Révolution française appela les **malheureux** et qu'elle transforma en **enragés** pour les abandonner et les laisser retomber dans l'état de **misérables**, portaient en elles la **nécessité** à laquelle elles avaient été assujetties, si loin que remonte la mémoire, ainsi que la **violence** à laquelle on avait toujours eu recours pour surmonter la nécessité.

Nécessité et violence les firent passer pour la puissance de la terre.

E. La quête du bonheur

Les hommes qui, de part et d'autres de l'Atlantique, ont fait la révolution avaient en commun un intérêt passionné pour **la liberté publique** telle qu'en parlaient Montesquieu ou Burke. Ils n'avaient aucune prédilection pour la révolution, mais ils y furent « *appelés sans y être attendus et forcés d'agir sans inclination préalable* » (John Adams). Ce dont Tocqueville témoignera dans le cas de la France : « *la notion même d'une révolution violente était absente de l'esprit de nos pères ; on ne la discutait pas, on ne l'avait pas conçue* ». S'oppose à la formule d'Adams son propre témoignage selon lequel « *la révolution était accomplie avant que la guerre ne commençât* ». Et à celle de Tocqueville sa propre insistance sur la **passion de la liberté**, dont il pensait qu'elle était répandue en France avant l'éclatement de la Révolution et qu'elle était prédominante chez des gens qui n'avaient aucune idée de révolution en tête et ne pressentaient pas le rôle qu'ils y joueraient. À ce stade la **différence** entre Européens et Américains, formés et influencés par une tradition presque identique, est évidente et marquée.

Ce qui en France était manifestement une passion ou un goût était une expérience en Amérique. Et l'usage américain qui invoquait le « bonheur public » là où les Français parlaient de « liberté publique » suggère cette différence de manière tout à fait appropriée. Les américains savaient que la liberté publique consistant à participer aux affaires publiques, loin d'être un fardeau, procurait un sentiment de bonheur qu'ils ne pourraient puiser nulle part ailleurs. Ce qui les rassemblait c'était le monde et la cause publique de la liberté et ce qui les poussait c'était le désir passionné de se distinguer. Passion dont la vertu est l'émulation, désir d'être meilleur qu'autrui, et le vice l'ambition, qui vise pouvoir et moyen de se distinguer.

Comparée à la pratique américaine, la préparation des **hommes de lettres français** qui feront la Révolution étaient on ne peut plus théorique. Sans expérience équivalente à laquelle se référer, ils n'avaient pour les guider que des idées et principes qui n'avaient pas été soumis à l'épreuve de la réalité. L'expression **hommes de lettres** les désigne bien mieux que notre terme d'intellectuels sous lequel nous rangeons ces scribes et écrivains professionnels dont le travail répond au développement de la bureaucratie de l'administration et du gouvernement modernes et à la croissance du besoin de divertissement dans une société de masse. Les hommes qui en France préparèrent les esprits et formulèrent les principes de la révolution à venir sont devenus **les philosophes des Lumières**. Leur importance tient non à l'impact de leur œuvre dans l'histoire de la philosophie, mais à l'emploi du mot **liberté** en plaçant un accent inédit sur la **liberté publique**. Signifiant ainsi qu'ils entendaient autre chose que le libre arbitre ou la liberté de pensée dont débattaient les philosophes depuis Saint Augustin²⁷. Ce qu'ils avaient en commun avec les pauvres, avant et indépendamment de toute compassion pour la souffrance de ceux-ci, c'était **l'obscurité** en ce sens que la sphère publique leur était invisible et qu'il leur manquait l'espace public où ils auraient pu devenir visibles. Pour eux la liberté ne pouvait exister que dans cette sphère publique. C'était une réalité tangible du monde, une création humaine dont l'humanité devait jouir. *L'espace public créé par l'homme ou la place publique que l'Antiquité avait reconnue comme l'aire où la liberté apparaît et devient visible aux yeux de tous.*

*L'amour passionné de la liberté publique peut facilement se confondre avec la haine des maîtres, la soif de libération des opprimés, bien plus véhémement mais politiquement stérile. Elle n'a jamais abouti à une révolution car incapable de concevoir son idée centrale : la fondation d'un corps politique qui garantit l'espace où la liberté peut apparaître. Dans les conditions modernes l'acte de fondation est semblable à l'élaboration d'une **constitution**. La convocation d'assemblées constituantes est devenue la marque de la révolution depuis le jour où la **Déclaration d'indépendance** s'engagea dans la rédaction des constitutions de chacun des États américains qui conduisit à la Constitution de l'Union et à la fondation des États-Unis. Mais ce qui est resté une marque distincte est **le sort de la première constitution française** (1791) dont l'autorité fut mise en pièces avant même son entrée en vigueur. Les constitutions se succédèrent jusqu'à ce que la notion même de constitution se désintégra pour être associée à un manque de réalisme et une trop grande importance accordée au légalisme et aux procédures. Nous sommes encore aujourd'hui sous cette influence et il nous est difficile de comprendre que la révolution, d'une part, et la constitution et la fondation, de l'autre, sont deux notions **corrélées**. Au XVIII^e siècle il allait encore de soi qu'il fallait une constitution pour tracer les frontières du nouveau domaine politique et édifier un espace public à l'intérieur duquel la liberté publique et la quête du bonheur public pourraient se donner libre cours au bénéfice des générations à venir, assurant la survie de l'esprit révolutionnaire après la fin de la révolution.*

²⁷ Voir l'essai *Qu'est-ce que c'est la liberté ?* dans *Entre passé et futur*

Si la Révolution américaine réussit à fonder un nouveau corps politique, elle **échoua** presque d'emblée dans sa seconde mission, assurer **la survivance de l'esprit d'où elle était née**. Le bonheur public évoqué par Jefferson devant la Convention de Virginie en 1774 donna naissance dans la **Déclaration d'indépendance** de 1776 à l'expression *quête du bonheur*. Formule ambiguë qui devait contribuer plus que toute autre chose à une idéologie spécifiquement américaine et à un terrible malentendu. **En estompant la distinction entre bonheur public et bonheur privé**, la Déclaration d'indépendance conduisit à prendre l'expression, la *quête du bonheur* dans un double sens. Le bien être privé autant que le droit au bonheur public. La quête du bien-être autant que la participation aux affaires publiques. L'acceptation de l'expression sans son adjectif qualificatif d'origine et l'oubli du second sens de bonheur permettent de mesurer, en Amérique comme en France, **l'oubli de l'esprit originel** qui avait été manifeste dans la Révolution. La distinction posée par Robespierre entre *liberté civile* et *liberté publique* offre une ressemblance évidente avec l'utilisation vague et conceptuellement ambiguë du terme bonheur chez les Américains. Les hommes des révolutions, tant préoccupés par le phénomène de la tyrannie qui prive ses sujets à la fois des libertés civiles et de la liberté publique, du bien-être privé comme du bonheur public, ne réussirent à **distinguer** la séparation entre le privé et le public, entre intérêts privés et bien commun, **qu'au cours des révolutions. Quand ces deux principes entrèrent en conflit.**

Les hommes des révolutions avaient fait connaissance avec le **bonheur public**, et l'expérience fut assez profonde pour leur faire préférer la liberté publique aux libertés civiles. Derrière les théories de Robespierre on peut discerner la question qui troublera les révolutionnaires : *si la fin de la révolution signifie la fin de la liberté publique, est-il souhaitable de mettre fin à la révolution ?* L'évolution du nouveau gouvernement des États-Unis, si Robespierre avait pu l'observer, aurait confirmé ses doutes. Les droits civils n'avaient jamais été sérieusement restreints, les fondateurs étaient devenus les gouvernants de sorte que la fin de la révolution ne signifiait nullement la fin de leur **bonheur public**. Pourtant l'accent se déplaça presque aussitôt du contenu de la **Constitution**, la création et la séparation des pouvoirs, à la **Déclaration des droits** énonçant les entraves qu'il fallait imposer au gouvernement, donc de la liberté publique à la liberté civile, ou d'une participation aux affaires en vue du bonheur public à la garantie que la quête du bonheur privé serait protégée et encouragée par les pouvoirs publics. *La formule équivoque de Jefferson, la quête du bonheur, fut ainsi presque immédiatement privé de son double sens et comprise comme le droit des citoyens à agir selon les règles égoïstes de l'intérêt personnel.* Les pères fondateurs eurent la majorité du peuple de leur côté tout au long de la guerre et de la Révolution. Mais même durant cette période l'énergie déployée par Jefferson et Adams pour qu'on réservât un espace au bonheur public entra en conflit avec les désirs farouches et foncièrement antipolitiques de se débarrasser de toutes les obligations et devoirs publics. *La question de savoir si le but du gouvernement était la prospérité ou la liberté n'a jamais été réglée.*

La meilleure illustration que le caractère ambigu des révolutions naquit d'une équivoque dans l'esprit des hommes qui en furent les acteurs se trouve dans les **Principes du gouvernement révolutionnaire** étonnamment contradictoires énoncés par **Robespierre**. Il commence par définir l'objectif d'un gouvernement constitutionnel comme la préservation de la république fondée par le gouvernement révolutionnaire dans le but d'instaurer la liberté publique. Pour ensuite, de lui-même, rectifier : « *Sous le régime constitutionnel, il suffit de protéger les individus contre l'abus de la puissance publique* ». La liberté change de lieu, elle réside dans la vie privée des citoyens. *Liberté et pouvoir sont scindés, début de l'identification fatale du pouvoir à la violence, du pouvoir au gouvernement et du gouvernement à un mal nécessaire.*

À rebours de ce qui s'est passé en Europe les notions de bonheur public et de liberté politique n'ont jamais complètement disparu de la scène américaine. Elles sont devenues parties intégrantes de la structure même du corps politique de la république. Cette structure possède-

t-elle un socle de granit capable de résister aux futilités bouffonnes d'une société plongée dans l'opulence et la consommation, ou cèdera-t-elle sous la pression de la richesse comme les communautés européennes ont cédé sous la pression de la misère ? Pour Arendt, au moment où elle écrit (1963), il existe autant de signes qui justifient l'espoir que de signes instillant la crainte.

F. Fondation 1 : constitutio libertatis

Si l'on réussit à résister à la tentation d'assimiler révolte et révolution, lutte pour la libération et fondation de la liberté, il reste une difficulté plus sérieuse. *La notion de gouvernement constitutionnel n'a rien de révolutionnaire ni par son origine, ni dans son contenu.* Un gouvernement constitutionnel est, encore aujourd'hui, un gouvernement **limité**, au sens où le XVIII^e siècle parlait d'une monarchie limitée. *Les libertés que garantissent ses lois ont toutes un caractère négatif y compris le droit de représentation instauré à des fins de taxation qui devint plus tard le droit de voter.* Ce ne sont pas des pouvoirs en soi, mais seulement une exemption des abus de pouvoir. Si nous nous repérons à partir, non plus des révolutions du XVIII^e siècle, mais des bouleversements qui suivirent tout au long du XIX^e et XX^e siècle, il nous reste *l'alternative suivante : des révolutions permanentes incapables de fonder la liberté et des révolutions où un nouveau gouvernement constitutionnel vient finalement au jour, garantissant un nombre convenable de libertés civiles, qu'il prenne la forme d'une monarchie ou d'une république, ne méritant que le nom de gouvernement limité.* Révolutions russe et chinoise pour le premier terme de l'alternative. Pour le second, les soulèvements révolutionnaires qui balayèrent presque tous les pays européens au sortir de la Première Guerre mondiale et, après la Seconde Guerre mondiale, un grand nombre de colonies qui gagnèrent leur indépendance vis-à-vis de la domination européenne. Dans tous ces cas les constitutions ne furent nullement le résultat des révolutions. Elles signèrent leur défaite et non leur victoire. *Elles furent généralement l'œuvre d'experts et eurent pour but d'endiguer la marée révolutionnaire.*

Le terme de constitution est **équivoque** en ce qu'il désigne aussi bien **l'acte d'élaborer** une constitution que son **contenu**. Il est clairement impossible de donner le même nom et de demander les mêmes résultats aux « constitutions » qu'adopte un gouvernement non révolutionnaire parce que le peuple et sa révolution ont été incapables de constituer leur propre gouvernement, et aux autres « constitutions » qui furent le fruit d'une tentative délibérée menée par tout un peuple pour fonder un nouveau corps politique. Ce que résume la définition de Thomas Paine. *Une constitution n'est pas l'acte d'un gouvernement, mais d'un peuple constituant un gouvernement.* Les constitutions rédigées par des experts qui finirent par s'imposer en Europe après la Première Guerre mondiale étaient fondées, dans une large mesure, sur le modèle de la Constitution américaine. *Leur destin démontre l'écart immense, en matière de pouvoir et d'autorité, entre une constitution imposée au peuple par un gouvernement et une constitution par laquelle un peuple constitue son propre gouvernement.* L'absence de pouvoir et le manque d'autorité qui l'accompagne ont été le fléau des régimes constitutionnels de presque tous les pays européens, et les quatorze constitutions qu'a connues la France entre 1789 et 1875 ont fait de ce mot même un sujet de plaisanterie.

Une constitution est un étendard, un pilier et un lien quand elle est comprise, approuvée et aimée. Mais sans cette compréhension et cet attachement, elle pourrait aussi bien être un cerf-volant ou un ballon flottant dans les airs (John Adams).

Le but des constitutions dont se dotèrent les **États américains** avant la constitution de l'**Union** fut de créer de **nouveaux centres de pouvoir**, après l'abolition par la Déclaration d'indépendance de l'autorité de la Couronne et du Parlement. Les fondateurs se tournèrent vers l'histoire pour découvrir « les formes et combinaisons de pouvoir dans les Républiques ».

Ce qu'ils essayaient d'apprendre ce n'était pas les moyens de sauvegarder les libertés civiles, sujet sur lequel ils en savaient plus long que toutes les Républiques antérieures, mais **la constitution du pouvoir**. D'où la fascination pour Montesquieu, dont l'influence sur la Révolution américaine égale presque celle de Rousseau sur la Révolution française. Car le grand œuvre de Montesquieu, étudié et cité dix ans avant la Révolution, avait pour sujet principal **la constitution de la liberté politique**, le mot constitution ayant perdu toute connotation négative de limitation du pouvoir. *Seul, parmi les sources des fondateurs, Montesquieu avait soutenu que pouvoir et liberté allaient de pair, que la liberté politique ne réside pas dans le « je veux » mais dans le « je peux » et que tout le domaine politique doit être constitué de telle sorte que liberté et pouvoir puissent se combiner.* Les fondateurs trouvaient chez Montesquieu ce que l'expérience des colonies leur avait appris. *La liberté est un pouvoir matériel de faire ou de ne pas faire ce qu'on a à l'esprit.* Ce que l'on retrouve dans les plus anciens documents de l'époque coloniale avec, par exemple, l'expression, « les députés ainsi choisis auront pouvoir et liberté de désigner », dans laquelle les deux mots sont utilisés quasiment comme synonymes.

Aucune question ne joua un rôle comparable au problème de la **séparation** des pouvoirs. Idée très ancienne que l'on peut faire remonter à Aristote et même Polybe. La découverte de **Montesquieu**, même s'il ignorait ces antécédents, ne porte pas sur la séparation mais sur la **nature** du pouvoir. Elle établit le principe que **seul le pouvoir arrête le pouvoir**, sans le détruire, sans mettre l'impuissance à sa place. Le pouvoir ne peut être freiné par les lois, du moins de façon sûre. Le prétendu pouvoir du dirigeant que freine un gouvernement constitutionnel, limité et légal, n'est en réalité pas pouvoir mais violence. La force décuplée d'un seul a monopolisé le pouvoir de la multitude. Même si nous supposons que la loi est capable de freiner le pouvoir, la limitation qu'elle lui impose ne peut aboutir qu'à une diminution de sa puissance. *Le pouvoir ne peut être arrêté et préservé que par le pouvoir.* C'est la tâche de **fonder une Union** qui conduisit les fondateurs américains à ériger un système de pouvoirs qui se contrôlèrent et s'équilibrèrent (*check and balance*) de telle sorte que ni le pouvoir de l'Union ni celui de ses parties, les États, ne s'amoindrirent ni ne se détruiraient l'un l'autre. De ce point de vue la grande innovation politique des Américains dans le domaine politique fut **l'abolition constante de la souveraineté** à l'intérieur du corps politique de la république, l'intuition que, dans le champ des affaires humaines, souveraineté et tyrannie sont une seule et même chose. La Constitution américaine consolida le pouvoir de la Révolution et finit par devenir **la fondation de la liberté** (*constitutio libertatis*).

Croire que les constitutions éphémères qui virent le jour en Europe, inspirées par la peur du pouvoir en général et du pouvoir révolutionnaire en particulier, pouvaient instituer la même forme de gouvernement que la Constitution américaine, c'est se laisser abuser par les mots. Les révolutions, même quand, comme la Révolution américaine, elles n'avaient pas été obérées par l'héritage de l'absolutisme, se produisirent au sein d'une tradition en partie fondée sur un **événement** où « Le verbe s'était fait chair », sur un **absolu** apparu dans le temps de l'histoire comme une réalité du monde. Puisque c'était la tâche des révolutions de fonder une nouvelle autorité, sans l'appui de la coutume et du précédent, elles mirent en relief, avec une acuité sans pareille, l'éternel problème de **la source de la loi** qui confère sa légalité aux lois positives établies, ainsi que le problème de **l'origine du pouvoir** conférant leur légitimité aux autorités constituées. **Sieyès** crut résoudre ces deux problèmes en distinguant, d'abord, **pouvoir constituant et pouvoir constitué** et en plaçant, ensuite, le pouvoir constituant, la **nation**, dans un état de nature perpétuel. Le pouvoir et la loi étaient tous deux ancrés dans la volonté de la nation, laquelle restait elle-même en dehors et au-dessus de tous les gouvernements et de toutes les lois. L'histoire constitutionnelle de la France illustre que la prétendue volonté d'une multitude est **instable** et qu'un édifice auquel elle sert de fondation est bâti sur des sables mouvants. La volonté nationale fut manipulée, avec une

extraordinaire facilité, chaque fois qu'un homme voulut, depuis Napoléon Bonaparte, se charger du fardeau de la dictature, devenant le pouvoir constituant, ce qui contribua à sauver l'État-nation. La solution de Sieyès ne pouvait aboutir à l'établissement d'une république, *un empire des lois et non des hommes* (Harrigton). Elle avait remplacé la monarchie, règne d'un seul, par la démocratie, **règne de la majorité**. En Amérique les constitutions furent élaborées avec l'intention délibérée et consciente d'empêcher que les processus de décision à la majorité dégénèrent en un **despotisme électoral**, celui du règne de la majorité.

La bonne fortune de la Révolution américaine tint au fait que les habitants des colonies, avant le conflit avec l'Angleterre, étaient organisés en **entités autogouvernées**. *Ce que proposa Madison pour la Constitution américaine, à savoir faire découler son autorité générale entièrement des autorités subordonnées, ne fit que reprendre, à l'échelle nationale, ce que les colonies avaient voulu quand elles avaient constitué leur gouvernement*. Les délégués qui établirent les projets de constitution pour les États avaient tiré leur **pouvoir constituant** d'un certain nombre de corps constitués (districts, comtés, municipalités). Les fondateurs, en créant et constituant le nouveau pouvoir fédéral sans restreindre et abolir les pouvoirs des États, évitèrent les difficultés que rencontrèrent leurs homologues français. **Le système fédéral** n'était pas simplement la seule alternative au principe de l'État-nation, c'était le seul moyen de **ne pas s'enfermer dans le cercle vicieux** du pouvoir constituant et du pouvoir constitué. La Révolution américaine révéla au grand jour **la nouvelle expérience et le nouveau concept du pouvoir des américains**. Ce pouvoir, tel que les hommes de la Révolution américaine le concevait comme allant de soi parce qu'incarné dans toutes les institutions du gouvernement, était non seulement antérieur à la Révolution mais, en un certain sens, antérieur à la colonisation du continent, avec le **Pacte du Mayflower**, conçu en mer et signé une fois à terre (1620). Ce pacte constitua rapidement un précédent et des colons du Massachussets quand ils émigrèrent au Connecticut rédigèrent leurs propres **Ordres fondamentaux** et leur propre pacte de plantation (1639). La **Charte Royale de 1662** lorsqu'elle unifia les nouvelles entités de peuplement ne fit qu'entériner et confirmer un système de gouvernement existant. Ce ne fut aucune théorie qui amena les colons à se laisser obnubiler par la notion de pacte et les incita à maintes reprises à se faire des promesses et à se lier les uns les autres. Simplement leur décision de quitter le vieux continent et de se risquer dans une entreprise commune. Ils découvrirent, comme par inadvertance, **la grammaire de l'action politique et sa syntaxe** dont les règles régissent l'ascension et la chute du pouvoir humain.

À la différence de la force, propriété de chacun face à tous les autres, le pouvoir ne naît que quand des hommes s'unissent en vue de l'action et disparaît quand ils se séparent. Là où des hommes réussissent à préserver l'intégrité du pouvoir qui a émergé entre eux à l'occasion d'une action particulière, ils se trouvent déjà dans le processus de fonder un monde où loger ce pouvoir d'agir ensemble. **La grammaire de l'action** : l'action est la seule faculté humaine qui requiert une pluralité d'hommes. **La syntaxe du pouvoir** : le pouvoir est le seul attribut humain qui s'applique uniquement à l'espace commun ancré dans le monde grâce auquel les hommes sont mutuellement liés, s'associent dans l'acte de fondation en faisant et tenant des promesses, probablement la plus haute faculté humaine en politique. C'est cette expérience qui guida les hommes de la Révolution américaine en leur ayant appris, ainsi qu'au peuple qui les avait délégués, **comment établir et fonder des institutions**. Expérience que les fondateurs, marqués par la pensée du siècle des Lumières, ne surent, malheureusement pas, traduire clairement en concept. Comme, par exemple, Thomas Jefferson lorsqu'il confond consentement du peuple et promesse mutuelle.

Ce qui confirme que la plaie de l'histoire occidentale depuis Périclès est la séparation des hommes d'action et des hommes de réflexion, l'émancipation de la pensée de la réalité, et en particuliers des faits et de l'expérience politiques.

G. Fondation 2 : novus ordo saeculorum

En France la rupture entre le roi et le parlement plongea la nation française dans un « état de nature ». **Elle détruit automatiquement la structure politique** du pays et les liens qui unissaient ses habitants, fondés non sur des promesses mutuelles mais sur les divers privilèges accordées à chaque ordre et chaque état. **Le conflit des colonies avec le roi et le parlement d'Angleterre** n'abolit rien d'autre que les chartes accordées aux colons et les privilèges dont ils jouissaient en vertu de leur nationalité anglaise. Il priva le pays de ses gouverneurs, mais pas de ses assemblées législatives, et le peuple, tout en renonçant à sa fidélité au roi, ne s'estima nullement délié de tous les pactes et accords qui lui étaient propres, ni de ses promesses mutuelles, ni de ses associations.

Ce que les hommes de la Révolution français entendaient par **pouvoir**, pouvoir du peuple, était une **force « naturelle »** dont l'origine était extérieure au domaine politique, et qui, tel un ouragan, avait balayé toutes les institutions de l'ancien régime. **Ne sachant distinguer violence et pouvoir**, ils ouvrirent les portes du domaine politique à cette force prépolitique de la multitude qui les balaya.

À contrario, pour les hommes de la Révolution américaine le pouvoir voyait le jour quand des hommes s'unissaient à travers des promesses et des pactes. Ce qui leur permettait de réussir c'était la puissance de la confiance qu'ils avaient les uns dans les autres et dans la masse du peuple, provenant non d'une idéologie commune mais de promesses mutuelles. Un pouvoir ainsi enraciné suffisait à mener à bien une révolution, sans laisser libre cours à la violence débridée des foules, mais nullement à établir une union perpétuelle, c'est-à-dire **à fonder une autorité nouvelle.**

Le problème prit la forme de la « loi suprême » qui devait consacrer les lois établies positives. Si cette exigence ne conduisit pas les hommes de la Révolution américaine aux absurdités où elle mena ceux de la Révolution française et en particulier Robespierre, la raison en est que les premiers établirent clairement **la distinction entre l'origine du pouvoir**, qui vient d'en bas, des racines populaires, **et la source de la loi** qui siège en haut dans une région supérieure et transcendante. Sur le plan historique la **différence** de principes la plus capitale entre les deux révolutions est la conviction unanimement partagée par les hommes de la Révolution française que **la loi est l'expression de la volonté générale** (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen). Nulle trace d'une telle affirmation dans la Déclaration d'indépendance ou la Constitution des États-Unis. Sur le plan pratique **le déroulement de la Révolution** devint la source de toutes les lois, de tous les décrets sitôt émis, sitôt balayés, par la loi suprême de la Révolution. Selon Condorcet, une loi révolutionnaire est une loi qui a pour objet de maintenir la révolution, d'en accélérer ou régler la marche. En théorie comme en pratique seule une contre-révolution pouvait arrêter un **processus révolutionnaire devenu une loi en soi.** Pour Rousseau, le grand problème en politique, comparable à la quadrature du cercle, est de **trouver une forme de gouvernement qui mette la loi au-dessus de l'homme.** Ce qui ressemble étroitement au cercle vicieux de Sieyès où ceux qui s'unissent pour constituer un nouveau gouvernement sont eux-mêmes inconstitutionnels. L'inconvénient, pour citer Rousseau, c'était que pour mettre des lois au-dessus de l'homme et établir des lois faites par l'homme, **il faudrait des dieux.** Problème qu'eurent à affronter les hommes des deux révolutions.

*Parmi les théoriciens prérévolutionnaires, seul Montesquieu, ne jugea pas nécessaire d'introduire un absolu dans le domaine politique. Seul il employa le mot dans son acception ancienne, proprement romaine, en définissant la loi dès le premier chapitre de **L'Esprit des lois** comme le rapport, la relation entre deux entités différentes ce qui la rend relative par définition.* Nul besoin alors d'une source d'autorité absolue. *Mais le modèle dont l'Occident avait tiré la quintessence de toutes les lois, y compris celles d'origine romaine, n'était*

nullement romain. Il était issu de la Bible et représenté par les Dix Commandements. Modèle qui ne changea pas quand, aux XVII^e et XVIII^e siècles, **la loi naturelle prit la place de la divinité**. Pour qu'elle fut source d'autorité et validât les lois faites par l'homme, Jefferson ajouta à « *la loi de la nature* », le « *Dieu de la nature* », que ce Dieu s'adressât, selon l'esprit du temps, à ses créatures par la voix de la conscience, la lumière de la raison plutôt que par la révélation de la Bible.

Le préambule de la Déclaration d'indépendance contient une autre phrase. « *Nous tenons ces vérités évidentes en soi* ». Jefferson **associe**, d'une façon unique dans l'histoire, le fondement de **l'accord, forcément relatif**, entre les hommes qui se sont lancés dans la révolution avec **l'absolu d'une vérité** qui s'impose sans démonstration argumentée ni persuasion politique. Ce n'est pas simplement la raison que Jefferson promeut au rang de loi suprême, c'est une **raison informée par le divin**, la lumière de la raison qui éclaire la conscience des hommes pour les rendre réceptifs à une voix intérieure qui est encore celle de Dieu. « *Tu feras* » et surtout, « *tu ne feras pas* ». *La Révolution américaine réussit là où toutes les autres devaient échouer, c'est-à-dire fonder un corps politique nouveau et assez stable pour survivre à l'assaut des siècles à venir. Ce fut l'autorité dont était porteur l'acte de fondation qui assura la stabilité de la nouvelle République.* Et non l'absolu cherché par les hommes des révolutions comme source de la validité de leurs lois et de la légitimité de leur gouvernement. *Ce fut, en définitive, le modèle romain qui s'imposa à l'esprit de ceux qui s'étaient tournés vers l'histoire et les institutions politiques romaines pour se préparer à leur propre mission.*

Mais si la distinction institutionnelle américaine entre pouvoir et autorité présente quelques traits latins, la conception de l'autorité y est totalement différente.

À Rome la fonction de l'autorité était politique, et consistait à donner des avis, alors que dans la République américaine, cette fonction est juridique et consiste à fournir des interprétations. La Cour suprême tire son autorité de la Constitution en tant que document écrit, alors que les pères de la République romaine, du Sénat, tiraient la leur des ancêtres qu'ils réincarnaient, les fondateurs de Rome. En vertu de l'autorité (*auctoritas*) **la permanence et le changement** étaient liés et tout au long de l'histoire romaine le changement ne pouvait signifier que l'accroissement ou l'extension du passé. La conquête de l'Italie était légitime dans la mesure où elle élargissait la fondation de la cité en y liant les territoires conquis. Nourris de la culture classique et de leur étude de l'Antiquité romaine, les révolutionnaires américains adoptèrent cette étroite **corrélation entre fondation, extension et conservation**. Ainsi les amendements à la Constitution augmentent les fondements originaux de la République américaine, dont l'autorité réside dans cette capacité à être amendée et augmentée.

La vénération de la Constitution aux États-Unis a surmonté plus d'un siècle d'examen minutieux et de démythification très critique du texte, mais aussi des « vérités évidentes » qu'il contenait aux yeux des pères fondateurs. Le souvenir de l'évènement lui-même, un peuple fondant un corps politique nouveau de propos délibéré, entoure encore le résultat de cet acte, le document lui-même, d'une atmosphère déférente de crainte mêlée de respect qui a su protéger l'évènement et le document des assauts du temps et des circonstances changeantes. L'autorité de la république sera saine et sauve aussi longtemps que l'acte lui-même, **le commencement** en tant que tel, sera dans les mémoires si des problèmes constitutionnels, au sens étroit du terme, se présentaient.

Les hommes de la Révolution n'avaient pleinement conscience que de deux légendes fondatrices, le récit biblique de l'exode des tribus d'Israël hors d'Égypte et celui qu'a laissé Virgile des errances d'Énée après qu'il eut fui Troie. Deux récits de **libération** axés sur une promesse de **liberté** à venir. De l'esclavage à la conquête d'une terre promise, de la destruction à la fondation d'une cité. *Avec comme leçon que la liberté n'est pas davantage le*

résultat automatique de la libération que le nouveau commencement ne résulte automatiquement de la fin. La révolution apparaissait à ces hommes comme le hiatus légendaire entre fin et commencement, ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore.

Dater la révolution, c'est réaliser l'impossible, en l'espèce dater le hiatus dans le temps en termes de chronologie, de temps historique. Non seulement un commencement n'est pas relié à un enchaînement de causes et d'effets, mais tout se passe comme s'il n'avait rien auquel se raccrocher, comme s'il venait de nulle part dans le temps et dans l'espace, comme si les acteurs étaient rejetés hors de l'ordre temporel et de sa continuité.

Fonder à nouveau un corps politique ou fonder un nouveau corps politique, Arendt consacre un long développement très érudit à cette question. Essentiellement à partir de deux poèmes de Virgile, *l'Énéide* et la *IV^e Bucolique*. Dans *l'Énéide* la fondation de Rome n'est pas vue comme un commencement absolu mais comme la refondation de Troie, d'une cité qui avait existé et dont le fil conducteur de la continuité n'avait jamais été rompu. Ce que confirme le grand poème politique de Virgile, *la IV^e Bucolique*, où avec le règne d'Auguste « un âge tout nouveau, un grand âge (*magnus ordo saeculorum*) va naître », non au sens d'un commencement absolument nouveau mais comme le retour à un commencement. Mais Arendt trouve aussi dans ce poème ce que saint Augustin devait, à sa manière, anticiper au V^e siècle de notre ère. « *L'homme a été créé pour qu'il y ait un commencement* ». *Idée que les hommes sont outillés pour la création d'un nouveau commencement parce qu'ils sont eux-mêmes de nouveaux commencements.* La capacité de commencer s'enracine dans le fait de naître, dans le fait pour l'être humain d'apparaître au monde par la naissance.

Quand les Américains décidèrent de modifier les vers de Virgile de *magnus ordo saeculorum* en *novus ordo saeculorum*, ils admirèrent qu'il ne s'agissait plus de fonder Rome à nouveau, mais de **la fondation d'une nouvelle Rome**. Admettant que le fil continu qui rattachait la politique occidentale à la fondation de la cité éternelle, et celle-ci au souvenir antéhistorique de la Grèce et de Troie, était rompu et ne pouvait être renoué.

La Révolution américaine, unique en son genre, jusqu'à la disparition du système colonial européen et l'émergence de nouvelles nations au XX^e siècle, représente la fondation d'un nouveau corps politique et le début d'une histoire nationale spécifique.

La lecture de la *IV^e Bucolique* de Virgile aurait pu suggérer aux hommes de la Révolution américaine une solution pour résoudre les difficultés du commencement, sans recours à un absolu pour rompre le cercle vicieux dans lequel toutes les choses premières sont prises.

Ce qui préserve le commencement de son arbitraire intrinsèque, c'est qu'il porte en lui son principe, que commencement et principe, sont non seulement liés l'un à l'autre, mais contemporains l'un de l'autre. La voie qu'emprunte l'initiateur, quoi qu'il ait l'intention d'entreprendre, dicte son principe d'action à ceux qui se sont joints à lui pour prendre part à l'entreprise et la mener à son accomplissement. En tant que tel, le principe inspire les actes qui doivent suivre, et il reste apparent aussi longtemps que dure l'action.

Le cours de la Révolution américaine raconte une histoire inoubliable et digne d'enseigner une leçon irremplaçable. Cette révolution n'a pas éclaté mais a été conduite par des hommes qui en avaient délibéré ensemble et sur la foi de serments mutuels. Au cours de ces années décisives où l'on jeta les fondations, reposant sur la puissance de la multitude, le principe combiné de la promesse mutuelle et de la délibération collective se fit jour.

L'évènement devait prouver que les hommes sont réellement capables d'établir un bon gouvernement, en se fondant sur la réflexion et le choix et qu'ils ne sont pas destinés, à tout jamais, à dépendre pour leurs constitutions politiques d'un accident et de la force.

H. La tradition révolutionnaire et son trésor perdu

La pensée politique révolutionnaire des XIX^e et XX^e siècles a fait comme s'il ne s'était jamais produit de révolution au Nouveau Monde et comme si aucune des idées et des expériences américaines en matière de politique et de gouvernement n'étaient dignes de réflexion.

*Cette incapacité à incorporer la Révolution américaine dans la tradition révolutionnaire s'est répercutée sur la politique étrangère des États-Unis. Leur incapacité à se souvenir que c'est une révolution qui a donné naissance aux États-Unis explique **la peur panique de la révolution chez les Américains**. Peur qui prouve au monde entier qu'il a raison de penser la révolution uniquement à travers la Révolution française. Peur constituant le ressort de la politique étrangère américaine avec les tentatives acharnées de maintenir le statu quo en soutenant des régimes politiques obsolètes, corrompus et rejetés par leurs propres citoyens.*

En affirmant, dans les rares moments où le dialogue hostile avec l'Union soviétique touchait à des questions de principe, qu'ils entendaient par liberté, **la liberté d'entreprise**, les américains ont agi comme si la richesse et l'abondance étaient seules en jeu dans le conflit entre les pays « révolutionnaires » de l'Est et de l'Ouest. Alors que les colonies anglaises, sous un « gouvernement modéré » et grâce à l'abondance naturelle, jouissaient de ce genre de « bonheur » avant la Révolution. Richesse et bien-être n'émanant donc pas du tout de la liberté politique ni de l'initiative privée débridée et sans frein du capitalisme, lesquelles, en l'absence de richesses naturelles ont partout mené au malheur et à la misère de masse.

La croissance économique se révélera peut-être un jour un fléau plutôt qu'un bienfait mais en aucune circonstance elle ne pourra mener à la liberté ou constituer une preuve de son existence.

Alors qu'une connaissance livresque et une réflexion théorique de grande envergure ont construit le cadre de la République américaine, cet intérêt porté à la pensée et à la théorie politiques s'est tari dès la tâche entreprise achevée. **D'où la stérilité au niveau mondial de la Révolution américaine**. À l'opposé de l'intérêt manifesté par les penseurs et les philosophes de l'Europe entière pour la Révolution française malgré son issue désastreuse. De ce moment date le défaut de mémoire des américains par rapport à leur propre révolution. Car s'il est vrai que la pensée commence avec la mémoire, il est tout aussi vrai qu'aucune mémoire n'est préservée si ce n'est condensée, distillée dans un cadre de notions et de concepts à l'intérieur duquel elle peut continuer à s'exercer.

L'incapacité à penser et à se souvenir a entraîné **la perte de l'esprit révolutionnaire** et des principes qui ont inspiré, de part et d'autre de l'Atlantique, les hommes des révolutions. **La liberté publique, le bonheur public, le sens civique**. La tradition de la Révolution française, la seule qui possède un certain poids, ne les a pas mieux préservés que la pensée politique américaine, dans l'ensemble antirévolutionnaire. Les révolutionnaires professionnels ont appris que ces principes initiaux avaient été rejetés par la force nue de la misère. Obsédés par la question sociale ils se focalisèrent sur les épisodes les plus violents de de la Révolution française, espérant contre tout espoir que la violence permettrait de vaincre la misère. Ces révolutionnaires devinrent, contrairement à leurs prédécesseurs des hommes **désespérés**. La terreur, en tant que voie vers le bonheur, entraîne les révolutions à leur perte. Aucune fondation d'un corps politique nouveau n'est possible là où les masses ploient sous la misère.

L'esprit révolutionnaire recèle **deux éléments paraissant inconciliables**. Le souci de la **stabilité**, avec l'acte de fondation. L'esprit **novateur** avec l'expérience de l'aptitude humaine au commencement. Pour retrouver cet esprit, perdu dans le vocabulaire politique moderne où ces deux éléments sont devenus antinomiques il faut **les penser ensemble et les associer**. Ce que permet la forme **républicaine** de gouvernement. La démocratie était, quant à elle, honnie au XVIII^e siècle car accusée de favoriser le règne de l'opinion là où le **sens civique** doit prévaloir. Traduisant l'incompatibilité décisive entre le règne de ce que l'on tient pour

« l'opinion publique » et la liberté d'opinion.

Le gouvernement représentatif, selon les hommes de la révolution, était censé servir d'agent purificateur des intérêts et de l'opinion, et de garantie contre la « confusion de la multitude ». Intérêts et opinions sont deux phénomènes politiques différents. Les premiers n'existent que comme groupes et pour les purifier il suffit, semble-t-il, qu'ils soient représentés de manière à sauvegarder leur caractère partiel, y compris quand l'intérêt d'un groupe s'avère celui de la majorité. Les opinions, au contraire, n'appartiennent qu'à des individus. Elles naissent partout où les hommes communiquent librement et ont le droit de rendre publique leurs idées. Par leur infinie variété, celles-ci ont également besoin d'une purification et d'une représentation. C'était, à l'origine, la fonction du Sénat américain.

Les deux éléments totalement nouveaux de la République américaine, le **Sénat** et la **Cour suprême**, sont considérés comme les éléments les plus conservateurs du corps politique. Ce qui en faisait la stabilité et répondait à la préoccupation moderne de permanence suffit-il à préserver l'esprit manifesté durant la Révolution ? Pour Arendt, à l'évidence, **ce n'est pas le cas**.

Avec l'incapacité de la pensée révolutionnaire à conserver la mémoire de l'esprit révolutionnaire, il y eut l'incapacité de la République à se doter d'une institution durable où exercer les qualités qui avaient permis son établissement. Tout se passa comme si ceux qui agirent en faveur de la République, des libertés du citoyen, du jugement, de l'opinion, des intérêts et des droits, avaient tout bonnement oublié ce qui leur tenait particulièrement à cœur : les potentialités de l'action et le privilège d'engager une œuvre sans précédent.

Étrangement les hommes de la Révolution américaine, à l'exception de Jefferson, ne se posèrent pas une question évidente. *Comment préserver l'esprit révolutionnaire une fois la révolution arrivée à son terme ?* C'est qu'ils tenaient cet esprit **pour acquis**, esprit qui s'était formé et nourri tout au long de l'époque coloniale. Comme le peuple restait en possession des institutions qui avaient formé le terreau de la révolution ils pouvaient difficilement prendre conscience de l'incapacité fatidique de la Constitution à incorporer **les municipalités et les assemblées municipales, sources originelles du bonheur public**. *Si paradoxal que cela puisse paraître, c'est en fait sous l'impact de la révolution que l'esprit révolutionnaire finit par s'atrophier.* Ce fut la Constitution elle-même, la plus grande réussite du peuple américain qui devait ensuite lui ravir les acquis dont il était le plus fier. Jefferson savait lui, certes confusément, que la révolution, si elle avait donné la liberté au peuple, n'avait pas réussi à lui **ménager un espace où cette même liberté pût s'exercer**. Seuls ses représentants avaient l'occasion de s'investir dans ces activités que sont l'expression, la discussion et la décision, activités qui, au sens positif du terme, caractérisent la liberté. Sa plus grande crainte était que le système politique, abstrait de la démocratie manquât d'organes concrets.

Ce qui pour le peuple américain avait été une expérience prérévolutionnaire ne semblait nécessiter ni reconnaissance, ni fondation formelles, fut, en **France, le résultat** en grande partie spontané, de la Révolution elle-même. Les **quarante-huit sections de la Commune de Paris** naquirent du manque d'organes populaires dûment constitués. Corps autogouvernés, elles ne désignèrent pas de délégués à l'Assemblée nationale issus de leurs rangs, mais formèrent le conseil municipal révolutionnaire. À côté de ces organes municipaux une **multitude de club et de sociétés** avec pour seul but d'instruire, d'éclairer et de développer le sens civique des citoyens en s'occupant des questions d'intérêt public, en même temps que des intérêts les plus chers de la patrie. Commune de Paris, sections et sociétés populaires formèrent le groupe de pression des pauvres. Germes naissant d'un système qui permettrait au peuple de devenir ces **participants au gouvernement** définis par Jefferson. **Le conflit avec le gouvernement jacobin s'engagea sur trois fronts**. La lutte de la République pour sa survie face à la pression des sans-culottes ; de la liberté contre la menace toute-puissante de la

misère publique. La lutte de la faction jacobine visant le pouvoir absolu contre le civisme des sociétés ; d'une opinion unifiée, d'une « volonté générale » contre le sens civique et la diversité inhérente à la liberté d'opinion et d'expression ; du parti et de ses intérêts contre la chose publique, le bien public. Enfin, la lutte du monopole du pouvoir contre le fédéralisme et son principe de séparation des pouvoirs ; de l'État-nation contre les commencements d'une république véritable. Quand Robespierre instaura la tyrannie de la faction jacobine il brisa l'ambition politique la plus affirmée du peuple telle qu'elle s'était traduite dans les sociétés dont les pétitions se concluaient sur cette fière expression : « nos Égaux ». **L'égalité.**

Là où l'abîme entre gouvernants et gouvernés se trouve comblé, la ligne qui sépare ce qui est public de ce qui est privé peut toujours se brouiller et s'effacer.

Avant l'époque moderne et l'émergence de la société, ce péril, inhérent au gouvernement républicain, provenait de la sphère publique et de sa tendance à envahir la sphère privée. **La Déclaration des droits de la Constitution américaine** constitue un exemple du remède traditionnel : l'élaboration d'un arsenal de lois, ici d'amendements, grâce auxquelles les droits de la vie privée sont publiquement garantis et la ligne de partage entre le public et le privé légalement protégée.

Avec la croissance économique continue de l'époque moderne et l'expansion associée de la sphère privée, les risques de brouillage entre privé et public et de corruption, proviennent davantage des intérêts privés que de la puissance publique. Aux yeux de Jefferson le péril mortel était que la Constitution avait conféré tout pouvoir aux citoyens sans leur fournir l'occasion d'être républicains et d'agir en citoyens. Il pressentait que danger résidait dans le fait d'accorder au peuple une part de la puissance publique sans lui fournir un espace public plus vaste que l'isoloir et d'autres occasions de se faire entendre que le jour du scrutin. Jefferson considérait comme dégénéré tout gouvernement où l'ensemble des pouvoirs se trouvaient concentrés dans les mains d'un seul, d'un petit nombre de gens bien nés ou de la multitude. Il proposait une gradation d'autorités toutes fondées sur la loi et chacune détenant sa part de pouvoir délégué et constituant : districts, comtés, états, union.

Avec comme conviction que nul ne peut être heureux sans avoir sa part de bonheur public, libre sans expérience de la liberté publique, heureux et libre sans participer à la puissance publique.

Arendt termine ce chapitre et son livre en « **racontant une étrange et triste histoire** ». Celle de l'apparition régulière, au cours des révolutions, d'une **forme nouvelle de gouvernement** qui ressemble de façon surprenante aux districts de Jefferson, et aux sociétés populaires et conseils municipaux de la France de 1789. Phénomène qui impressionna Marx, avec la Commune de Paris de 1871, et Lénine, avec la première révolution russe de 1905. *Alors qu'ils concevaient la révolution comme un moyen de s'emparer du pouvoir identifié au monopole de la violence, ils assistèrent, dans les faits, à la désintégration accélérée du pouvoir et, simultanément, à la formation d'une structure nouvelle de pouvoir qui ne devait son existence qu'au peuple et à ses élans organisateurs.* Plaçant les révolutionnaristes professionnels face à une alternative inconfortable. Installer leur propre pouvoir révolutionnaire, l'appareil du parti, au centre du pouvoir laissé vacant, ou intégrer simplement les nouveaux centres de pouvoir révolutionnaire nés sans leur soutien. Dans un premier temps Marx, puis Lénine, exaltèrent la nouvelle forme de gouvernement et la créativité révolutionnaire du peuple. Lénine, en particulier, avec sa formule « *Tout le pouvoir aux soviets* ». Pour considérer ensuite que conseils et soviets n'étaient que des organes provisoires de la révolution. Face à l'alternative d'adapter idées et actes à l'inédit et l'attendu ou d'en venir à la tyrannie et la répression, Lénine et les Bolchevicks n'hésitèrent guère à se décider en faveur de ces dernières. Tout en maintenant la fiction du pouvoir des soviets (voir **Les origines du totalitarisme**).

L'incapacité de la tradition révolutionnaire à réfléchir sérieusement à la seule forme de

gouvernement née de la révolution s'explique en partie par l'obsession de la question sociale chez Marx et son refus de prêter une attention sérieuse aux questions de l'État et du gouvernement. Mais surtout, pour Arendt, par l'histoire du rôle tenu par les révolutionnaires professionnels dans toutes les révolutions modernes. Rôle qui ne consiste pas à faire la révolution mais à accéder au pouvoir une fois qu'elle a éclaté. Avec pour atout non leurs théories mais leur préparation, leur organisation, leur renommée. Avec une influence insignifiante sur le déclenchement mais prépondérante sur le cours de la révolution. Influence exercée en faveur non de l'inattendu et de la nouveauté, mais d'une action qui reste conforme aux révolutions passées, sources de leur apprentissage. Même si une sensibilité au système de conseils peut être trouvée chez des penseurs politiques anarchistes comme Proudhon et Bakounine mal équipés, par ailleurs, pour traiter d'un phénomène démontrant que la révolution n'aboutit pas à la destruction de l'État et du gouvernement mais à fonder un nouvel état et un nouveau type de gouvernement.

Nulle tradition révolutionnaire et pré-révolutionnaire ne peut donc être évoquée pour rendre compte de l'apparition et de la réapparition depuis la Révolution française de ce système de conseils, organes d'action et germes d'un état nouveau.

Fédération « miniature » de la Commune de Paris de 1871. Soviets de 1905 et 1917. Ratesystem de la révolution allemande de 1918 et 1919. Système des conseils de la Révolution hongroise de 1956. Sans continuité entre ces événements mais avec apparition spontanée à chaque fois. Partout où la révolution ne fut pas vaincue ou suivie par une restauration, **la dictature du parti unique** l'emporta après une lutte violente contre ces organes et institutions nés de la révolution elle-même. Le fait remarquable aux conseils, en plus d'être à la fois des organes d'action et d'ordre, était qu'ils **dépassaient les clivages partisans**. Ils entraient ainsi inévitablement en conflit aussi bien avec les institutions qui restaient les enfants du système des partis, assemblées et anciens parlements, qu'avec les nouvelles assemblées constituantes. Au cœur de la révolution, les programmes des partis les séparaient des conseils. Programmes, révolutionnaires ou non, faits de formules toutes faites qui n'exigeaient aucune action mais une exécution à mener énergiquement, comme **Rosa Luxemburg** le soulignait avec une surprenante clarté de vue. Le clivage entre les experts du parti qui « savaient » et les masses populaires censées appliquer ce savoir, ne prenait pas en compte la capacité du citoyen ordinaire à agir et se forger une opinion. En d'autres termes, si l'esprit du parti révolutionnaire prévalait, les conseils étaient voués à devenir superflus.

Là où savoir et pouvoir se sont faussés compagne, l'espace de la liberté est perdu.

Ce fut l'espoir d'une transformation de l'État, d'une nouvelle forme de gouvernement qui eût permis à chaque membre de la société égalitaire moderne de devenir **participant aux affaires publiques** que l'on enterra avec le désastre des révolutions du XX^e siècle. La dictature du parti unique n'est, pour Arendt, que le dernier stade de développement de l'État-nation en général et du système multipartite en particulier.

Dès 1871, Odysse Barrot formula **la différence principale entre la Commune et l'Ancien régime**. *En tant que révolution politique, 1871 est réaction contre 1793, et retour à 1789. Il a effacé les mots « une et indivisible » et rejeté l'idée autoritaire qui est toute monarchique pour se rallier à l'idée fédérative qui est par excellence libérale et républicaine.*

Ceux qui siégeaient dans les conseils élémentaires, qui surgirent partout où l'on vivait et travaillait ensemble, **s'étaient choisis eux-mêmes** en prenant l'initiative et en s'organisant. Ils formaient l'élite du peuple révélée au grand jour par la révolution. Au sein de ces « républiques élémentaires » les membres des conseils choisissaient leurs délégués au niveau immédiatement supérieur, à leur tour sélectionnés par leurs pairs, sans être assujettis à aucune pression, ni d'en haut ni d'en bas. Leur mandat ne reposait que sur la **confiance de leurs égaux et cette égalité n'était pas naturelle mais politique**. C'était l'égalité de ceux qui

s'étaient engagés dans une entreprise commune. Si une telle forme de gouvernement s'était pleinement développée elle aurait, sans aucun doute, pris la forme d'une pyramide. Mais avec une autorité générée ni par le sommet, ni par la base, mais à chaque niveau de la pyramide.

Fournissant la solution à l'un des problèmes les plus épineux de la politique moderne qui n'est pas de concilier liberté et égalité, mais égalité et autorité.

Le trésor qui s'est perdu quand l'esprit de la révolution n'a pas réussi à trouver d'institution appropriée, c'est chez deux poètes qu'Arendt va, en conclusion, en chercher l'expression.

René Char, d'abord. « *Si j'en réchappe je devrais renoncer à l'arôme de ces années essentielles, rejeter, silencieusement, loin de moi mon trésor.* » Le trésor de s'être trouvé lui-même, de ne plus se soupçonner d'insincérité, de plus avoir ni masque ni faux semblant pour se montrer, d'apparaître partout tel qu'il était aux autres et à lui-même, de pouvoir se permettre d'aller nu.

Sophocle et l'Œdipe à Colonne, ensuite. « *Le mieux pour l'homme serait de ne pas naître ; le second bonheur serait de rentrer au plus tôt dans le néant d'où il serait sorti* ». Faisant connaître par la bouche de Thésée, fondateur d'Athènes ce qui permet à l'homme, jeune ou vieux, de supporter le poids de la vie : *la cité (polis), l'espace des exploits libres de l'homme et de ses paroles vivantes qui donne sa splendeur à la vie.*

I. Les révolutions « arendtiennes »

Extrait de la préface de Jonathan Schell à la réédition américaine de 2006 de *On Revolution* (traduction personnelle).

*Dans **Les Origines du Totalitarisme**, publié en 1951, Arendt porte son regard avec chagrin et colère sur le régime totalitaire, récemment vaincu, d'Adolphe Hitler en Allemagne et sur celui, encore existant, de Joseph Staline en Union Soviétique. Dans **De la révolution**, publié douze ans plus tard, elle jette un œil avec espoir, sans le savoir, sur un futur proche encore invisible, à savoir la vague de mouvements non violents qui, entre le milieu des années 1970 et aujourd'hui (2006), amenèrent au pouvoir des gouvernements démocratiques dans une douzaine de nations sur tous les continents, de la Grèce à l'Afrique du Sud, du Chili à la Pologne et, enfin, en Union Soviétique elle-même. Ces révolutions pourraient être qualifiées d'arendtiennes, mais pas dans le sens où les précédentes étaient dites marxistes. Les nouveaux révolutionnaires, à quelques notables exceptions, n'ont pas étudié Arendt comme les marxistes avaient étudié Marx ; cependant, à un degré remarquable, les révolutions qu'ils ont faites ont suivi, d'une façon ou d'une autre, les sentiers défrichés en pensée pour la première fois par Arendt. N'ayant aucune ambition comme prophète, elle s'est révélée en être un.*

(...)

L'importance de la révolution hongroise dans le développement de la pensée d'Arendt suggère une nouvelle périodisation pour la vague des révolutions démocratiques de la fin du XX^e siècle. Son commencement devrait peut-être être daté de 1956 plutôt que, comme cela est usuellement fait, du milieu des années 1970, quand la série a semblé commencer en Europe du Sud avec le renversement de la junte grecque en 1974, de l'autocratie du Portugal la même année et la transition vers la démocratie en Espagne en 1975. La longue parade des révolutions qui ont suivi inclut, parmi d'autres, le mouvement Solidarité en Pologne dans les années 1980, le renversement de la junte argentine en 1982, la chute de la dictature militaire au Brésil voisin en 1985, l'expulsion du dictateur Fernando Marcos des Philippines en 1986, par la révolution du "Pouvoir du Peuple", la chute de l'autocrate Chun Doo-hwan en Corée du Sud, l'effondrement de l'Union soviétique et de son empire à la fin des années 1980 et au début des années 1990, le remplacement du régime d'apartheid de l'Afrique du Sud avec la

règle de la majorité au début des années 1990, la chute de Slobodan Milosevic en 2003, "la Révolution des roses" en Géorgie en 2003 et "la Révolution Orange" en Ukraine en 2005. La grande majorité de ces mouvements et révolutions affichent un nombre remarquable de caractéristiques arendtiennes. La plupart visent à établir des conditions de liberté plutôt qu'à résoudre des questions sociales. (En conséquence ces questions sociales sont malheureusement laissées sur la table dans le nouveau monde de mondialisation du marché, qui s'étant montré incapable ou peu disposé à les traiter, fait maintenant face à un retour de manivelle puissant, en Amérique du Sud et ailleurs.) La plupart de ces mouvements ont tendance à ne plus se tourner vers les modèles de révolution français, russe, ou chinois mais plutôt vers l'un ou l'autre d'entre eux ou vers la Révolution américaine, qui soudainement récupère l'attention internationale et la respectabilité. Tous sont fondamentalement non violents, abandonnant délibérément la violence révolutionnaire, sans parler de la terreur. Peut-être le plus intéressant et le plus important, ils justifient la nouvelle conception du pouvoir d'Arendt et sa relation à la violence. Non seulement «non violents», ils représentent aussi, dans un sens positif, un terrain propice pour ce qu'elle avait identifié comme étant la véritable source du pouvoir : une action vigoureuse et concertée entres pairs prêts à se sacrifier pour leurs convictions. À maintes reprises, comme en Hongrie en 1956, les mouvements ont convaincu les cœurs et les esprits de majorités nationales, privant les gouvernements répressifs de légitimité et à maintes reprises ces gouvernements se sont effondrés, dans un processus décrit avant les faits par Arendt : Que toute autorité repose en dernière analyse sur l'opinion, rien ne le démontre avec plus de force que le refus d'obéissance qui, soudain et de manière inattendue, déclenche ce qui va se transformer en révolution.²⁸

Texte complet de la préface sur mon blog.

<http://www.ttoarendt.com/2014/08/on-revolution-de-la-revolution.html>

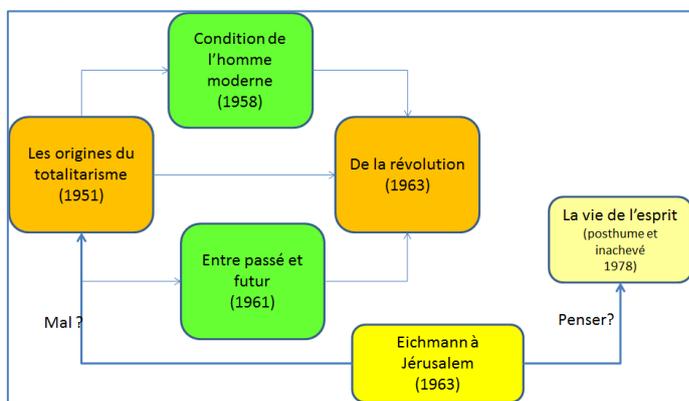
²⁸ De la révolution, Hannah Arendt, folioessais n°581, p. 348.

Eichmann à Jérusalem (1963) – La vie de l'esprit (1978)

A. Introduction

Le 11 mai 1960 **Eichmann** est enlevé en Argentine par des agents israéliens. Le 22 mai il est à Jérusalem. Débute le 29 mai un interrogatoire qui durera jusqu'au 17 janvier 1961 et dont résultent 76 bandes magnétiques transcrites sur 3564 pages. **Le procès débute le 11 avril 1961 pour s'achever le 14 août.** Les attendus du jugement sont lus les 11 et 12 décembre 1961. Quatre jours plus tard Eichmann est condamné à mort. Un second procès se tient à partir du 22 mars 1962 pendant deux semaines. Le premier jugement est confirmé le 29 mai 1962. **Eichmann est pendu le 31 mai 1962.** Le tout aura duré un peu plus de deux ans.

Deux années qui vont durablement impacter la fin de la vie et de l'œuvre de Hannah Arendt. Quand Eichmann est arrêté, Arendt est en train de terminer le travail considérable entamé après la publication des *Origines du totalitarisme en 1951*. À partir d'une recherche initiale des éléments de totalitarisme présents dans le marxisme, sa réflexion s'est considérablement élargie pour aboutir à une tentative de refondation radicale de la théorie politique. Trois livres



en sont issus : *Condition de l'homme moderne* (1958) ; *La crise de la culture* (1961) ; *De la révolution* (1963). L'évènement que constitue l'arrestation d'Eichmann, son procès puis son exécution, surprend donc Arendt dans la période de sa vie la plus féconde intellectuellement. Si le cœur de son œuvre n'en est pas affecté, ses quatre livres « piliers » étant déjà écrits sinon publiés, cet évènement amènera Arendt à porter

un **nouveau regard** sur un problème qui la hante depuis les *Origines du totalitarisme*, celui du **mal**, et lui fera se poser une importante question à l'origine de ce qui sera son dernier livre, inachevé, *La vie de l'esprit*.

« L'évènement Eichmann » survient dans une période difficile pour Arendt sur le plan privé. Son mari et compagnon de pensée, Heinrich Blücher, a des graves problèmes de santé. Elle-même est victime d'un sérieux accident de circulation le 19 mars 1962, probablement à l'origine des problèmes cardiaques qui finiront par l'emporter en 1975. C'est d'ailleurs au cours de sa convalescence qu'Arendt trouvera, enfin, l'énergie de s'attaquer à l'énorme matériau recueilli directement et indirectement sur le procès Eichmann.

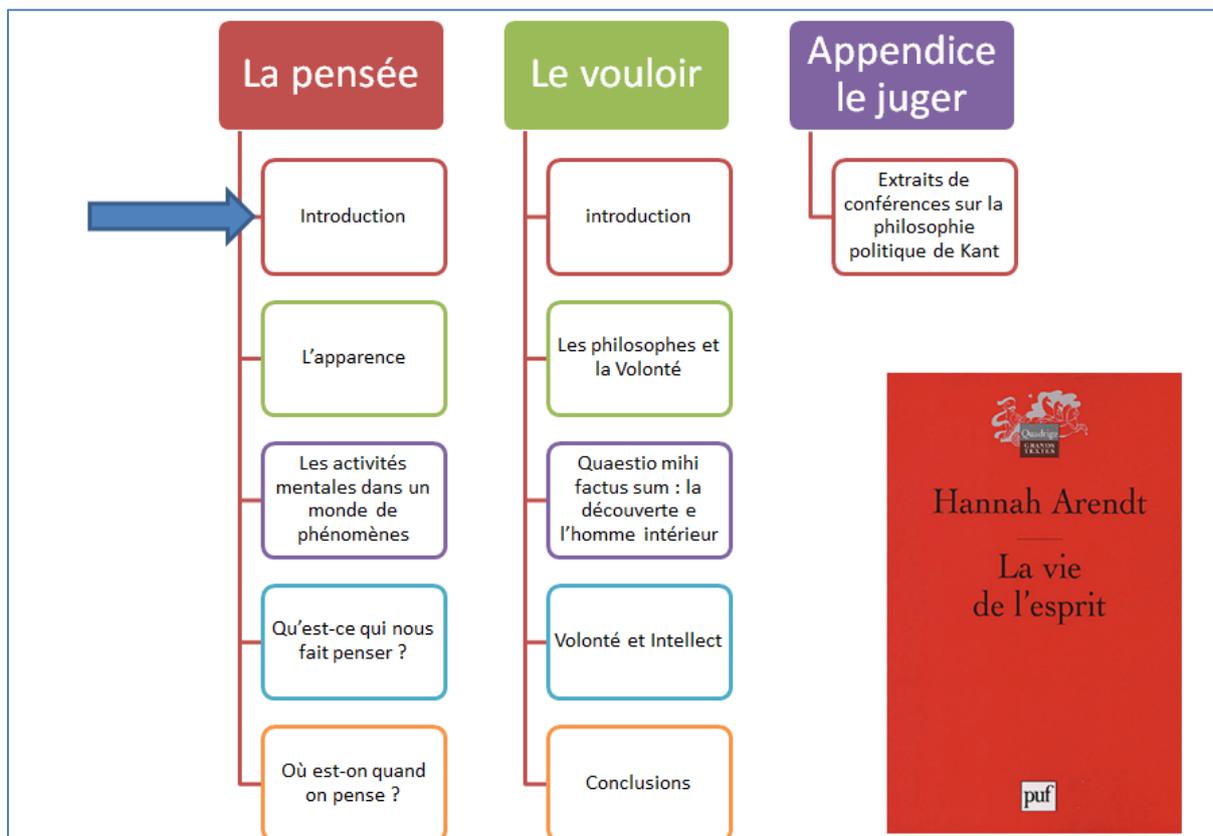
Vous disposez, en français, de deux livres²⁹ et de deux films³⁰ de qualité pour vous faire une idée par vous-même, sur le procès Eichmann, le livre d'Arendt et la polémique qui a immédiatement suivi sa publication. J'ai, pour ma part, choisi comme fil directeur la question que suscita chez Arendt sa « rencontre » avec Eichmann. Question qu'elle développe dans l'introduction de son dernier livre, resté inachevé, *La vie de l'esprit*. Livre par la présentation succincte duquel, je vais donc commencer avant celle, beaucoup plus détaillée, d'*Eichmann à Jérusalem*.

²⁹ *La biographie de Hannah Arendt* par Elizabeth Young-Bruhel dans la collection de poche Pluriel. Le Quarto Gallimard contenant *Les origines du totalitarisme* et *Eichmann à Jérusalem* avec un important dossier critique.

³⁰ *Un spécialiste*, film documentaire d'Eyal Sivan et Rony Brauman (1998). *Hannah Arendt*, film de Margarethe von Trotta (2013).

B. La vie de l'esprit : extrait de l'introduction

L'introduction de la première partie de *La vie de l'esprit* éclaire, à posteriori, ce que la « rencontre » d'Eichmann a provoqué chez Hannah Arendt.



Je vous en propose ci-dessous un long extrait.

Concrètement c'est pour deux raisons assez différentes que je m'intéresse aux activités de l'esprit. Tout a commencé quand j'ai assisté au procès Eichmann.

Dans mon rapport, je parle de la « banalité du mal ». Cette expression ne recouvre ni thèse, ni doctrine, bien que j'ai confusément senti qu'elle prenait à rebours la pensée traditionnelle – littéraire, théologique, philosophique – sur le phénomène du mal.

*Le mal, on l'apprend aux enfants, relève du démon ; il s'incarne en Satan qui « tombe du ciel comme un éclair », ou Lucifer, l'ange déchu dont le péché est l'orgueil, cette **superbia** dont seuls les meilleurs sont capables : ils ne veulent pas servir Dieu, ils veulent être Lui.*

Les méchants à ce que l'on dit sont mus par l'envie ; ce peut être la rancune de ne pas avoir réussi sans qu'il y aille de leur faute (Richard III), ou l'envie de Caïn qui tua Abel parce que « Yahvé porta ses regards sur Abel et vers son oblation, mais vers Caïn et son oblation il ne les tourna pas ». Ils peuvent aussi être guidés par la faiblesse (Macbeth). Ou, au contraire, par la haine puissante que la méchanceté ressent devant la bonté (Iago, Claggart) ou encore par la convoitise source de tous les maux.

Cependant, ce que j'avais sous les yeux, bien que totalement différent, était un fait indéniable. Ce qui me frappait chez le coupable, c'était un manque de profondeur évident, et tel qu'on ne pouvait faire remonter le mal incontestable qui organisait ses actes jusqu'au niveau plus profond des racines ou des motifs. Les actes étaient monstrueux, mais le responsable – tout au moins le responsable hautement efficace qu'on jugeait alors – était tout à fait ordinaire, comme tout le monde, ni démoniaque ni monstrueux. Il n'y avait en lui trace ni de convictions idéologiques solides, ni de motivations spécifiquement malignes et la seule caractéristique notable qu'on décelait dans sa conduite, passée ou bien manifeste au cours du procès et au

long des interrogatoires qui l'avaient précédé, était de nature entièrement négative : ce n'était pas de la stupidité mais un manque de pensée. Dans le cadre du tribunal israélien et de la procédure carcérale, il se comportait aussi bien qu'il l'avait fait sous le régime nazi mais, en présence de situations où manquait ce genre de routine, il était désarmé, et son langage bourré de clichés produisait à la barre, comme visiblement autrefois pendant sa carrière officielle, une sorte de comédie macabre.

Clichés, phrases toute faites, codes d'expression standardisés et conventionnels ont pour fonction, reconnue socialement, de protéger de la réalité, c'est-à-dire des sollicitations que faits et événements imposent à l'attention, par leur existence même. On serait vite épuisé à céder sans cesse à ces sollicitations ; la seule différence entre Eichmann et le reste de l'humanité est que, de toute évidence, il les ignorait totalement. C'est cette absence de pensée – tellement courante dans la vie de tous les jours où l'on a à peine le temps et pas davantage l'envie de s'arrêter pour réfléchir – qui éveilla mon intérêt.

Le mal (par omission aussi bien que par action) est-il possible quand manquent non seulement les « motifs répréhensibles » (selon la terminologie légale) mais encore les motifs tout court, le moindre mouvement d'intérêt ou de volonté ? Le mal en nous est-il, de quelque façon qu'on le définisse, « ce parti de s'affirmer mauvais », et non la condition nécessaire à l'accomplissement du mal ? Le problème du bien et du mal, la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, seraient-ils en rapport avec notre faculté de penser ? Pas au sens, bien entendu, où la pensée serait capable de sécréter les bonnes actions, comme si la « vertu s'enseignait » et s'apprenait – il n'y a que les habitudes et les coutumes qui s'enseignent, et chacun ne sait que trop bien à quelle vitesse on les désapprend et les oublie, pour peu qu'une situation nouvelle exige un changement de conduite et de manières. (Le fait que l'on traite généralement du bien et du mal dans les cours de « morale » ou d' « éthique » peut laisser pressentir le peu qu'on sait à leur sujet), car morale vient de mores et éthique de ethos, mots latin et grec qui signifient coutume et habitude ; or, le mot latin est associé aux règles de conduite, tandis que le mot grec dérive d'habitat, comme notre « habitude ». L'absence de pensée, face à laquelle je me trouvais, ne résultait ni de l'oubli de manières et d'habitudes antérieures, sans doute bonnes, ni d'un cas de stupidité au sens d'incapacité à comprendre – ni même au sens d' « aliénation morale » car elle était tout aussi évidente dans des circonstances où décisions soi-disant éthiques et problèmes de conscience n'avaient rien à voir.

La question impossible à éluder était celle-ci : l'activité de penser en elle-même, l'habitude d'examiner tout ce qui vient de se produire ou attire l'attention, sans préjuger du contenu spécifique ou des conséquences, cette activité fait-elle partie des conditions qui poussent l'homme à éviter le mal et même le conditionnent négativement à son égard ?

C. Eichmann à Jérusalem : présentation

Je vous conseille vivement de lire directement l'ouvrage, le plus accessible d'Arendt puisque c'est d'abord un reportage avant d'être un essai. C'est la meilleure façon de vous faire une idée par vous-même sur le livre en vous aidant de la lecture des quatre précédents ouvrages étudiés dans ce cours et du petit guide que constitue cette présentation.

Ce livre croise le **compte-rendu d'un procès**, objet premier du livre comme le rappelle Arendt dans son post-scriptum à la seconde édition de 1964, **la longue étude sur la méchanceté humaine**, dont elle parle en conclusion du dernier chapitre avant d'employer, pour la première et seule fois, l'expression de banalité du mal reprise dans le sous-titre, et **une reconstitution historique** de la mise en œuvre de la « Solution finale de la question juive ».

Fidèle à l'approche utilisée pour les livres précédents, je vous propose un voyage à travers ce livre et la période la plus dramatique du XX^e siècle.

Ce « voyage » se veut une aide mais ne remplace pas la lecture des quinze chapitres encadrés d'une note d'introduction, d'un épilogue et d'un post-scriptum, ce dernier ajouté en 1964.

Un tel livre mérite d'être discuté parce que, compte-tenu de l'évènement sans précédent traité, il est, par nature, discutable. Au-delà d'une campagne médiatique, parfois indigne, il a suscité et continue à susciter la controverse chez les historiens, les politiques, les philosophes, les citoyens par rapport à ce qui reste une des énigmes majeures du monde contemporain.

Note au lecteur
La cour
L'accusé
Un spécialiste de la question juive
La première solution : l'expulsion
La deuxième solution : les camps de concentration
La solution finale : le meurtre
La conférence de Wannsee, ou Ponce Pilate
Les devoirs d'un citoyen respectueux de la loi
Les déportations du Reich. L'Allemagne, l'Autriche et le protectorat
Les déportations d'Europe occidentale. France, Belgique, Allemagne, Hollande, Italie
Les déportations des Balkans. Yougoslavie, Bulgarie, Grèce, Roumanie
Les déportations d'Europe centrale. Hongrie et Slovaquie
Les camps de la mort de l'Est
Preuves et témoins
Le jugement, l'appel, l'exécution
Épilogue
Post-scriptum

D. La cour

Arendt plante d'abord le décor du procès.

La **langue** : l'hébreu avec la traduction excellente en français et en anglais mais souvent incompréhensible en allemand, langue de la partie accusée, mais, écrit-elle plus loin, traduction corrigée et même anticipée par le président et ses deux juges.

Le **public**. Passé les quinze premiers jours, les journalistes, représentant le monde entier, ne furent plus fidèles au rendez-vous. Peu de jeunes israéliens. **Essentiellement des « survivants »**, des gens d'un certain âge et des vieillards qui savaient par cœur ce qu'il y avait à savoir, qui n'étaient nullement disposés à apprendre quelque leçon que ce soit et qui n'avaient certainement pas besoin de ce procès pour tirer leurs propres conclusions.³¹

Les **protagonistes**, en plus de l'accusé, bien sûr. Les trois **juges** dont le président du tribunal, **Moshe Landau**. Décrits comme ayant un comportement non théâtral, attentifs, affligés par la description des souffrances, au-dessus de tout reproche vis-à-vis de l'accusé. Au service de la justice. Description en contraste total avec celle du procureur, **Gideon Haussner**, qui représentant le gouvernement, fait de son mieux pour obéir à son maître. **Ben Gourion**,

³¹ p.52

premier ministre d'Israël, metteur en scène invisible du procès-spectacle qu'il avait en tête, quand il résolut de faire kidnapper Eichmann pour y faire juger, à Jérusalem, sa contribution à la « Solution finale de la question juive ». Enfin, l'avocat d'Eichmann, le **Dr. Servatius**. Contestant très rarement les témoignages, même sans rapport avec le sujet, mais plus audacieux vis-à-vis des documents.

Arendt distingue deux visions du procès, celle de la **justice**, servie par le président et ses juges, et celle des **leçons** d'un procès-spectacle, voulue par Ben Gourion et servie par le procureur.

*La justice exige que l'accusé soit poursuivi, défendu, et jugé ; et qu'on laisse en suspens toutes les autres questions, fussent-elles paraître plus importantes – « Comment cela a-t-il pu arriver ? », « Pourquoi cela est-il arrivé ? », « Pourquoi les Juifs », « Pourquoi les Allemands ? », « Quel fut le rôle des autres pays ? », « Dans quelle mesure les Alliés étaient-ils coresponsables ? », « Comment les Juifs ont-ils pu coopérer, par l'intermédiaire de leurs propres dirigeants, à leur propre anéantissement ? », « Pourquoi sont-ils allés à la mort comme des moutons à l'abattoir ? ».*³²

Les leçons, voulues par Ben Gourion. Pour le monde non juif : « Nous voulons établir devant tous les pays du monde comment des millions d'êtres humains, parce qu'ils se trouvaient être juifs, et un million de bébés, parce qu'ils se trouvaient être des bébés juifs, ont été assassinés par les nazis. » **Pour les Juifs de la Diaspora** qui devaient se souvenir que le judaïsme, vieux de quatre mille ans, avait toujours affronté un monde hostile, que les Juifs avaient dégénéré au point d'aller à la mort comme des moutons à l'abattoir, et que seule la création d'un État juif avaient permis aux Juifs de rendre coup pour coup. **Pour ceux qui vivaient à l'intérieur d'Israël et en particulier les jeunes :** « Il faut que notre jeunesse garde en mémoire ce qui est arrivé au peuple juif. Nous voulons qu'elle connaisse les faits les plus tragiques de notre histoire ».³³

Pour Arendt ces leçons étaient, par certains côtés, superflues, et par d'autres, induisaient carrément en erreur. Les lecteurs des **Origines du totalitarisme** et des trois livres qui ont suivi ne peuvent en être surpris. Superflue à l'époque, nettement moins aujourd'hui, la leçon sur l'antisémitisme discrédité par Hitler et dont beaucoup, selon l'expression même de Ben Gourion, se sont rendu compte qu'il « peut conduire à la chambre à gaz et à la fabrique de savon ». Superflue aussi la leçon à la Diaspora. La conviction que l'antisémitisme existe partout et de tout temps est le ferment idéologique qui a animé le plus, depuis l'Affaire Dreyfus, le mouvement sioniste. Ce fut aussi la raison sans laquelle la bonne volonté de la communauté juive allemande à négocier avec les autorités nazies dans les premiers temps du régime resterait inexplicable. Aide concrète, *Realpolitik* sans arrière-pensée dont le danger n'apparut que des années plus tard lorsque les contacts quotidiens entre les organisations juives et la bureaucratie nazie permirent aux fonctionnaires juifs de franchir plus aisément le gouffre qui séparait les deux formes d'aide : aider les Juifs à s'échapper et aider les nazis à les déporter. Conviction qui produisit aussi chez les Juifs une dangereuse incapacité à distinguer leurs amis de leurs ennemis, à sous-estimer leurs ennemis en croyant que les non Juifs sont plus ou moins tous les mêmes.

Si le premier ministre Ben Gourion avait l'intention d'affermir cette « sorte de conscience juive » alors l'idée n'était pas bonne ; car changer cette mentalité est l'un des préalables indispensables pour l'État d'Israël – État qui, par définition, a fait des Juifs un peuple parmi les peuples, une nation parmi les nations, un État parmi les États dépendant maintenant d'une

³² p.46

³³ p. 53-55

*pluralité qui exclut la dichotomie séculaire, malheureusement ancrée dans la religion, des Juifs et des non Juifs.*³⁴

Enfin si le contraste, entre l'héroïsme des Israéliens et l'humble soumission des Juifs allant à la mort semble être un argument pertinent, exploité à fond par le procureur, il est, pour Arendt inopérant. *Car aucun groupe, aucun peuple non juif n'a agi différemment*³⁵. Comme David Rousset, ancien détenu de Buchenwald, déjà cité dans *Les origines du totalitarisme* l'a décrit dans *Les jours de notre mort* dès 1947.

Citée parmi les raisons de la comparution d'Eichmann devant un tribunal, la recherche d'autres nazis, est l'occasion pour Arendt de développer un second thème³⁶ consacré à l'Allemagne, aux allemands et à leurs dirigeants. La crainte du chancelier Adenauer que le procès « remue à nouveau toutes ces horreurs » et provoque une vague de germanophobie. La réticence des tribunaux allemands à poursuivre les crimes et l'extraordinaire clémence des sentences infligées aux accusés. L'attitude du peuple allemand par rapport à son propre passé. *Les allemands, écrit Arendt en 1963, se sentaient, de quelque façon que ce fut, très peu concernés.*

Pour conclure ce chapitre, si dans l'esprit de l'accusation, *ce n'était pas un individu qui était au banc des accusés et ce n'était pas le seul régime nazi, mais c'était l'antisémitisme à travers toute l'histoire*³⁷, pour Arendt, celui qui demeurait dans le box des accusés était un individu, une personne en chair et en os. Et si pour Ben Gourion, « le verdict prononcé lui était indifférent », la seule tâche du tribunal de Jérusalem était incontestablement d'en prononcer un³⁸.

E. L'accusé - Un spécialiste de la question juive

Eichmann plaida « *non coupable au sens de l'accusation* ». Il n'avait jamais tué un Juif ni d'ailleurs un non Juif, même s'il ne laissait planer aucun doute sur le fait qu'il aurait tué son père si on lui en avait donné l'ordre. La seule chose dont on pouvait l'accuser était d'avoir « encouragé et contribué » à l'anéantissement des Juifs. « Un des plus grands crimes de l'histoire de l'Humanité », selon une de ses déclarations à Jérusalem. Ce qu'il avait fait, il l'avait fait, il ne voulait pas le nier, il proposait plutôt de « me pendre en public en guise d'avertissement exemplaire à tous les antisémites de la terre ». Mais il ne voulait pas dire par là qu'il regrettait quoi que ce fût : « Le remord c'est pour les petits enfants ».

Pendant tout le procès, Eichmann essaya, sans grand succès, de clarifier cette deuxième partie de sa justification : « Non coupable au sens de l'accusation ». L'accusation supposait non seulement qu'il avait agi intentionnellement, ce qu'il ne niait pas, mais aussi que ses mobiles avaient été abjects et qu'il avait parfaitement conscience de la nature criminelle de ses actes. En ce qui concerne les « mobiles abjects », il était persuadé qu'au plus profond de lui-même il n'était pas ce qu'il appelait un véritable salaud. Quant à sa conscience, il se souvenait parfaitement qu'il n'aurait eu mauvaise conscience que s'il n'avait pas exécuté les ordres. Ordres d'expédier à la mort des millions d'hommes, de femmes et d'enfants, avec un grand zèle et le soin le plus méticuleux. Lui « personnellement », n'avait jamais rien eu contre les Juifs. Au contraire, il avait de nombreuses raisons « raisons personnelles » de ne pas les haïr. Hélas, pour Arendt, personne ne le crut. Le procureur, parce que ce n'était pas son rôle.

³⁴ p. 56-57

³⁵ p.57 et suivante

³⁶ p. 59 -69

³⁷ p. 69

³⁸ p.71

L'avocat de la défense car, contrairement à Eichmann, les problèmes de conscience ne l'intéressaient manifestement pas. Et les juges, trop conscients des fondements même de leur métier, pour admettre qu'une personne « normale » puisse être incapable de distinguer le bien du mal. *Parce qu'il avait menti de temps en temps, ils conclurent qu'il était un menteur et passèrent à côté du plus grand défi moral et même juridique posé par cette affaire.*

*Leur argumentation était fondée sur l'hypothèse que l'accusé, comme toutes les « personnes normales », avaient dû être conscient de la nature criminelle de ses actes ; Eichmann était en effet normal dans la mesure où « il n'était pas une exception dans le régime nazi ». Cependant dans les conditions du III^e Reich, il n'y avait que de la part d' « exceptions » qu'on pouvait attendre une réaction « normale ». Cette simple vérité créait un dilemme auquel les juges ne pouvaient pas échapper et qu'ils ne pouvaient pas trancher non plus.*³⁹

La police interrogea Eichmann du 29 mai 1960 au 17 janvier 1961. Le texte allemand dactylographié, dont chaque page fut corrigée et approuvée par Eichmann, est, pour Arendt, une mine pour un psychologue. À condition qu'il ait la sagesse de comprendre que ce qui est horrible peut non seulement être ridicule mais franchement comique. Une partie de cette comédie macabre ne peut être transcrite en anglais, même si Arendt s'y essaie un peu⁴⁰, parce qu'elle concerne la lutte d'Eichmann avec la langue allemande dont il sort toujours vaincu. Vaguement conscient d'un défaut qui avait dû lui empoisonner l'existence, une forme bénigne d'aphasie, il s'excusa envers le juge Landau en disant : « Le langage administratif est mon seul langage », incapable qu'il était de prononcer une seule phrase qui ne fût pas un cliché.

*Qu'il écrivit ces mémoires en Argentine ou à Jérusalem, qu'il s'adressât à l'officier de police qui l'interrogeait ou au tribunal, il disait toujours la même chose avec les mêmes mots. Plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à **penser** – à penser notamment du point de vue de quelqu'un d'autre. Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait du plus efficace des mécanismes de défense contre les mots et la présence des autres et, partant, contre la réalité en tant que telle.*⁴¹

Il apparut, lors du procès, que la mémoire d'Eichmann n'était pas tout à fait fiable sur ce qui s'était vraiment passé au point que le juge Landau, exaspéré, demanda à l'accusé : « De quoi pouvez-vous vous souvenir ? ». Eichmann se souvenait de deux choses. D'abord, des tournants décisifs de sa carrière, qui ne coïncidaient pas nécessairement avec ceux de l'histoire. Ensuite, et surtout, de ses propres phrases⁴² qui à un moment ou un autre lui avait procuré un « sentiment d'euphorie ». Chaque fois que les juges tentèrent de faire appel à sa conscience, ils rencontrèrent de l'« euphorie » et furent scandalisés autant que déconcertés lorsqu'ils apprirent que, pour chaque période de sa vie et pour chacune de ses activités, l'accusé disposait d'un cliché euphorisant. Eichmann conserva jusqu'à l'heure de sa mort cet horrible don de se consoler avec des clichés.

En 1934, le Service de Sécurité (SD), agréa la demande d'emploi d'Eichmann. Fondé par Himmler, dirigé par Heydrich qui allait devenir « le véritable ingénieur de la solution finale », ce service deviendra le centre de renseignements et de recherches de la Gestapo. Arendt s'intéresse au récit – « déformé, certes, mais non totalement dépourvu de vérité » – fait, à la

³⁹ p. 82

⁴⁰ Voir p. 116

⁴¹ P.117-118

⁴² Deux phrases citées par Arendt. « Je sauterai dans ma tombe en riant, car c'est une satisfaction extraordinaire pour moi d'avoir sur la conscience la mort de cinq millions de Juifs ». (p.113 et p.125). « Je me pendrai avec plaisir en public en guise d'avertissement exemplaire à tous les antisémites de la terre ». (p. 79 et p.125)

police, par Eichmann de son entrée dans le nouveau service⁴³. Dès son entrée en fonction, à l'instigation de son chef direct, il lit *L'État juif* de Theodor Hertzl, le grand classique de la littérature sioniste. Il semble que ce fût le premier livre sérieux qu'il ait lu et qu'il en fut durablement marqué. Dès lors, comme il ne cessera de le répéter, il ne pensa à rien de plus qu'à une « solution politique » (à distinguer de la « solution physique » ultérieure, la première signifiant l'expulsion et la seconde, l'extermination). Il alla jusqu'à lire un second livre, qu'il confondra lors du procès avec le premier, *L'histoire du sionisme* d'Adolf Böhm à partir duquel il étudia l'organisation du mouvement sioniste. Ce qui lui valut une mission d'espion officiel des bureaux et réunions sionistes. Arendt note que ses études en matière d'affaires juives furent consacrées presque exclusivement au sionisme. Eichmann expliqua que la raison de la fascination qu'il développa pour la « question juive » était son propre « idéalisme ». Pour lui un idéaliste était quelqu'un qui vivait pour son idée et qui était prêt à tout sacrifier et, notamment tout le monde, à cette idée.

En mars 1938, après l'Anschluss, Eichmann fut envoyé à **Vienne** pour organiser un mode d'émigration sans aucun précédent en Allemagne où, jusqu'à l'automne 1938⁴⁴, on maintint la fiction selon laquelle les juifs désirant quitter le pays pouvaient le faire mais n'y étaient pas forcés. La tâche d'Eichmann avait été définie comme « émigration forcée », c'est-à-dire, en langage normal, **expulsion**. Eichmann considérait cette année passée à Vienne comme la plus heureuse et réussie de sa vie. Promu au rang de sous-lieutenant, on avait loué ses « connaissances très étendues de l'organisation et de l'idéologie de l'adversaire, les Juifs ». En huit mois, 45 000 Juifs quittèrent l'Autriche, et en dix-huit mois l'Autriche fut « nettoyée » de 60% de sa population juive (150 000 personnes).

Eichmann découvrit qu'il savait faire bien mieux que les autres deux choses : **négoier et organiser**. Il entama des négociations avec les représentants de la communauté juive, qu'il fit d'abord libérer des prisons et des camps de concentration et qui furent donc facilement convaincus de la nécessité de l'émigration. Il organisa une « véritable chaîne de montage » administrative pour délivrer rapidement l'ensemble des papiers nécessaires aux Juifs pour quitter le pays, en échange de tous leurs biens. Il réussit à vaincre les oppositions des autorités financières allemandes pour laisser à chacun « l'argent de passage » à montrer pour obtenir les visas et passer les contrôles d'émigration des pays susceptibles de les accueillir.

F. La solution : l'expulsion, la déportation, le meurtre

En mars 1939, Hitler pénétra en Tchécoslovaquie et instaura un protectorat allemand en Bohême et Moravie. On affecta aussitôt Eichmann à Prague, pour créer un autre centre d'émigration pour les Juifs. Des centaines de milliers de Juifs avaient quitté leur patrie en l'espace de quelques années, et des millions attendaient derrière eux, car les gouvernements polonais et roumains proclamaient officiellement et sans aucune équivoque qu'eux aussi souhaitaient se débarrasser de leurs Juifs, marchant sur les pas « d'une grande nation cultivée ». **La conférence d'Évian** convoquée à l'été 1938 afin de résoudre le problème de la communauté juive allemande avait révélé cet immense gisement de réfugiés en puissance. Son fiasco retentissant fit beaucoup de torts aux Juifs allemand en coupant, après les possibilités de fuite à l'intérieur de l'Europe, les routes de l'émigration outre-mer. Et même si la guerre n'avait pas entravé son programme, Eichmann aurait eu beaucoup de mal à répéter le « miracle » viennois à Prague.

La guerre éclata en septembre 1939. Un mois après Eichmann, devenu expert en matière

⁴³ P. 104 (chapitre : un spécialiste de la question juive)

⁴⁴ Et non depuis l'automne 1938 comme traduit, à tort, en français, p. 107.

d'émigration, fut rappelé à Berlin pour succéder à Müller à la tête du **Centre du Reich pour l'émigration juive**. Ce qui, un an plus tôt eut été une promotion, ne l'était plus. Personne ne pouvait plus raisonnablement envisager l'émigration forcée comme la solution de la question juive. Aux difficultés de transfert s'ajoutait le fait que le Reich venait d'acquérir, par la conquête des territoires polonais, plus de deux millions de Juifs supplémentaires. Le gouvernement de Hitler était encore désireux de laisser ses Juifs partir (l'ordre qui mit fin à toute émigration juive ne vint que deux ans plus tard à l'automne 1941). Si l'on avait pris la décision d'une « solution finale » quelle qu'elle soit, personne n'avait encore donné d'ordre dans ce sens bien que des Juifs fussent déjà concentrés dans des ghettos à l'Est et que les *Einsatzgruppen* fussent aussi en train de les liquider. Il était donc normal que l'émigration, même organisée à Berlin selon le « principe de la chaîne de montage », s'épuise d'elle-même⁴⁵. À coup sûr, si les affaires juives, sa spécialité, demeurait une affaire d'émigration, Eichmann n'aurait bientôt plus de travail.

Le régime nazi devint ouvertement totalitaire à partir du déclenchement de la guerre. Arendt s'appuie sur le livre de Raoul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, pour décrire⁴⁶ quelques-uns des labyrinthes de la machine de destruction alors créée avec la fusion, au sein de l'Office central de sécurité du Reich (RHSa) dirigé par Heydrich, du Service de Sécurité de la SS et de la police régulière de l'État. Lorsque Eichmann entra dans son nouveau bureau à la section IV du RHSa, l'émigration forcée était toujours la formule officielle pour la solution de la question juive alors qu'elle n'était plus possible. Pour la première fois de sa vie à la SS il fut contraint de prendre l'initiative. Lors de son interrogatoire il décrivit les trois occasions qui lui furent accordés de « donner le jour à une idée ». Arendt relate sa description de ses tentatives qui échouèrent toutes les trois⁴⁷. Échecs qu'il impute à la véritable armée de « spécialistes de la question juive » surgis de partout, opportunistes et ignares et n'ayant pas lu un ou deux livres « fondamentaux ».

La première, l'idée Nisko d'utiliser un vaste territoire de la zone orientale de la Pologne pour créer un État juif autonome sous la forme d'un protectorat, fut bloquée par l'opposition du Gouverneur de la Pologne, Hans Frank, après avoir provoqué la déportation de milliers de personnes venant surtout d'Autriche. La deuxième, le projet Madagascar d'évacuer 4 millions de Juifs d'Europe sur cette île française de la côte sud-est de l'Afrique. Pris au sérieux par Eichmann, qui, par ailleurs, confondait Ouganda et Madagascar, ce projet servit de façade à Hitler pour mettre au point l'extermination physique des Juifs d'Europe. Comme tend à le prouver une lettre écrite par Heydrich le 21 septembre 1939 faisant suite à une réunion des chefs de département du RHSa et des *Einsatzgruppen*⁴⁸. Confronté à cette lettre, Eichmann reconnut que l'idée de l'extermination physique était alors enracinée dans l'esprit des dirigeants mais refusa d'admettre que le projet Madagascar était une fiction. *Cette histoire devait être enregistrée sur une bande spéciale de sa mémoire et cette bande avait la propriété de l'immuniser contre toute raison, tout argument, toute information et tout discernement quel qu'il soit*⁴⁹. La troisième tentative, l'évacuation de la population tchèque de Theresienstadt, n'aurait pas dû être mentionnée par Eichmann, si sa mémoire l'avait mieux servi. Elle date de l'époque où l'ère de la solution physique a commencé et est postérieure de

⁴⁵ Processus décrit par Eichmann comme « un arrachage de dent (...) apathique. Du côté juif, parce qu'il était vraiment difficile d'obtenir des possibilités quelconques d'émigration si l'on peut parler ainsi, et de notre côté, parce qu'il n'y avait plus de remue-ménage, plus d'empressement, plus personne n'allant et venant. Nous étions là dans une grande bâtisse impressionnante, au milieu d'un vide à bailler d'ennui ». (p. 147)

⁴⁶ P. 149-154

⁴⁷ Chapitre La deuxième solution : la concentration, p. 157 -171

⁴⁸ P.159

⁴⁹ P. 164

deux mois au moment où Eichmann, comme il le reconnut plus tard, fut informé de l'ordre de procéder à la solution finale.

Hitler lança son attaque contre l'Union soviétique le 22 juin 1941. Heydrich, après avoir reçu ses instructions de Goering le 31 juillet, convoqua Eichmann pour lui dire : « Le Führer a ordonné l'extermination physique des Juifs »⁵⁰. Il ajouta que le nom de code de l'opération était « Solution finale » et qu'elle était placée sous « l'autorité du Bureau principal de la SS de l'administration et de l'économie » et non de son propre RHSA⁵¹. Eichmann fut ainsi un des premiers responsables aux échelons inférieurs à être informé de cette affaire ultrasecrète, connue depuis six mois dans les milieux les plus élevés du parti, et qui demeura ultrasecrète même après que la nouvelle fut répandue dans les bureaux du parti et de l'État.

Toute correspondance sur le sujet fut soumise à des **règles de langage** très strictes⁵². Ces règles de langage contribuèrent considérablement au maintien de l'ordre et de l'équilibre mental dans les nombreux services spécialisés impliqués. Mieux l'expression « règles de langage » était elle-même un code. En langage ordinaire, on appelle cela un **mensonge**. Eichmann put vérifier, lors de plusieurs visites (Lublin, Minsk, Lwow, Treblinka, Auschwitz) que ces règles ne constituaient pas un bouclier infailible contre la réalité. Il n'assista cependant à aucune exécution de masse par fusillade ni, malgré plusieurs visites à Auschwitz, au processus de sélection et de gazage. **Il en vit juste assez pour être bien renseigné sur le fonctionnement de la machine de destruction**, ses deux méthodes pour fusiller et gazer, et savoir que dans les camps on trompait les victimes jusqu'à la fin. En septembre 1941, Eichmann organisa ses premières déportations de masse. À l'occasion du premier convoi il prit, « pour la première et dernière fois », une initiative⁵³. Qui conduit Arendt à écrire. *Oui, il avait une conscience, et sa conscience qui avait fonctionné normalement pendant quatre semaines environ, s'était mise à fonctionner à l'envers.*⁵⁴

Ce problème de conscience, si embarrassant à Jérusalem, le régime nazi ne l'avait pas ignoré. Himmler était le plus doué pour le résoudre. Il forgeait des slogans, des phrases qu'Eichmann qualifiait de « mots ailés » et les juges de « bavardage creux ».⁵⁵

*Le problème était de faire taire moins la conscience que cette pitié animale que ressent un homme normal en présence de la souffrance physique. Himmler – qui semble avoir été lui-même fortement sujet à de telles afflictions instinctives – avait trouvé un truc simple et sans doute très efficace ; il s'agissait de retourner, pour ainsi dire, ces instincts en les dirigeant vers soi. Ainsi au lieu de : « Quelles horribles choses j'ai faites aux gens ! » les assassins devaient pouvoir dire : « À quelles horribles choses j'ai dû assister dans l'accomplissement de mon devoir, comme cette tâche a pesé lourdement sur mes épaules ! ».*⁵⁶

Des diverses « règles de langage » méticuleusement mises au point pour tromper et pour camoufler, nulle n'eut un effet plus décisif sur l'état d'esprit des tueurs que ce premier décret du temps de guerre émis par Hitler, dans lequel on avait remplacé le mot meurtre par l'expression « accorder une mort miséricordieuse ».

Lorsque l'officier de police demanda à Eichmann si l'ordre d'éviter « des souffrances

⁵⁰ Voir p. 174 le récit d'Eichmann de cet entretien

⁵¹ Propos rapporté par Eichmann en Argentine mais oublié, malgré son importance pour ses intérêts, à Jérusalem. P. 175

⁵² Solution finale, évacuation, traitement spécial, changement de résidence, réinstallation... p. 176

⁵³ P. 190-192

⁵⁴ P. 192

⁵⁵ « Mon honneur et ma loyauté ». « Ce sont là des batailles que les générations futures n'auront plus à livrer », allusion aux « batailles » livrées contre des enfants, des femmes, des vieillards et autres « bouches inutiles ». etc... p. 207-208.

⁵⁶ P. 208-209

*inutiles » n'avait pas un côté ironique, puisque de toutes façons ces gens étaient destinés à mourir, il ne comprit même pas la question, tellement la conviction était ancrée en lui que le péché impardonnable n'était pas de tuer des gens mais de leur infliger des souffrances inutiles.*⁵⁷

G. La conférence de Wannsee, ou Ponce Pilate

Selon la propre version d'Eichmann, le tournant décisif survint en janvier 1942, lors de la conférence de des sous-secrétaires d'État, à **Wannsee**, initiée par Heydrich. Le but était de coordonner tous les efforts afin de mettre en œuvre la Solution finale. Aux dires d'Eichmann, Heydrich « s'attendait aux pires difficultés ». Il ne pouvait se tromper davantage. Le jour de cette conférence fut inoubliable pour Eichmann. Bien qu'il ait fait de son mieux pour aider à la Solution finale, il entretenait quelques doutes quant à « une solution aussi sanglante qui passait par la violence ». Maintenant il pouvait voir et entendre que non seulement Hitler, Heydrich ou Müller, non seulement la SS ou le parti, mais aussi l'élite de la vieille fonction publique étaient en compétition et se disputaient l'honneur de prendre la tête dans ces affaires « sanglantes ». « C'est alors que j'ai eu l'impression d'être une espèce de Ponce Pilate, car je ne me sentais absolument pas coupable.

La suite de ce chapitre (p. 226 – 254) n'est plus consacrée à la conférence de Wannsee mais à la critique du « rôle joué par les dirigeants juifs dans la destruction de leur propre peuple ». C'est ce qui, pour l'essentiel mais pas uniquement, provoqua la polémique violente qui suivit la publication de son livre.⁵⁸

*J'ai insisté sur ce chapitre de l'histoire, que le procès de Jérusalem omit d'exposer aux yeux du monde dans ses véritables dimensions, parce qu'il permet de comprendre, de la façon la plus saisissante, l'étendue de l'effondrement moral que les nazis provoquèrent dans la société européenne respectable – non seulement en Allemagne mais dans presque tous les pays, non seulement chez les tortionnaires mais aussi chez les victimes.*⁵⁹

H. Les devoirs d'un citoyen respectueux de la loi

Pendant l'interrogatoire de police on s'aperçut qu'Eichmann soupçonnait vaguement que l'enjeu dépassait la question du soldat exécutant des ordres criminels dans leur nature et leur intention, lorsqu'il déclara qu'il avait vécu toute sa vie selon les préceptes de Kant. Lors du procès, le juge **Raveh**, intrigué, interrogea l'accusé sur ce point. À la stupéfaction générale il produisit une définition approximative mais correcte de l'impératif catégorique : « le principe de ma volonté doit toujours être tel qu'il puisse devenir le principe des lois générales. » Il se mit ensuite à expliquer qu'à partir du moment où il avait été chargé de mettre en œuvre la Solution finale, il avait cessé de vivre selon les principes de Kant. Ce qu'il ne parvint pas à discerner c'était qu'il n'avait pas simplement écarté la formule kantienne mais l'avait

⁵⁷ P.213

⁵⁸ Deux passages particulièrement significatifs et très critiqués :

Pour un Juif, le rôle que jouèrent les dirigeants juifs dans la destruction de leur propre peuple est, sans aucun doute, le plus sombre chapitre de cette histoire. On le savait déjà mais maintenant et pour la première fois Raoul Hillberg en a exposé tous les détails, pathétiques et sordides dans La Destruction des Juifs d'Europe, l'ouvrage de référence dont j'ai déjà parlé. (p. 228)

Toute la vérité, c'est que, si le peuple juif avait été vraiment non organisé et dépourvu de direction, le chaos aurait régné, il y aurait eu beaucoup de misère, mais le nombre total de victimes n'aurait pas atteint quatre et demi à six millions. (Selon les calculs de Freudiger, environ 50% auraient pu être sauvés s'ils n'avaient pas suivi les instructions des Conseils juifs. Il s'agit bien sûr d'une pure estimation qui cadre cependant étrangement avec ceux, dignes de confiance, que nous possédons pour la Hollande et que je dois au Dr L. de Jong, directeur de l'Institut néerlandais de documentation sur la guerre.(...))(p.239-240) * Pinchas Freudiger, seul témoin membre d'un Judenrat cité par Arendt p.238*

⁵⁹ p.240

déformée selon la formule donnée par Hans Frank, qu'il connaissait peut-être : « Agis de telle manière que le Führer, s'il avait connaissance de ton action, l'approuverait ».

Le fait qu'Eichmann a toujours fait de son mieux pour rendre définitive la Solution finale est indiscutable. La triste et inconfortable vérité est que son attitude sans compromis adoptée à la fin de la guerre lui était dictée non par son fanatisme mais par sa conscience. Il savait que les ordres de Himmler étaient en contradiction avec l'ordre du Führer. Mis en présence, à Jérusalem, de documents prouvant qu'il avait été d'une loyauté extraordinaire envers Hitler, il tenta, à plusieurs reprises d'expliquer que dans le III^e Reich « les paroles du Führer avaient forces de loi », ce pourquoi il n'avait jamais demandé d'ordre écrit de Hitler mais qu'il avait demandé de voir un ordre écrit de Himmler.

*Et de même que dans les pays civilisés, la loi suppose que la voix de la conscience dise à chacun : « Tu ne tueras point », même si l'homme a de temps à autre, des désirs ou des penchants meurtriers, de même la loi du pays de Hitler exigeait que la voix de la conscience dise à chacun : « Tu tueras », même si les organisateurs de massacres savaient parfaitement que le meurtre va à l'encontre des désirs normaux et des penchants de la plupart des gens. Dans le III^e Reich, le mal avait perdu cet attribut par lequel la plupart des gens le reconnaissent généralement – l'attribut de la tentation. De nombreux Allemands, de nombreux nazis, peut-être l'immense majorité d'entre eux, ont dû être tentés de ne pas tuer, de ne pas voler, de ne pas laisser leurs voisins partir pour la mort (car ils savaient, naturellement, que les Juifs partaient à la mort, même si nombre d'entre eux ont pu ne pas en connaître les horribles détails) et de ne pas devenir les complices de ces crimes en en bénéficiant. Mais Dieu sait s'ils ont vite appris à résister à la tentation.*⁶⁰

I. Les déportations en Europe

Entre la conférence de Wannsee de janvier 1942 et l'automne 1944, où Himmler donna l'ordre d'abandonner la solution finale, aucune question de conscience ne troubla jamais Eichmann. Son esprit était complètement mobilisé par un travail écrasant d'organisation et d'administration au beau milieu non seulement d'une guerre mondiale mais, ce qui était encore plus important pour lui, d'innombrables intrigues et conflits d'autorité entre tous les bureaux de l'État et du parti occupés à « résoudre la question juive ». Il présenta, au procès, dix-sept organigrammes et décrivit l'ensemble comme étant dans un état de fluctuation permanente, ce qui est plausible pour qui a étudié le totalitarisme et sait bien que le caractère monolithique de cette forme de gouvernement est un mythe.⁶¹ Sa position, clé, dans le processus d'ensemble, était celle de la courroie de transmission la plus importante, puisque son bureau organisait les moyens de transport. Le département d'Eichmann au sein du RSHA, IV-D-4, fut créé en janvier 1940 avec pour intitulé « Émigration et Évacuation ». En mars 1941 le nom du département devint « Affaires juives et Évacuation ».

*Ce qui pour Hitler, (...) était l'un des objectifs principaux de la guerre, sa mise en œuvre ayant priorité sur toutes les considérations d'ordre économique ou militaire, et ce qui, pour Eichmann était un emploi avec sa routine quotidienne, ses hauts et ses bas, fut littéralement la fin du monde pour les Juifs.*⁶²

Bien que la fin du monde ait été mise en œuvre avec une remarquable monotonie, elle prit autant de formes différentes qu'il y avait de pays en Europe. Cela n'étonnera pas l'historien qui connaît la genèse des nations européennes et l'émergence du système de l'État-nation

⁶⁰ P. 278

⁶¹ Voir *Les origines du totalitarisme*

⁶² P. 283-284

*mais cela étonna beaucoup les nazis qui étaient réellement convaincus que l'antisémitisme pouvait devenir le commun dénominateur susceptible d'unir toute l'Europe. Ce fut une erreur qui leur coûta cher. Plus peut-être dans la pratique que dans la théorie, il s'avéra bientôt que les antisémites étaient très différents d'un pays à l'autre.*⁶³

En quatre chapitres⁶⁴, Arendt reconstitue l'historique des déportations à travers toute l'Europe. Reconstitution impossible et beaucoup trop risquée à résumer en quelques lignes. Je vous conseille vivement de lire ces chapitres tant le tableau remarquablement brossé par Arendt nous dit beaucoup sur la diversité des nations et des peuples qui constituent notre continent.

J. Les camps de la mort de l'Est

Pour les nazis, l'Est est l'immense étendue qui embrasse la Pologne, les États baltes et les territoires russes occupés, étendue divisée en quatre unités administratives.⁶⁵ *Ce fut la scène centrale de la souffrance des Juifs, l'endroit d'où personne ou presque ne s'échappait et où le nombre de survivants atteignit rarement les 5%. Avant la guerre, l'Est avait été le centre de la population juive en Europe avec plus de six millions de personnes.*

Les juges se trouvèrent face à plusieurs difficultés développées par Arendt. La destruction des documents de la Gestapo et de la section d'Eichmann en particulier rendant « ténue » la preuve du lien entre Eichmann et l'Est. Avoir à gérer, de ce fait, un grand nombre de témoins. L'impossibilité, humainement parlant, d'interrompre les très nombreux témoignages sans lien juridique avéré avec l'accusé, « à cause de l'honneur du témoin et du sujet dont il parlait », comme le disait le juge Landau. *La fiction de la présomption d'innocence de l'accusé qu'Israël n'aurait jamais osé kidnapper si cela avait été le cas.* L'apparition de l'exagération de son rôle dans la Solution finale. À cause de sa vantardise et, en partie du fait que les accusés de Nuremberg et des autres procès d'après-guerre s'étaient excusés à ses dépens. Mais aussi et surtout parce qu'il avait été en contact étroit avec les responsables juifs comme seul responsable allemand « spécialiste des affaires juives » et de rien d'autre.

Pour trouver une issue dans ces difficultés, le jugement fut composé de deux parties, dont la plus importante fut une refonte des arguments de l'accusation. En commençant par l'Allemagne et en finissant par l'Est, les juges signifiaient qu'ils se concentraient sur ce qui avait été fait et non sur ce que les Juifs avaient enduré. *Repoussant manifestement la thèse de l'accusation, ils dirent explicitement que des souffrances à ce point incommensurables étaient « au-delà de la compréhension humaine », qu'elles étaient l'affaire de « grands écrivains et de poètes » et ne relevaient pas d'un tribunal, alors que les actes et les mobiles qui en étaient la cause n'étaient au-delà ni de la compréhension ni du jugement.*⁶⁶

Quatre points firent l'objet de discussions. Le jugement retint la responsabilité d'Eichmann pour trois : la participation aux massacres de masse perpétrés par les *Einsatzgruppen* sur lesquels il était bien renseigné, information valant participation selon le commentaire critique d'Arendt ; la déportation des Juifs des ghettos de Pologne vers les centres de mise à mort, « le doute bénéficiant à l'accusation » selon la formule latine citée par Arendt ; la responsabilité sur ce qui se passait dans les territoires de l'Est, comme principal représentant de Heydrich, à qui avait été attribuée l'autorité centrale sur la mise en œuvre de la Solution finale, alors même écrit Arendt que le destin des Juifs de l'Est était scellé avant même et indépendamment

⁶³ P. 284

⁶⁴ P. 284-387

⁶⁵ Voir p. 367

⁶⁶ P. 375

de la solution finale. Concernant la responsabilité d'Eichmann quant à ce qui se passait dans les camps, les juges rejetèrent tous les témoignages accumulés sur ce sujet. Eichmann savait, bien sûr, que l'immense majorité de ses victimes étaient condamnées à mort. Mais puisque la sélection pour le travail était faite par les médecins SS sur place, et que les listes de déportés étaient généralement faites par les Conseils juifs dans leur pays d'origine ou par les services d'ordre mais jamais par Eichmann et son équipe, il n'était nullement habilité à décider qui devait vivre ou mourir. Incapable de comprendre un auteur de meurtre de masse qui n'a jamais tué (et qui, dans cet exemple particulier, n'avait même pas le cran de tuer), l'accusation tenta inlassablement d'apporter la preuve d'un meurtre individuel.

Même si les juges avaient complètement disculpé Eichmann des chefs d'accusation concernant les histoires atroces racontées et reracontées au procès, leur verdict de culpabilité aurait été le même et Eichmann n'aurait pas échappé à la peine capitale. Le résultat aurait été le même. Mais ils auraient entièrement ruiné, et sans aucun compromis, la présentation de l'affaire par l'accusation.⁶⁷

K. Preuves et témoins

Bien que le service d'Eichmann fût parvenu à brûler ses dossiers, il restait plus de documents qu'il n'en fallait pour raconter l'histoire de la Solution finale, la plupart étant connus depuis les procès de Nuremberg. L'histoire fut confirmée par des témoins assermentés ou non, et les accusés des procès antérieurs dont certains étaient morts depuis. Aux preuves par les documents, s'ajoutaient les témoignages entendus à l'étranger dans les tribunaux allemands, autrichien et italiens.

Eichmann avait été confronté à mille six cents documents au cours des onze mois de préparation du procès. À la barre on se rendit bientôt compte qu'il savait lire un document, ce qui n'avait pas été le cas pendant l'interrogatoire de police, et il le faisait mieux que son avocat. Il apparut ensuite, complète Arendt, que le témoignage d'Eichmann au tribunal était la pièce la plus importante du procès. Il fut interrogé par son avocat du 20 juin jusqu'au 7 juillet, par l'accusation du 7 juillet au 20 juillet. *Après avoir été brièvement réinterrogé par son avocat, il fut interrogé par les trois juges qui, en deux courtes audiences et demie, obtinrent plus de lui que ce l'accusation avait pu arracher en dix-sept⁶⁸.*

Les cent témoins avaient raconté leurs récits d'horreur, du 24 avril au 12 juin. Presque tous étaient des citoyens israéliens, et ils avaient été choisis parmi des centaines de volontaires. Quatre-vingt-dix étaient des survivants au sens propre du terme, c'est-à-dire qu'ils avaient survécu à la guerre, prisonniers des nazis sous une forme ou une autre.

Dans le cadre d'une vaine tentative pour procéder par ordre chronologique, le défilé commença avec huit témoins d'Allemagne qui étaient tous assez sobres mais n'étaient pas des « survivants » ; anciens responsables juifs de haut niveau en Allemagne, ils étaient maintenant tous des personnalités de premier plan dans la vie publique israélienne, et tous avaient quitté l'Allemagne avant le début de la guerre. Cinq témoins de Prague, un témoin d'Autriche, un de France, un de Hollande, un du Danemark, un de Norvège, un du Luxembourg, un d'Italie, un de Grèce, un d'URSS, deux de Yougoslavie, trois de Roumanie, trois de Slovaquie et treize de Hongrie, aucun de Belgique et de Bulgarie. Mais la majorité des témoins, cinquante-trois, venaient de Pologne et de Lituanie, où la compétence et l'autorité d'Eichmann étaient quasiment inexistantes. Ils étaient tous « témoins d'arrière-plan », ainsi que les seize hommes et femmes qui parlèrent d'Auschwitz (dix), de Treblinka

⁶⁷ P. 387

⁶⁸ P. 394

*(quatre), de Chelmno et de Majdanek. Il n'en alla pas de même pour ceux qui témoignèrent à propos de Theresienstadt, le ghetto des vieillards situé sur le territoire du Reich, le seul camp où le pouvoir d'Eichmann avait effectivement été considérable ; il y eut quatre témoins pour Theresienstadt et un pour le camp de Bergen-Belsen.*⁶⁹

Arendt rapporte, en particulier, le récit du premier témoin de l'accusation, **Zindel Grynszpan**⁷⁰. *En 1938, quand la catastrophe l'atteignit, il vivait en Allemagne depuis vingt-sept ans. Il venait maintenant raconter son histoire, répondant scrupuleusement aux questions que lui posait le procureur ; il parla clairement, avec fermeté, sans broder sur les faits, avec un minimum de mots*⁷¹. (...) *Le récit de cette histoire ne dura peut-être pas plus de dix minutes et quand il fut terminé – la destruction absurde, inutile, de vingt-sept années en moins de vingt-quatre heures – on se disait bêtement : chacun, oui a droit à sa journée au tribunal. Mais c'était pour découvrir ensuite, au fur et à mesure de la succession interminable des audiences, à quel point il était difficile de raconter l'histoire, qu'il fallait – au moins hors du domaine de la transposition poétique – une innocence de cœur et d'esprit irréflechie et sans complaisance que seuls les justes possèdent.*⁷²

Arendt restitue aussi un témoignage rapportant l'aide apportée par un sergent de l'armée allemande, **Anton Schmidt**, à des membres de la résistance juive en Pologne. Aide qui dura cinq mois d'octobre 1941 à mars 1942, et qui lui coûta la vie.⁷³ *Pendant les quelques minutes qu'il fallut à Kovner pour raconter l'aide qui avait été fournie par un sergent allemand, le silence régnait dans la salle du tribunal ; comme si la foule avait spontanément décidé d'observer la minute habituelle de silence à la mémoire de l'homme dont le nom était Anton Schmidt. Et pendant ces deux minutes qui furent comme un flot de lumière projeté soudain dans une obscurité impénétrable, une seule idée, claire, irréfutable, l'évidence même, s'imposait – comme tout serait différent aujourd'hui dans cette salle, en Israël, en Allemagne, dans toute l'Europe, peut-être même dans tous les pays du monde, si seulement on avait pu raconter d'autres histoires de ce genre*⁷⁴.

*Car la leçon de ces histoires est simple et à la portée de tous. Politiquement parlant, elle est que, dans des conditions de terreur, la plupart des gens s'inclineront, mais que certains ne s'inclineront pas ; de même, la leçon que nous donnent les pays où l'on a envisagé la Solution finale, est que « cela a pu arriver » dans la plupart d'entre eux, mais que cela n'est pas arrivé partout. Humainement parlant, il n'en faut pas plus, et l'on ne peut raisonnablement pas en demander plus, pour que cette planète reste habitable pour l'humanité.*⁷⁵

L. Le jugement, l'appel, l'exécution

Le 29 juin 1961 l'accusation conclut son réquisitoire et le Dr Servatius commença la plaidoirie de la défense. Le 14 août, au bout de cent quatorze audiences, les débats principaux prirent fin. La cour se réunit à nouveau le 11 décembre pour le prononcé du jugement. Pendant deux jours, divisés en cinq audiences, les trois juges lurent les deux-cent-quarante-quatre paragraphes du jugement. Ils abandonnèrent l'accusation de « conspiration » qui aurait fait d'Eichmann un des « principaux criminels de guerre », automatiquement responsable de

⁶⁹ P. 396-397

⁷⁰ Père de Herschel Grynszpan qui le 7 novembre 1938, à l'âge de dix-sept ans avait tiré sur le troisième secrétaire de l'ambassade d'Allemagne à Paris. Assassinat suivi des pogroms de « la nuit de Cristal ».

⁷¹ P. 402. Le récit est rapporté pages 402 et 403.

⁷² P.404

⁷³ Récit page 405

⁷⁴ P. 407

⁷⁵ P. 409

tout ce qui avait trait à la solution finale. Ils retinrent contre lui les quinze chefs d'accusation, tout en l'acquittant de certains crimes particuliers⁷⁶. Eichmann avait toujours affirmé de façon inébranlable qu'il n'était coupable que d'avoir « aidé et encouragé » l'exécution des crimes dont on l'accusait, qu'il n'avait jamais, personnellement, commis un crime manifeste. Arendt cite, en l'approuvant, ce que le jugement dit sur ce point.

*« Considérant ses activités à la lumière de l'article 23 de notre code pénal, nous estimons qu'elles étaient essentiellement celles d'une personne sollicitant les conseils d'autrui, ou donnant à autrui des conseils et d'une personne qui en aidait d'autres ou leur permettait d'accomplir des actes criminels. » Mais « comme le crime en question est aussi énorme que complexe, qu'il supposait la participation d'un grand nombre de personnes, à différents niveaux et de différentes manières – les auteurs des plans, les organisateurs, les exécutants, chacun selon son rang – il n'y a pas grand intérêt à faire appel aux notions ordinaires de conseils donnés ou sollicités dans l'accomplissement du crime. Car ces crimes furent commis en masse, non seulement du point de vue du nombre de victimes, mais aussi du point de vue du nombre de ceux qui perpétrèrent le crime et, pour ce qui est du degré de responsabilité d'un de ces nombreux criminels quel qu'il soit, sa plus ou moins grande distance par rapport à celui qui tuait effectivement la victime ne veut rien dire. **Au contraire, en général le degré de responsabilité augmente à mesure que l'on s'éloigne de l'homme qui manie l'instrument fatal de ses propres mains** ».* L'accent mis sur la dernière phrase (caractères en gras) est d'Arendt.

Après la demande de la peine de mort par l'accusation et la réponse, brève, du Dr Servatius, vint la dernière déclaration d'Eichmann.

Ses espoirs de justice avaient été déçus ; le tribunal ne l'avait pas cru, quoiqu'il eût toujours fait de son mieux pour dire la vérité. Le tribunal ne le comprenait pas; il n'avait jamais haï les Juifs. Il n'avait jamais voulu le meurtre d'êtres humains. Il était coupable parce qu'il avait obéi, et l'obéissance est considérée comme une vertu. Les dirigeants nazis avaient abusé de sa vertu. Mais il n'appartenait pas à la clique dirigeante, il était une victime et seuls les dirigeants méritaient d'être punis. (...) « Je ne suis pas le monstre qu'on a fait de moi », dit Eichmann. « Je suis victime d'une erreur ». Il n'employa pas le mot « bouc émissaire », mais reprit les propos du Dr. Servatius : « Il était profondément convaincu qu'il devait pâtir pour les actes des autres. »⁷⁷

Les débats devant la cour d'appel, réunie le 22 mars 1962, ne durèrent qu'une semaine, puis le tribunal se retira pour deux mois. Le 29 mai 1962 lecture fut donnée du second jugement. Sans le dire, le jugement de la cour d'appel était en réalité une révision du jugement de première instance. Le contraste avec le premier jugement était manifeste, on découvrait maintenant que « l'accusé n'avait reçu aucun « ordre supérieur ». Il était son propre supérieur et il donnait tous les ordres concernant les affaires juives » ; il avait, en outre, « éclipsé par son importance, tous ses supérieurs, y compris Müller ». Et, en réponse à l'argument évident de la défense selon lequel le sort des Juifs eût été le même si Eichmann n'avait jamais existé, les juges affirmaient maintenant que « sans le zèle fanatique et l'inextinguible soif de sang de l'accusé et de ses complices, l'idée de la Solution finale n'aurait jamais pris la forme infernale des corps fouettés et de la chair torturée de millions de Juif ». La Cour suprême d'Israël n'avait pas seulement admis les arguments de l'accusation, elle avait adoptée jusqu'à son langage.⁷⁸

⁷⁶ Jugement détaillé et commenté par Arendt pages 429 à 431.

⁷⁷ P. 432

⁷⁸ P. 434

Le 31 mai, Itzhak Ben Zvi, président d'Israël, rejeta tous les recours en grâce et Eichmann fut pendu peu avant minuit.

Adolf Eichmann monta à l'échafaud avec beaucoup de dignité. Il avait demandé une bouteille de vin rouge et il en but la moitié. Il refusa le secours du pasteur protestant, le révérend William Hull, qui lui proposa de lire la Bible avec lui : il n'avait plus que deux heures à vivre et n'avait donc pas « de temps à perdre ». Il fit calmement le trajet de cinquante mètres entre sa cellule et la chambre d'exécution, en se tenant très droit, les mains liés derrière le dos. Quand les gardiens lui attachèrent les chevilles et les genoux, il leur demanda de relâcher la corde pour qu'il puisse se tenir droit. « Je n'en ai pas besoin », dit-il quand on lui offrit la cagoule noire. Il se dominait entièrement, mieux : il était tout à fait lui-même. Rien n'aurait pu mieux le démontrer que la bêtise grotesque de ses dernières paroles. Il commença par déclarer qu'il était un Gottgläubiger, exprimant ainsi à la manière nazie, qu'il n'était pas chrétien et ne croyait pas à une vie dans l'au-delà. Puis il continua : « Dans peu de temps, messieurs, nous nous reverrons. C'est le destin de tous les hommes. Vive l'Allemagne, vive l'Argentine, vive l'Autriche. Je ne les oublierai pas. » Devant la mort, il avait trouvé les phrases toutes faites qu'on dispense dans les oraisons funèbres. Sur l'échafaud, sa mémoire lui joua un dernier tour : « euphorique », il avait oublié qu'il assistait à sa propre mort.

*Comme si, en ces dernières minutes, il résumait la leçon que nous a apprise cette longue étude sur la méchanceté humaine – la leçon de la terrible, de l'indicible, de l'impensable banalité du mal.*⁷⁹

M. Épilogue

Arendt consacre son épilogue aux questions juridiques soulevées par le procès de Jérusalem dont, pour elle, la tâche principale était de peser les charges retenues contre l'accusé, de rendre un jugement et d'infliger un juste châtement. Elle traite longuement⁸⁰ les trois objections faites au procès. Eichmann était jugé en vertu d'une loi rétroactive et il comparait devant le tribunal des vainqueurs (objection faite aussi au procès de Nuremberg). Compétence du tribunal de Jérusalem et échec à tenir compte de l'enlèvement. Inculpation d'Eichmann de « crimes contre le peuple juif » et non « contre l'humanité ».

En résumé, le tribunal de Jérusalem a échoué dans la mesure où il ne s'est pas attaqué à trois questions fondamentales, pourtant bien connues et largement discutées depuis Nuremberg : le problème de l'affaiblissement de la justice lorsqu'elle est rendue par un tribunal de vainqueurs ; une définition valide du « crime contre l'humanité » ; et la reconnaissance sans équivoque du criminel d'un nouveau type qui commet ce crime⁸¹. Sur le premier point, pour Arendt, la justice a plus pâti à Jérusalem qu'à Nuremberg. Sur le deuxième elle considère les conclusions du tribunal de Jérusalem largement supérieures à celles de Nuremberg, tout en regrettant l'absence de la mention que l'extermination de groupes ethniques entiers – Juifs, Polonais ou Tsiganes – soit davantage qu'un crime contre le peuple juif, le peuple polonais ou le peuple tsigane, et que l'ordre international et l'humanité tout entière en soient gravement atteints et menacés⁸². C'est autour et à partir du troisième point, l'incapacité des juges à comprendre le criminel, d'un nouveau type, qu'ils étaient venus juger qu'Arendt conclut son épilogue et son livre.

Et s'il est vrai qu'il faut « non seulement que justice soit faite mais que cela apparaisse »,

⁷⁹ P. 439-440

⁸⁰ P. 442-473

⁸¹ P. 474

⁸² P. 476

alors la justice de ce qui a été fait à Jérusalem aurait éclaté aux yeux de tous si seulement les juges avaient osé s'adresser à l'accusé à peu près en ces termes :

Vous avez admis que le crime commis contre le peuple juif pendant la guerre était le plus grand crime de l'histoire et vous avez reconnu le rôle que vous y avez joué. Mais vous avez dit que vous n'avez jamais agi pour des raisons viles, que vous n'avez jamais eu envie de tuer qui que ce soit, que vous n'avez jamais haï les Juifs, et cependant que vous n'auriez pu agir autrement et que vous ne vous êtes pas senti coupable. Cela nous paraît difficile à croire, mais non impossible ; bien que peu nombreuses, il existe certaines preuves contre vous en matière de motivation et de conscience qui pourraient être établies sans doute possible. Vous avez dit aussi que votre rôle dans la Solution finale était dû au hasard et que n'importe qui ou presque aurait pu prendre votre place, de sorte que, de manière générale tous les Allemands sont également coupables. Vous entendiez par-là que si tout le monde, ou presque, est coupable, alors personne ne l'est. Il est vrai qu'une telle conclusion est fort répandue, mais que nous ne sommes pas désireux de vous l'accorder. Et si vous ne comprenez pas nos objections, nous recommandons à votre attention l'histoire de Sodome et Gomorrhe dans la Bible, les deux villes voisines qui furent détruits par le feu venu du Ciel parce que tous ceux qui les habitaient étaient devenus également coupables. Mais il faut le préciser, cette histoire n'a rien à voir avec la notion actuellement en vogue de « culpabilité collective » selon laquelle les gens seraient, ou se sentiraient, coupables de choses faites en leur nom mais non par eux – de choses auxquelles ils n'ont pas participé et dont ils n'ont tiré aucun profit. En d'autres termes, devant la loi, la culpabilité et l'innocence sont des faits objectifs et même si quatre-vingt millions d'Allemands avaient fait comme vous cela n'aurait pas été une excuse pour vous.

Heureusement nous n'avons pas besoin d'aller jusque-là. Vous n'avez pas prétendu que ceux qui vivaient dans un État dont la finalité politique principale était de commettre des crimes inouïs étaient réellement coupables, mais qu'ils étaient des coupables en puissance. Et quels que soient les hasards des circonstances objectives ou subjectives qui vous ont poussé à devenir criminel, il y a un abîme entre l'actualité de ce que vous avez fait et la potentialité de ce que les autres auraient pu faire. Nous ne nous intéressons ici qu'à ce que vous avez fait et pas à l'éventualité de la nature non criminelle de votre vie intérieure ou de vos motivations, pas plus qu'aux potentialités criminelles de ceux qui vous entouraient. Vous avez raconté votre histoire comme celle de quelqu'un qui n'a pas eu de chances, et, connaissant les circonstances, nous sommes prêts à vous accorder, jusqu'à un certain point du moins, que si vous aviez bénéficié de circonstances plus favorables, vous n'auriez probablement jamais eu à comparaître devant nous ou devant une cour pénale. Supposons, pour les besoins de la cause, que seule la malchance a fait de vous un instrument consentant dans l'organisation du meurtre de masse ; il reste encore le fait que vous avez exécuté, et donc soutenu activement, une politique de meurtre de masse. Car la politique et l'école maternelle ne sont pas la même chose ; en politique obéissance et soutien ne font qu'un.

Et puisque vous avez soutenu et exécuté une politique qui consistait à refuser de partager la terre avec le peuple juif et les peuples d'un certain nombre d'autres nations – comme si vous et vos supérieurs aviez le droit de décider qui doit et ne doit pas habiter le monde – nous estimons qu'on ne peut attendre de personne, c'est-à-dire d'aucun membre de l'espèce humaine, qu'il veuille partager la terre avec vous. C'est pour cette raison, et pour cette raison seule, que vous devez être pendu.⁸³

⁸³ P. 479 - 481

N. Post-scriptum

En 1964, pour la seconde édition de ce livre, Arendt ajouta un post-scriptum de trente pages. Elle y commente d'abord les sources de ce qu'elle appelle, un **compte-rendu d'un procès**, distinguant, comme pour un reportage ou une monographie historique, les sources de première main, concernant le sujet particulier donc le procès, et les sources de seconde main, concernant le contexte historique. Elle consacre, ensuite, ce post-scriptum à la **controverse**, surtout, et à la **campagne médiatique contre l'image d'un livre qui n'avait jamais été écrit**, un peu, qui suivirent la publication de ses reportages puis de son ouvrage. Matériau de première main pour connaître le ressenti et les arguments d'Arendt.

La controverse commença par attirer l'attention sur le comportement du peuple juif pendant les années de la Solution finale, remettant ainsi à l'ordre du jour la question qu'avait posée le procureur israélien, savoir si les Juifs auraient pu ou dû se défendre. J'avais écarté cette question qui me paraissait cruelle et stupide, car elle trahissait une ignorance fatale des conditions de l'époque.⁸⁴ Dans la mesure où le rôle des dirigeants juifs avait été évoqué au cours du procès, et dans la mesure où j'en avais rendu compte, il était inévitable qu'il soit aussi discuté. À mon avis, c'est là un problème grave, mais le débat n'a guère contribué à l'élucider.⁸⁵ (...) les voix les plus bruyantes étaient celles qui identifiaient le peuple juif avec ses dirigeants – aux antipodes de la nette distinction qu'on trouve dans presque tous les récits de survivants et qu'on peut résumer dans les termes employés par un ancien détenu de Theresienstadt : « Dans l'ensemble le peuple juif s'est conduit de façon magnifique. Seuls ses dirigeants ont failli » – ou qui justifiaient les responsables juifs en énumérant les services louables qu'ils avaient rendu avant la guerre et particulièrement les années de la Solution finale comme s'il n'y avait aucune différence entre aider les Juifs à émigrer et aider les nazis à les déporter.⁸⁶ Alors que ces questions n'étaient pas sans rapport avec le présent ouvrage, bien qu'on leur ait donnée une importance exagérée, d'autres n'avaient strictement aucun rapport avec lui⁸⁷. (...) Par comparaison avec ces débats qui allaient tellement loin, le livre traitait d'un sujet tristement limité. Le compte rendu d'un procès ne peut traiter que des questions soulevées au cours du procès, ou qui auraient dû l'être dans l'intérêt de la justice. La situation générale du pays dans lequel ce procès se déroule doit aussi être prise en considération si elle jette quelque lumière sur la conduite du procès. Mais ce livre ne traite pas de l'histoire du plus grand désastre qui se soit jamais abattu sur le peuple juif, il n'est pas non plus une analyse du totalitarisme, ni une histoire du peuple allemand sous le III^e Reich, ni enfin et encore moins un traité théorique sur la nature du mal.⁸⁸

La question du genre de crime dont il s'agit vraiment ici – un crime dont, de plus, tout le monde s'accordait à dire qu'il était sans précédent – est une question apparemment plus complexe, mais elle est en fait bien plus simple que celle de l'étrange lien entre l'absence de pensée et le mal. Car, bien que valable jusqu'à un certain point, le concept de génocide, expressément introduit afin de couvrir un crime jusqu'alors inconnu, n'est pas entièrement adéquat pour la simple raison que les massacres de peuples entiers ne sont pas sans précédent. Ils étaient courants dans l'Antiquité et des siècles de colonisation et d'impérialisme nous fournissent pléthore d'exemples de telles tentatives plus ou moins couronnées de succès. L'expression « massacres administratifs » semble davantage

⁸⁴ P. 488

⁸⁵ P. 489

⁸⁶ P. 489-490

⁸⁷ Voir la liste développée par Arendt p. 490-491

⁸⁸ P. 491

*correspondre à ce phénomène. (...) Cette expression a l'avantage de dissiper le préjugé selon lequel des actes aussi monstrueux ne pouvaient être perpétrés qu'à l'encontre d'une nation étrangère ou d'une race différente. (...) Il n'est pas inconcevable que, dans l'avenir pas si lointain d'une économie automatisée, les hommes pourraient être tentés d'exterminer tous ceux dont le quotient intellectuel est inférieur à un certain niveau.*⁸⁹

*À Jérusalem, ce problème n'a pas été examiné de manière adéquate parce qu'il est, de fait, très difficile de le saisir en termes juridiques. Nous avons entendu la défense protester qu'Eichmann n'avait été, après tout, qu'un « petit rouage » dans la Solution finale, et l'accusation affirmait qu'elle pensait avoir découvert en Eichmann son véritable moteur. Personnellement, je n'ai pas attribué à ces deux théories plus d'importance que le tribunal lui-même, dans la mesure où cette théorie du petit rouage n'a aucun intérêt juridique, de sorte que la dimension exacte du « rouage » n'a aucune importance. Le tribunal reconnu dans le jugement qu'un tel crime ne pouvait être commis que par une bureaucratie gigantesque s'appuyant sur les moyens que le gouvernement mettait à sa disposition. Mais dans la mesure où ce crime reste un crime – ce qui est, bien sûr, la condition d'un procès – tous les rouages de la machine, si insignifiants soient-ils, redeviennent, dans un tribunal, des coupables. Certes, l'accusé, peut toujours maintenir, pour s'innocenter, qu'il a agi non en tant qu'homme mais en tant que simple fonctionnaire dont les fonctions auraient pu être remplies par un autre ; c'est comme si un criminel, s'appuyait sur des statistiques – indiquant que tel nombre de crimes est commis chaque jour à tel endroit – et déclarait qu'il avait seulement accompli ce qui était statistiquement prévisible, que cet acte n'était le sien, et non celui d'un autre, que par le plus pur des hasards, puisqu'il fallait bien que quelqu'un le commît.*⁹⁰

*Dans quelle mesure le tribunal de Jérusalem at-il réussi à satisfaire les exigences de la justice, telle est la seule question dont traite le présent rapport.*⁹¹

⁸⁹ P.495-496

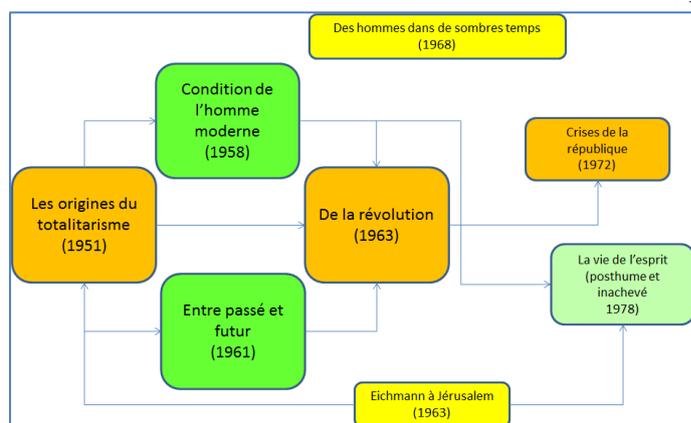
⁹⁰ P. 496-497

⁹¹ P 512

Les dix dernières années de la vie de Hannah Arendt 1965-1975⁹²

Durant les dernières années de sa vie, Arendt renforça la ligne de séparation entre domaine public et domaine privé. Comme personne publique, recevant maints honneurs et active jusqu'à l'épuisement, elle s'exprimait souvent et avec vigueur sur la République, les États-Unis. En privé elle se retirait dans son espace de pensée, son « être ensemble avec soi-même », surtout après qu'elle eut perdu, avec les disparitions de Karl Jaspers puis Heinrich Blücher, ces entre-deux, ces espaces si importants pour elle.

Après le travail harassant qu'avait été la production de deux manuscrits pour la même date, *Eichmann à Jérusalem* et *De la révolution*, Arendt, pour la première fois depuis 1946, ne mit



en chantier aucun livre. Elle fit des voyages, donna des conférences et enseigna à un rythme épuisant. Ce fut, cependant, pour elle, la pause, qu'elle avait tant désirée depuis longtemps. Elle commença, en 1968, l'ébauche d'un dernier livre, qu'elle ne termina pas, « une sorte de second volume de *Condition de l'homme moderne* », *La vie de l'esprit*.

Les années 1965-1970 furent pour les États-Unis, de **sombres temps**. De

nombreux américains, proches de la nouvelle gauche, pensèrent qu'ils assistaient à une nouvelle version de la République de Weimar ou de l'entre-deux guerres en France. En 1968 Arendt publia un recueil d'essais et d'articles écrits sur une période de douze ans (1955 - 1967), dont le titre original reflète l'atmosphère de cette période, *Des hommes dans de sombres temps*⁹³. Arendt sous-estima d'abord la complexité de la situation politique aux États-Unis et l'intransigeance de ceux qu'elle appellera plus tard les spécialistes de la solution des problèmes et des décideurs de Washington. En 1972, elle rassembla ses textes politiques, sous un titre, *Les crises de la République*⁹⁴, traduisant clairement sa prise de conscience de ce que les États-Unis venaient de vivre.

Hannah Arendt ne perdit jamais l'intérêt qu'elle portait au domaine politique. L'été même qui suivit la mort de son mari elle écrivit une longue analyse des documents du Pentagone⁹⁵, et l'été qui précéda sa mort elle suivit le déroulement de la Révolution portugaise avec un intérêt semblable à celui qu'elle portait jadis à la Révolution hongroise. Mais dans un état d'esprit différent que reflètent les paroles d'adieu de Socrate qu'elle avait citées lors des obsèques d'Heinrich Blücher et qu'elle répétait souvent.

« *Nous devons partir maintenant, moi pour mourir, et toi pour vivre, mais la meilleure des deux voies, seul le dieu la connaît* ».

⁹² Voir les deux derniers chapitres de la biographie, Hannah Arendt, écrite par Elisabeth Young-Bruhel

⁹³ Traduction du titre original de *Vies politiques*

⁹⁴ Traduction du titre original de *Du mensonge à la violence*

⁹⁵ Du mensonge en politique, premier chapitre de *Du mensonge à la violence*

Vies politiques (1968)

Ce livre, publié en 1968, est un recueil de textes de différentes natures écrits de 1955 à 1968. Ils ont en commun de concerner des femmes et des hommes ayant vécu dans de **sombres temps**.

Deux discours. Le premier prononcé à l'occasion de la réception du prix Lessing décerné à Arendt par la Ville libre de Hambourg en 1959. Le second, un éloge, prononcé en 1958 à l'occasion de la remise du prix de la paix à Karl Jaspers.

Trois comptes rendus de livres. Sur Rosa Luxemburg (1966), de Jean XXIII (1965), sur Isak Dinesen⁹⁶ (1968)

Quatre présentations d'une œuvre ou d'un ouvrage. Karl Jaspers (1957), Waldemar Gurian (1955), Hermann Broch (1955), Randal Jarrel (1967).

Trois articles de revue ou magazine sur Bertolt Brecht (1966), Walter Benjamin (1968), Martin Heidegger (1969). À noter que ce dernier article ne fait pas partie de l'édition originale, *Men in Dark Times*.

Préface
De l'humanité dans des sombres temps : réflexions sur Lessing
Rosa Luxemburg, 1871-1919
Angelo Giuseppe Roncalli ; un chrétien sur le siège de saint Pierre de 1958 à 1963
Karl Jaspers; éloge
Karl Jaspers; citoyen du monde ?
Waldemar Gurian, 1903-1954
Isak Dinensen, 1885-1963
Hermann Broch, 1886-1951
Randal Jarrel, 1914-1965
Bertolt Brecht, 1898-1956
Walter Benjamin, 1892-1940
Martin Heidegger a quatre-vingt ans

J'ai la chance de pouvoir correspondre avec Éric Adda, un des traducteurs en français de Hannah Arendt, et notamment de ces *Vies politiques*, sur lesquelles il m'a écrit ce qui suit.

Ces "vies" sont dans l'ensemble des textes vraiment réussis. Étonnamment Arendt a accompli là quelque chose de très remarquable. Je dis étonnamment parce que l'on conserve plus volontiers d'elle l'image de l'essayiste, mais avec le Rahel⁹⁷ et même le petit texte que j'ai

⁹⁶ Nom de plume de Karen Blixen

⁹⁷ Rahel Varnhagen - La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme

traduit sur Auden⁹⁸ paru à la fin des *Essais critiques* chez Belin, on pourrait peut-être presque dire d'elle ce que Blixen déclarait en parlant d'elle-même : "Moi je suis une conteuse, et rien qu'une conteuse, c'est l'histoire elle-même qui m'intéresse et la façon de la raconter." Ce serait certes exagéré, mais il y avait chez Arendt, qui était une grande amoureuse et connaisseuse de la littérature et en a toujours lu énormément, un réel talent de conteuse qui s'exprime pleinement dans tous ces portraits qui sont peut-être la quintessence de son œuvre (voir ce qu'elle dit de Blixen à la fin de son texte sur elle, qui est vrai de la Danoise et peut-être bien aussi d'une certaine façon d'elle-même).

A. Préface⁹⁹

Dans ce recueil d'essais et d'articles écrits au cours d'une période de douze ans à la faveur des circonstances, c'est de certains hommes et de certaines femmes qu'il s'agit d'abord – comment ils ont vécu leur vie, comment ils ont évolué sur la scène du monde et comment ils furent affectés par l'époque. On ne saurait concevoir des êtres plus différents les uns des autres que ceux qui sont ici réunis et il n'est pas difficile d'imaginer leurs protestations – eussent-ils seulement leur mot à dire – contre le fait d'être ainsi comme rassemblés dans un espace commun. Car en commun ils n'ont ni les dons, ni les convictions, ni la profession, ni le milieu ; à deux exceptions près, ils n'eurent aucune relation entre eux. Mais bien qu'appartenant à des générations différentes, ils furent contemporains – sauf bien entendu Lessing qui est cependant abordé dans l'essai introductif comme s'il était un contemporain. Ainsi partagent-ils l'époque au cours de laquelle s'est déroulée leur vie : le monde de la première moitié du XX^e siècle avec ses catastrophes politiques, ses désastres moraux et l'étonnant développement des arts et des sciences. Et tandis que cette époque provoqua la mort de quelques-uns d'entre eux et eut une influence déterminante sur la vie et l'œuvre de quelques autres, certains ne furent qu'à peine affectés par elle et il n'en est pas un seul dont on pourrait dire qu'elle l'a conditionné. Quiconque chercherait ici des figures incarnant une époque, des porte-paroles du *Zeitgeist*¹⁰⁰, des vedettes de l'Histoire (avec un grand H) serait déçu.

Pourtant, l'époque – les « **sombres temps** » dont parle notre titre – affleure, je pense, d'un bout à l'autre de ce livre. J'emprunte ces mots au fameux poème de Brecht « **À ceux qui naîtront après nous** » qui dit le désordre et la faim, les massacres et les assassins, la révolte contre l'injustice, et le désespoir « *Quand il n'y avait qu'injustice et pas de révolte* », la haine légitime – mais qui n'en déforme pas moins les traits –, la colère justifiée – mais qui n'en rend pas moins la voix rauque. Tout cela était bien réel puisque cela avait lieu publiquement ; cela n'avait rien de secret ni de mystérieux. Et cependant ce n'était absolument pas visible pour tous, ni du tout facile à percevoir ; car jusqu'au moment précis où la catastrophe atteignit tout et tout le monde elle était dissimulée non par des réalités mais par les paroles trompeuses et parfaitement efficaces de presque tous les personnages officiels qui trouvaient, continuellement et dans de nombreuses et ingénieuses variantes, une explication satisfaisante des événements préoccupants et des craintes justifiées. Quand nous pensons aux sombres temps et à ceux qui y vivent et évoluent il nous faut prendre en compte ce camouflage dû à l'« *establishment* » - au « *système* » comme on disait alors – et généralisé par lui. **S'il appartient au domaine public de faire la lumière sur les affaires des hommes en ménageant un espace d'apparition où ils puissent montrer, pour le meilleur et pour le pire, par des**

⁹⁸ En souvenir de W.H. Auden dans *Essais critiques* de W.H. Auden.

⁹⁹ Datée de janvier 1968. Reproduite ici intégralement.

¹⁰⁰ Le *Zeitgeist* est une notion empruntée à la philosophie allemande signifiant « l'esprit du temps », utilisé notamment dans la philosophie de l'histoire et la psychologie. Il désigne le climat intellectuel et culturel, ou paradigme, d'une époque. (wikipedia)

actions et par des paroles, qui ils sont et ce dont ils sont capables, alors l'obscurité se fait lorsque cette lumière est éteinte par des « crises de confiance » et un « gouvernement invisible », par une parole qui ne dévoile pas ce qui est mais le recouvre d'exhortations – morales ou autres – qui, sous prétexte de défendre les vieilles vérités, rabaisent toute vérité au niveau d'une trivialité dénuée de sens.

*Rien de cela n'est nouveau. C'est la situation que Sartre, il y a trente ans, décrit dans **La Nausée** (qui est restée, à mon avis, son meilleur livre) en termes de mauvaise foi et d'esprit de sérieux, celle d'un monde où quiconque est publiquement reconnu fait partie des salauds et où tout étant existe sur le mode d'une facticité opaque et dénuée de sens qui répand l'obscurité et provoque le dégoût. Et cette situation est identique à celle décrite, il y a quarante ans par Heidegger (quoique dans un but tout à fait différent) avec une précision inouïe dans les paragraphes de **L'Être et le temps** qui traitent du « on », de son « bavardage », et en général de tout ce qui, faute d'être préservé et abrité dans l'intimité du soi, paraît en public. Dans la description heideggérienne de l'existence humaine tout ce qui est réel et authentique est assailli par **le pouvoir accablant du « bavardage » irrésistiblement engendré par le domaine public**. Ce pouvoir détermine l'existence humaine dans ses moindres aspects, il interdit – parce qu'il la précède – la manifestation du sens ou du non-sens de tout ce que l'avenir peut apporter. Selon Heidegger, on n'échappe pas à l'« incompréhensive trivialité » de ce monde quotidien commun, si ce n'est en s'en retirant pour entrer dans cette solitude que les philosophes, depuis Parménide et Platon, ont opposée au domaine politique. La pertinence philosophique des analyses de Heidegger (qui est, à mon avis, indéniable) ne nous intéresse pas ici – pas plus que la tradition de pensée dans laquelle il s'inscrit – mais exclusivement : certaines expériences fondamentales de l'époque et leur description conceptuelle. Dans notre contexte, l'important est que l'affirmation si déplaisante à entendre « La lumière de ce qui est public obscurcit tout » est allée au cœur de la question et ne fut rien de moins que le résumé le plus concis des conditions existantes.*

*Les « sombres temps », au sens le plus large qui est celui que j'adopte ici, ne sont pas, en tant que tels, assimilables aux monstruosité de ce siècle qui sont certainement d'une horrible nouveauté. Les temps sombres, au contraire, non seulement ne sont pas nouveaux mais ne sont pas même exceptionnels dans l'histoire, quoiqu'ils furent peut-être inconnus à celle de l'Amérique qui, par ailleurs, a, elle aussi, son lot de crimes et de désastres. **Que nous ayons, même dans les plus sombres des temps, le droit d'attendre quelque illumination et qu'une telle illumination puisse fort bien venir moins des théories et des concepts que de la lumière incertaine, vacillante et souvent faible que des hommes et des femmes, dans leur vie et leur œuvre, font briller dans presque n'importe quelles circonstances et répandent sur l'espace de temps qui leur est donné sur terre, telle est l'intime conviction qui constitue le fond sur lequel les silhouettes qui suivent furent dessinées.** Des yeux aussi habitués à l'obscurité que les nôtres auront du mal à distinguer si leur lumière fut celle d'une chandelle ou d'un soleil ardent. Mais une telle évaluation objective me paraît être une question d'importance secondaire qui pourra être abandonnée sans inconvénient à ceux qui naîtront après nous.*

Je vous présenterai, pour chacun de ces essais, quelques exemples de « la lumière incertaine et vacillante » que ces hommes et ces femmes ont fait briller pour Arendt, éclairant, par là même, sa pensée, son époque et notre époque.

Espérant vous donner envie d'entrer dans la lecture de ces **Vies politiques**.

B. De « l'humanité » dans de sombres temps - Réflexions sur Lessing¹⁰¹

Dans ce discours, choisi comme texte introductif, Arendt, à l'occasion et à l'aide d'une réflexion sur **Lessing** et sur le prix qu'elle reçoit, développe le thème de **l'attitude à l'égard du monde**.¹⁰²

Le monde s'étend **entre** les hommes. Cet « **entre** » est l'objet du bouleversement le plus évident dans tous les pays. Avec l'usage croissant de la liberté de ne pas faire de politique, le domaine public a perdu le pouvoir d'illuminer, qui appartient à son essence même. Quand un homme se retire du monde et de ses obligations, ce qui est perdu, c'est l'intervalle spécifique et habituellement irremplaçable qui aurait dû se former entre lui et ses semblables. L'histoire connaît maintes époques de « sombres temps », où le domaine public s'obscurcit, où le monde devient si incertain que les gens cessent de demander autre chose à la politique que de tenir compte de de leurs intérêts vitaux et de leur liberté privée. En de pareils temps une espèce particulière d'humanité peut se développer. Pour Rousseau, dans la **fraternité**, pour Lessing dans **l'amitié**.

L'humanité sous la forme de la **fraternité** apparaît invariablement dans l'histoire chez les peuples persécutés. Sous la pression de la persécution, les persécutés se rapprochent au point que l'espace que nous avons appelé monde, qui existait entre eux avant la persécution et les maintenait à une certaine distance les uns des autres, tout simplement disparaît. Cela provoque, comme un phénomène quasi physique, une chaleur dans les relations humaines, qui frappe tous ceux qui font l'expérience de tels groupes. Chaleur source, souvent, d'une vitalité, d'une joie de vivre qui suggère que la vie n'est à sa plénitude que chez ceux qui sont, du point de vue du monde, les humiliés et les offensés. C'est le grand privilège des peuples **parias**. Privilège d'être déchargé du monde. Privilège chèrement payé car s'accompagnant souvent d'une perte radicale de rapport au monde et d'une terrifiante atrophie de tous les organes au moyen desquels nous correspondons avec lui. Depuis le sens commun grâce auquel nous nous orientons dans un monde commun à nous-mêmes et aux autres, jusqu'au sens du beau, ou goût, grâce auquel nous aimons le monde. Dans le cas où le caractère de paria a persisté des siècles durant on peut parler d'une véritable **acosmie**. Or l'acosmie, hélas, est toujours aussi une forme de barbarie.

L'humanité créée par la fraternité convient difficilement à ceux qui n'appartiennent pas au nombre des humiliés et des offensés et ne peuvent y participer qu'à travers la compassion. La chaleur des peuples parias ne peut légitimement s'étendre à ceux qui se solidarisent avec eux, car une position différente dans le monde fait peser sur eux une responsabilité à l'égard du monde qui leur interdit de partager l'insouciance des parias. **Dans les sombres temps** la chaleur, qui est pour les parias le substitut de la lumière du domaine public, exerce une grande fascination sur tous ceux qui ont honte du monde réel tel qu'il est, au point de vouloir se réfugier dans l'obscurité. Mais comme nous le rappelle Arendt : *l'humanité des humiliés et des offensés n'a jamais survécu à l'heure de la libération, fût-ce une minute. Cela ne veut pas dire qu'elle ne soit rien puisqu'elle rend effectivement l'humiliation supportable ; mais cela veut dire que, politiquement, elle est absolument non pertinente*.¹⁰³

Nous avons coutume de ne voir dans **l'amitié** qu'un phénomène de l'intimité, où les amis ouvrent leur âme, sans tenir compte du monde et de ses exigences. C'est la conception de Rousseau, conforme à l'aliénation de l'individu moderne qui ne peut vraiment se révéler qu'à

¹⁰¹ Gotthold Ephraim Lessing, né le 22 janvier 1729 à Kamenz en Saxe et mort le 15 février 1781 dans la capitale de la principauté de Brunswick, est un écrivain, critique et dramaturge allemand. (wikipedia)

¹⁰² Longuement introduit dans *Condition de l'homme moderne* (1958)

¹⁰³ p. 26

l'écart de toute vie publique, dans l'intimité et le face à face. Mais pour les Grecs l'essence de l'amitié consistait dans le **dialogue**. Le dialogue, à la différence des conversations intimes, se soucie du monde commun, qui reste « inhumain » en un sens très littéral, tant que les hommes n'en débattent pas constamment. *Car le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue*¹⁰⁴. Nous humanisons ce qui se passe dans le monde en en parlant, et, dans ce parler, nous apprenons à être humains¹⁰⁵. Cette humanité, se réalisant dans les dialogues de l'amitié, les Grecs l'appelaient **philanthropie**, amour de l'homme, parce qu'elle se manifeste dans **une disposition à partager le monde avec d'autres hommes**. Disposition que les romains étendirent à tous ceux, d'origines diverses, qui devenaient citoyens. **L'humanité romaine** différant donc de ce que les modernes appellent humanité et qui ne désigne qu'un simple phénomène d'éducation.

C'est une conception similaire de l'humanité et de l'amitié qui se retrouve dans la pièce, pourtant si moderne, de Lessing, *Nathan le Sage*. Lessing aussi vivait déjà de sombres temps, et à sa manière il fut détruit par leur obscurité. Un homme de son tempérament n'avait guère de place en une époque et en un monde où les hommes se rapprochaient les uns des autres, pour chercher dans la chaleur de l'intimité le substitut de la lumière que seul le domaine public peut dispenser. **Aimant la polémique au point de la rechercher, il ne pouvait pas plus supporter la solitude que la proximité excessive d'une fraternité qui effaçait toutes les distinctions.**

*Son seul souci était d'humaniser l'inhumain par un parler incessant et toujours ranimé sur le monde et les choses du monde. Il voulait être l'ami de beaucoup d'hommes, mais le frère d'aucun.*¹⁰⁶

C. Rosa Luxemburg 1871 -1919¹⁰⁷

Quatre exemples de « **la lumière incertaine et vacillante** » apportée par Rosa Luxemburg.

Sa critique *étonnamment pertinente de la politique bolchévique pendant les premiers moments de la révolution russe*¹⁰⁸. Elle s'opposa aux deux conclusions tirées par Lénine du prélude de 1905 à la révolution russe. Elle refusa, d'abord, de voir dans la guerre autre chose que le plus terrible des désastres et non un évènement bienvenu pour la révolution. Elle critiqua, ensuite, l'idée d'une victoire où le peuple au sens large n'aurait ni part ni voix, et donc la conception par Lénine d'une révolution menée par un petit groupe, étroitement organisé et conduit par un chef sachant ce qu'il veut. *Les évènements ne lui ont-ils pas donné raison ? L'histoire de l'Union soviétique n'est-elle pas une longue démonstration des dangers effrayants des « révolutions déformées » ?*¹⁰⁹ Révolution déformée qui lui faisait beaucoup plus peur qu'une révolution ratée.

La thèse centrale et simple du « curieux travail de génie » que constitue son grand livre sur l'impérialisme, *L'accumulation du capital*. Le capitalisme ne montrant aucun signe d'effondrement sous le poids de ses contradictions économiques, Luxemburg se mit à chercher une cause extérieure pour expliquer sa continuité. Elle la trouva dans **la théorie du troisième homme**. Le fait que le capitalisme, loin d'être un système clos régi par des seules

¹⁰⁴ P.34

¹⁰⁵ P. 35

¹⁰⁶ P. 40

¹⁰⁷ Née à Zamość (Empire russe, actuelle Pologne) le 5 mars 1871. Elle mourut assassinée à Berlin le 15 janvier 1919 pendant la révolution allemande, lors de la répression de la révolte spartakiste.

¹⁰⁸ P. 47

¹⁰⁹ P. 65

lois internes, se nourrit de l'existence, d'abord, de secteurs précapitalistes puis, ensuite, de territoires précapitalistes. Si effondrement **automatique** il doit y avoir, ce ne sera qu'une fois toute la surface de la terre conquise et dévorée.

Sa position sur la **question nationale**¹¹⁰. Rosa Luxemburg partagea l'illusion des intellectuels juifs. Penser qu'il n'y a pas de patrie. Parlant couramment quatre langues (polonais, russe, allemand, français) et en connaissant très bien deux autres (anglais, italien), elle n'a jamais bien compris l'importance des barrières linguistiques, ni pourquoi le slogan « la patrie de la classe ouvrière est le mouvement socialiste » pouvait être si désastreusement faux. Une patrie, écrit Arendt, c'est d'abord une « terre ». Ce qui est vérifié de façon sinistre dans la transformation ultérieure du slogan : « La patrie de la classe ouvrière est la Russie soviétique ». Mais, poursuit Arendt, s'est-elle totalement trompée ? *Qu'est-ce qui a, après tout, plus contribué au catastrophique déclin de l'Europe que le nationalisme insensé qui accompagna le déclin de l'État-nation à l'époque de l'impérialisme ?* Il se pourrait que, comme une très petite minorité, elle en ait pressenti les conséquences désastreuses pour l'avenir, sans être capable d'évaluer la force énorme du sentiment nationaliste dans un corps politique en décomposition.

Le fait, souligné par Arendt qui lui ressemble beaucoup sur ce point, que Rosa Luxemburg fut si « **consciemment femme** ». *Son aversion pour le mouvement d'émancipation féminine, qui attirait irrésistiblement toutes les autres femmes de sa génération qui partageaient ses convictions politiques, est significative ; face à l'égalité suffragette, elle aurait pu être tentée de répliquer : Vive la petite différence.*^{111, 112}

D. Angelo Giuseppe Roncalli¹¹³ - Un chrétien sur le siège de Saint Pierre de 1958 à 1963

L'attention d'Arendt fut attirée par trois questions posées par une femme de chambre romaine : « Ce pape était un vrai chrétien. Comment est-ce possible ? Ne fallait-il pas d'abord qu'il soit ordonné évêque, et archevêque et cardinal, avant d'être finalement élu pape ? Quelqu'un a-t-il été conscient de qui il était ? ». La réponse, stupéfiante rétrospectivement, à cette dernière question semble, écrit-elle, devoir être : « Non ».

Quelques exemples, d'abord sous la forme d'histoires, de sa « **lumière incertaine et vacillante** ».

Une première histoire confirme les quelques passages du *Journal de l'âme*¹¹⁴, sur sa **familiarité pleine d'aisance et sans paternalisme avec les travailleurs et les paysans**. *Des plombiers étaient venus effectuer des réparations au Vatican. Le pape entendit comment l'un d'entre eux se mettait à jurer au nom de toute la Sainte Famille. Il sortit et demanda poliment : « Ne pouvez-vous pas dire **merde** comme nous ? »*¹¹⁵.

Les reproches qu'il s'adressa par rapport à son travail en Turquie où, pendant la guerre, il entra en contact avec des organisations juives et empêcha une fois le gouvernement turc de renvoyer en Allemagne quelque cent enfants juifs qui s'étaient échappés de l'Europe occupée. « N'aurais-je pas pu, pas dû en faire plus, faire un effort plus décidé, et aller contre les

¹¹⁰ P. 52-53

¹¹¹ Expression en français dans le texte original

¹¹² P. 55

¹¹³ Angelo Giuseppe Roncalli (1881-1963), fut élu pape le 28 octobre 1958 sous le nom de Jean XXIII. Il convoqua le II^e concile œcuménique du Vatican (1962-1965), appelé aussi concile Vatican II, dont il ne vit pas la fin car il mourut le 3 juin 1963, deux mois après avoir achevé l'encyclique *Pacem in Terris*.

¹¹⁴ Réflexions spirituelles journalières d'Angelo Guiseppe Roncalli. Livre, « étrangement décevant et fascinant », dont le texte d'Arendt est la recension.

¹¹⁵ P. 73

inclinaisons de ma nature ? ». ¹¹⁶

L'**anecdote**¹¹⁷ de son audience avec Pie XII avant son départ pour Paris en 1944. Pie XII débuta l'audience en lui disant qu'il n'avait que sept minutes à lui accorder. Il prit congé en disant : « En ce cas, les six minutes restantes sont de trop ».

On rapporte que, pendant les mois qui précédèrent sa mort, on lui donna à lire la pièce de Hochhuth, *Le Vicaire*¹¹⁸. On lui demanda ce qu'on pouvait faire contre elle. Il répondit : « Faire contre elle ? Que peut-on faire contre la vérité ? » ¹¹⁹

Ayant demandé à l'un de ceux qui travaillaient au Vatican¹²⁰ « Comment ça va ? », l'homme répondit : « Mal, mal, votre Éminence », expliquant ce qu'il gagnait, et combien de bouches il avait à nourrir. « Il nous faudra faire quelque chose à ça. De vous à moi, je ne suis pas votre Éminence, je suis le pape ». Quand on lui dit ensuite qu'on ne pouvait faire face aux nouvelles dépenses qu'en rognant sur les œuvres de charité, il répliqua imperturbable : « Alors nous devons rogner. Car la justice passe avant la charité ».

Dès son très jeune âge, il avait « fait vœu de fidélité » non seulement à la « pauvreté matérielle » mais à la « **pauvreté d'esprit** »¹²¹. Ce fut ce qui lui donna une « force d'audacieuse simplicité ». Ce qui apporte aussi une réponse à la question de savoir comment on avait pu choisir l'homme le plus audacieux, alors qu'on en voulait un facile et conciliant. Il avait réalisé son désir : « **Être inconnu et méprisé** », mots que dès 1903, il avait adopté pour « devise ». ¹²²

Ceux qui avaient constaté, des décennies durant, qu'il ne semblait « jamais avoir éprouvé de tentations contre l'obéissance » n'ont pu comprendre **l'orgueil et la confiance en soi formidables de cet homme qui jamais un instant ne renonça à son jugement en obéissant à ce qui, pour lui, n'était pas la volonté de ses supérieurs, mais la volonté de Dieu**. Sa foi, c'était « que ta volonté soit faite ».

C'est cette même foi qui lui inspira sa parole la plus forte sur son lit de mort : « Chaque jour est un bon jour pour naître, chaque jour est un bon jour pour mourir ». ¹²³

E. Karl Jaspers¹²⁴ – **Éloge**

Éloge portant, sur la dignité propre à un homme *quand il est davantage que tout ce qu'il fait ou qu'il crée*¹²⁵. Quand il révèle au public, à travers l'acte vivant et la voix qui accompagnent son œuvre, ce que les romains appelaient l'*humanitas*¹²⁶. Cet élément personnel qui s'impose et qui ne délaisse plus l'homme qui l'a acquis.

Personne, autant que Jaspers, ne peut nous aider à **surmonter notre méfiance à l'égard de la vie publique**. Il n'a jamais partagé le préjugé selon lequel la clarté de la vie publique rend toutes choses superficielles et plates. Il ne s'est pas borné à quitter en plus d'une occasion l'espace universitaire pour se tourner vers le public général des lecteurs. Par trois fois, la

¹¹⁶ P. 74

¹¹⁷ P. 75

¹¹⁸ Pièce critiquant l'action du pape Pie XII durant la Seconde Guerre mondiale, en particulier à l'égard des Juifs.

¹¹⁹ P. 75

¹²⁰ P. 78

¹²¹ P. 80

¹²² P. 81

¹²³ P. 82

¹²⁴ (1883-1969). Psychiatre et philosophe allemand, professeur à l'Université d'Heidelberg.

¹²⁵ P. 83

¹²⁶ P. 85

première peu avant la prise du pouvoir par les nazis, dans sa *Situation spirituelle de l'époque* (1931), puis, immédiatement après la chute du Troisième Reich, avec *La Culpabilité allemande*, et aujourd'hui encore dans *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Jaspers est intervenu directement dans les questions politiques du jour.¹²⁷

Son caractère inviolable¹²⁸, c'est-à-dire non le fait qu'il est resté ferme au milieu de la catastrophe, mais le fait que tout cela n'a jamais pu devenir ne fût-ce qu'une tentation pour lui, a signifié pour ceux qui le connaissaient beaucoup plus encore que la résistance et l'héroïsme : cela a signifié une confiance qui n'avait besoin d'aucune confirmation, la certitude **que dans une époque où tout semblait possible, une chose pourtant restait impossible**. Ce que Jaspers a représenté alors n'était pas l'Allemagne, mais bien l'*humanitas* en Allemagne. Comme s'il avait le pouvoir d'éclairer l'espace que la raison crée et garantit entre les hommes. Ce qui distingue Jaspers est que, dans cet espace de la raison et de la liberté, il se trouve davantage chez lui, s'oriente avec une plus grande sûreté que d'autres qui peuvent bien le connaître mais ne supportent pas de vivre constamment en lui.

Pour ouvrir l'espace de l'*humanitas* qui est devenue sa patrie, Jaspers a eu besoin des grands philosophes. Dans la situation, où il y allait de la position en général de l'homme moderne par rapport à son passé, Jaspers a converti en juxtaposition dans l'espace la succession temporelle. La proximité et la distance ne dépendent plus des siècles qui nous séparent d'un philosophe, mais exclusivement de la position librement choisie à partir de laquelle nous rencontrons ce royaume des esprits qui durera et se multipliera aussi longtemps qu'il y aura des hommes sur la terre.¹²⁹

F. Karl Jaspers – Citoyen du Monde ?

Dans ce second texte que consacre Arendt à son ancien professeur, correspondant et ami, Karl Jaspers apporte, transmise par Arendt, sa « lumière incertaine et vacillante » sur son époque et notre époque.

*Nul ne peut être citoyen du monde comme il est citoyen de son pays. Dans **Origine et sens de l'histoire**, Jaspers étudie longuement les implications d'un ordre mondial et d'un empire universel. Peu importe la forme que pourrait prendre un gouvernement centralisé s'exerçant sur tout le globe, la notion même d'une force souveraine dirigeant la terre entière, détenant le monopole des moyens de violence, sans vérification ni contrôle des autres pouvoirs souverains, n'est pas seulement un sinistre cauchemar de tyrannie, ce serait la fin de toute vie politique telle que nous la connaissons. Les concepts politiques sont fondés sur la pluralité, la diversité et les limitations réciproques. Un citoyen est par définition un citoyen parmi des citoyens d'un pays parmi des pays. Ses droits et devoirs doivent être définis et limités non seulement par ceux de ses concitoyens mais aussi par les frontières d'un territoire. La philosophie peut se représenter la terre comme la patrie de l'humanité et d'une seule loi non écrite éternelle et valable pour tous. La politique a affaire aux hommes, ressortissants de nombreux pays et héritiers de nombreux passés ; ses lois sont les clôtures positivement établies qui enferment, protègent et limitent l'espace dans lequel la liberté n'est pas un concept mais une réalité politique vivante. L'établissement d'un ordre mondial souverain, loin d'être la condition préalable d'une citoyenneté mondiale, serait la fin de toute citoyenneté. Ce ne serait pas l'apogée de la politique mondiale mais très exactement sa fin.*¹³⁰

¹²⁷ p. 86

¹²⁸ p. 88

¹²⁹ p. 92

¹³⁰ p. 94-95.

*D'un point de vue philosophique, le danger inhérent à la nouvelle réalité de l'humanité semble être que cette unité, fondée sur les moyens techniques de communication et de violence, détruit toutes les traditions nationales et recouvre les origines authentiques de toute existence humaine. Ce processus destructeur peut même être considéré comme un préalable nécessaire à l'ultime compréhension entre les hommes de toutes les cultures, de toutes les civilisations, de toutes les races et de toutes les nations. Sa conséquence serait **une superficialité qui transformerait l'homme que nous avons connu au cours de cinq mille ans d'histoire attestée au point de le rendre méconnaissable**. Ce serait plus qu'une simple superficialité ; ce serait comme si la dimension de la profondeur toute entière, sans laquelle la pensée humaine ne peut exister même au simple niveau de l'invention technique, disparaissait purement et simplement. Cet arasement serait bien plus radical qu'une réduction au plus petit dénominateur commun, il en viendrait en fin de compte à un dénominateur dont il est difficile de se faire une idée à l'heure actuelle.*¹³¹

Par opposition aux philosophies de l'histoire qui accueillent le concept d'une histoire universelle fondée sur l'expérience historique d'un peuple ou d'une région particulière du monde, Jaspers a trouvé empiriquement **un axe historique qui donne à toutes les nations un cadre commun permettant à chacun de mieux comprendre sa réalité historique**. Dans le développement spirituel qui s'est accompli entre 800 et 200 avant notre ère. Confucius et Lao-Tseu en Chine, les Upanishads et Bouddha aux Indes, Zarathoustra en Perse, les prophètes en Palestine, Homère, les philosophes tragiques en Grèce. La caractéristique des événements qui eurent lieu pendant cette ère est qu'ils ne furent absolument pas reliés, qu'ils devinrent les origines des grandes civilisations historiques du monde. Toutes les catégories fondamentales de notre pensée et tous les principes fondamentaux de nos croyances furent créés durant cette période. C'était le temps où l'humanité découvrait la condition de l'homme sur terre. La simple suite chronologique des événements peut devenir une histoire et les histoires être organisés en une Histoire. Cette période concrète devient l'incarnation d'un axe idéal autour duquel la condition humaine trouve sa cohésion.¹³²

*Dans cette perspective, la nouvelle unité de l'humanité pourrait acquérir un passé à elle grâce à ce que l'on peut appeler un système de communication où les différentes origines de de l'espèce humaine se révéleraient dans leur identité. **Mais cette identité est loin d'être une uniformité** ; tout comme l'homme et la femme ne peuvent être mêmes, à savoir humains, qu'en étant absolument différents l'un de l'autre, ainsi, **le national de chaque pays ne peut entrer dans cette histoire universelle de l'humanité qu'en restant ce qu'il est et en s'y tenant obstinément.***¹³³

*L'unité de l'humanité et sa solidarité ne peuvent consister dans un accord universel sur une seule religion, une seule philosophie, ou une seule forme de gouvernement mais dans **la conviction que le multiple fait signe vers cette unité que la diversité cache et révèle en même temps.***¹³⁴

G. Waldemar Gurian¹³⁵ – 1903-1954

Quelques exemples de « **la lumière incertaine et vacillante** » apportée par Waldemar Gurian, autour de l'amitié et du rapport au monde.

¹³¹ P. 100-101

¹³² Voir p. 102-103

¹³³ P. 103

¹³⁴ P. 104

¹³⁵ Waldemar Gurian, né le 13 février 1902 à Saint-Pétersbourg en Russie, mort le 26 mai 1954 à South Haven (Michigan) aux États-Unis, est un professeur de science politique de l'université Notre-Dame.

*Hommes aux amis nombreux il fut l'ami de tous, hommes et femmes, prêtres et laïques, citoyens de nombreux pays issus pratiquement de tous les milieux. **Ce fut l'amitié qui lui permit d'être chez lui dans ce monde**, et il se sentait chez lui partout où se trouvaient ses amis, sans égard pour le pays, la langue ou l'origine sociale.*¹³⁶

*En toute occasion, la **fidélité à ses amis**, à tous ceux qu'ils avaient un jour connus, à tout ce qu'il avait un jour aimé, devint à tel point la note dominante à laquelle toute sa vie s'accorda qu'on est tenté de dire que la faute qui lui était le plus étrangère était l'oubli, peut-être l'une des fautes les plus graves dans les rapports humains. Il poursuivait ses souvenirs et en était poursuivi, comme s'il n'avait voulu laisser rien ni personne s'échapper de sa mémoire. C'était beaucoup plus que la faculté nécessaire au savoir et à l'érudition ; et là elle devint une des armes principales pour la réalisation de ses objectifs. **Son érudition, tout au contraire, n'était qu'une autre forme de son énorme aptitude à la fidélité***¹³⁷.

*À mesure qu'il vieillissait, il était tout naturel que le nombre de ses amis disparus augmentât ; et bien que je ne l'ai jamais vu violemment accablé de douleur, j'étais consciente de l'attention pour ainsi dire calculée avec laquelle **il continuait d'en parler** comme s'il craignait que par sa faute ils disparaissent à tout jamais de la **compagnie des vivants**.*¹³⁸

*Ce qui paraissait étrange et surprenant à première vue était, je pense, le fait qu'il était complètement étranger au monde des choses que nous utilisons et manipulons constamment, parmi lesquelles nous nous déplaçons sans les remarquer, de sorte que nous nous rendons à peine compte que toute notre vie dans chacun de ses mouvements est implantée, entourée, gouvernée, et conditionnée par des choses immobiles et inanimées. Lorsque nous cessons d'y penser, nous pouvons nous rendre compte d'une distance entre les corps animés et les objets immobiles, distance toujours comblée par l'utilisation, la manipulation et la domination du monde de la matière inanimée. Mais pour lui cette distance s'était élargie à la mesure d'un conflit ouvert entre l'humanité de l'homme et la ré-ité des choses, et son embarras dénotait une qualité humaine très touchante et convaincante car ainsi toutes choses apparaissaient comme simple matière, comme objets au sens le plus littéral du terme, c'est-à-dire comme objecta, jetés devant l'homme et ainsi opposables à son humanité. **On avait l'impression qu'une bataille était constamment engagée entre les objets eux-mêmes et cet homme dont l'humanité n'admettait pas l'existence des choses, et qui refusait de se considérer comme leur possible créateur et leur maître habituel** ; dans cette bataille, curieusement et d'une manière effectivement inexplicable, il ne remporta jamais de victoires ni ne subit de défaites. Les choses survivaient mieux que prévu ; et lui ne connut jamais la catastrophe même. Et ce conflit, étrange en lui-même devint d'autant plus caractéristique que son corps énorme était comme la « chose » première, quasi primordiale, où la choséité résistante du monde s'était d'abord incarnée.*¹³⁹

*Toute son existence spirituelle était bâtie sur la décision de ne jamais s'évader, de ne jamais se conformer aux usages, ce qui est simplement une autre manière de dire qu'elle était bâtie sur le courage. Il restait un étranger et à chacune de ses venues il donnait l'impression d'arriver de nulle part. Mais, à sa mort, ses amis le pleurèrent comme si un membre de leur famille avait disparu et les avait abandonnés. **Il avait accompli ce qui est notre tâche à tous : établir sa demeure en ce monde et la bâtir sur la terre grâce à l'amitié.***¹⁴⁰

¹³⁶ P. 109

¹³⁷ P. 112

¹³⁸ P. 113

¹³⁹ P. 113-114

¹⁴⁰ P. 121

H. Isak Dinesen¹⁴¹ – 1885-1963

« *Moi je suis une conteuse, et rien qu'une conteuse, c'est l'histoire elle-même qui m'intéresse et la façon de la raconter* ». Tout ce qu'il lui fallait pour en commencer une, c'était la vie et le monde, à peu près n'importe quelle sorte de monde ou de milieu car le monde est plein d'histoires, d'évènements, de hasards et d'aventures étranges qui ne demandent qu'à être racontés ; la raison pour laquelle on ne les raconte point d'habitude, ce n'est, pour Isak Dinesen, que le manque d'**imagination** – car c'est seulement quand on peut imaginer ce qui de toute façon est arrivé, le répéter en imagination, qu'alors on verra les histoires, et, seulement si on a la patience de les raconter et les reraconter (« *Je me les raconte et reraconte* »).¹⁴² Sans répéter la vie en imagination, on ne peut jamais pleinement vivre. **Le manque d'imagination empêche les gens d'exister.**

Devenir¹⁴³ un **artiste** exige aussi du temps, et un certain détachement de cette occupation entêtante, intoxicante qu'est le pur vivre. Ce n'est qu'après avoir perdu tout ce qui avait constitué sa vie, sa maison en Afrique et son amant, qu'elle devint l'artiste et le « succès » qu'autrement elle ne serait jamais devenue. D'une histoire, faisant une essence ; de l'essence faisant un élixir, et avec un élixir, se mettant derechef à composer l'histoire.

Les histoires avaient sauvé son amour, et les histoires sauvèrent sa vie après que le désastre se fut abattu. « *Toutes les peines, on peut les supporter si on les fait rentrer dans une histoire, ou si l'on peut raconter sur elles une histoire* ». L'histoire révèle le sens de ce qui resterait autrement une insupportable succession de purs évènements¹⁴⁴. L'art de conter révèle le sens sans commettre l'erreur de le définir, opère consentement, réconciliation avec les choses telles qu'elles sont réellement. On peut même croire fermement qu'il contient à l'occasion, par implication, ce dernier mot que nous attendons du « jour du jugement ».

La première partie de sa vie lui avait appris que, tandis qu'on peut raconter des histoires ou écrire des poèmes sur la vie, on ne peut rendre la vie poétique, la vivre comme si c'était une œuvre d'art ou s'en servir pour réaliser une idée. Ce fut peut-être l'amère expérience des tours de la vie qui la prépara, assez tard¹⁴⁵, au ravissement de la grande passion, qui en vérité n'est pas moins rare qu'un chef d'œuvre.

*Conter est ce qui à la fin la rendit sage. La sagesse est une vertu du vieil âge et n'advient, semble-t-il, qu'à ceux dont la jeunesse ne fut ni sage ni prudente.*¹⁴⁶

I. Hermann Broch¹⁴⁷ – 1886-1951

Ce texte d'Arendt¹⁴⁸ dépasse, par son ambition et sa longueur, les précédents. Je ne vous en donnerai qu'un aperçu de la première partie intitulée : **Écrivain malgré lui.**

*Hermann Broch fut un écrivain malgré lui. Être écrivain sans vouloir l'être, voilà le trait fondamental de son caractère, voilà ce qui inspira l'action dramatique de son œuvre maîtresse et devint le conflit principal de sa vie*¹⁴⁹. Vie circonscrite selon un triangle dont on

¹⁴¹ Nom de plume de la baronne Karen von Blixen-Finecke. Femme de lettres danoise, célèbre pour avoir écrit *La Ferme africaine* (film *Out of Africa*) et *Anecdotes du destin* (film *Le Festin de Babette*).

¹⁴² P. 124

¹⁴³ P. 125

¹⁴⁴ P. 134-135

¹⁴⁵ Elle avait trente-cinq ans quand elle rencontra Denys Finch-Hatton

¹⁴⁶ P. 139

¹⁴⁷ Romancier, dramaturge et essayiste autrichien, né le 1er novembre 1886 à Vienne (Autriche), mort le 30 mai 1951 à New Haven (Connecticut)

¹⁴⁸ Introduction à deux volumes d'essais édités en 1955.

¹⁴⁹ P. 140

*peut désigner très précisément les côtés par les mots de : création littéraire, connaissance et action, et dont seule sa personnalité, avec ce qu'elle a d'unique, pouvait remplir la surface*¹⁵⁰. Il réclamait que la poésie possède la même validité contraignante que la science, fasse connaître la totalité du monde exactement de la même façon que l'œuvre d'art dont la tâche est de **recréer constamment le monde** et que toutes deux ensemble, cette poésie saturée de connaissance et cette connaissance devenue vision comprennent en elles et incluent toute activité pratique et même quotidienne de l'homme.

Pareille exigence, qui demandait trop à la poésie comme à la science et à la politique, à l'intérieur du temps limité imparti à la vie humaine et dans le système de catégories des attitudes et professions contemporaines, devait nécessairement conduire à un **conflit permanent**. Conflit qui s'exprimait dans l'attitude de Broch à l'égard du fait qu'il était écrivain¹⁵¹. Conflit qui se manifestait aussi dans la vie quotidienne selon la description touchante qu'en fait Arendt.

Lorsque quelqu'un, ami mais aussi simple connaissance, tombait malade ou était sans argent ou sur le point de mourir c'était Broch qui se chargeait de tout. *Et même c'était devenu une chose qui allait véritablement de soi que d'attendre tous les secours de Broch, qui ne possédait ni temps ni argent. De ces sollicitations, pour lesquelles il lui fallait faire encore connaissance de tout un cercle de gens avec lesquels autrement il n'eût pas eu besoin d'avoir affaire, il n'était seulement délivré que lorsque, non sans une certaine joie maligne, il atterrissait lui-même à l'hôpital et qu'il y obtenait un peu de repos qu'il était difficile de refuser à un bras ou une jambe cassés.*¹⁵²

J. Randall Jarrel¹⁵³ – 1914-1965

Ce qui à l'origine le séduisit non seulement en moi ou en nous mais aussi dans la maison fut simplement le fait que c'était un pays où l'on parlait allemand.

*Le « pays » manifestement n'était pas l'Allemagne mais l'allemand, langue qu'il connaissait à peine et qu'il refusait obstinément d'apprendre. « Hélas, mon allemand ne s'est pas du tout amélioré : si je traduis, comment pourrais-je trouver le temps d'apprendre ? Si je ne traduis pas, j'oublie l'allemand », m'écrivit-il après ma dernière tentative, peu convaincue, pour l'inciter à utiliser une grammaire et un dictionnaire.*¹⁵⁴

*J'ai souvent pensé que le pays que représentait pour lui l'allemand était véritablement son pays d'origine, car il ressemblait jusque dans les détails de son apparence physique à un personnage de conte de fées. Il donnait l'impression d'avoir été porté par un vent enchanteur dans les villes des hommes ou d'avoir surgi des forêts enchantées où nous avons passé notre enfance, portant avec lui la flûte magique, et n'ayant pas seulement l'espoir mais la conviction que choses et hommes prendraient part à la danse de minuit. Ce que je veux dire c'est que **Randall Jarrell aurait été un poète même s'il n'avait jamais écrit un seul poème** – tout comme Raphaël, selon le proverbe, né sans mains aurait été un grand peintre.*¹⁵⁵

*Dès qu'il entrait chez moi j'avais le sentiment que la maison était **ensorcelée**. Je n'avais jamais compris comment il s'y prenait en fait mais il n'y avait pas d'objet solide, pas d'ustensile ni de meuble qui ne subît de changement imperceptible, qui ne fût amené à perdre*

¹⁵⁰ P. 142

¹⁵¹ Voir p. 143-151

¹⁵² P. 142-143

¹⁵³ Poète, écrivain et critique américain.

¹⁵⁴ P. 187

¹⁵⁵ P. 188

*sa fonction prosaïque habituelle.*¹⁵⁶

J'avais confiance en l'exubérance même de sa gaieté, je pensais ou j'espérais qu'elle serait suffisante pour le préserver de tous les dangers auxquels il était si manifestement exposé. Après tout, comment toutes les sottises (lieux communs ou sophismes) à propos de l'adaptation pourraient-elles survivre à cette unique phrase de Jarrell : Le président Robbins était si bien adapté à son environnement qu'on ne pouvait parfois distinguer l'un de l'autre ! ». Et si le rire ne sert pas à écarter la sottise, à quoi sert-il ?

*Randall n'avait d'autre défense contre le monde que son rire splendide qui cachait un immense courage nu.*¹⁵⁷

K. Bertolt Brecht – 1898-1956

*Le seul châtement significatif qu'un poète puisse subir, mis à part la mort, c'est, bien entendu la perte soudaine de ce qui, tout au long de l'histoire humaine, est apparu comme un don des dieux*¹⁵⁸.

Dans le cas de Brecht, Arendt note¹⁵⁹ que **cette perte est survenue assez tard**. Elle nous sert depuis de leçon quant à la grande tolérance dont bénéficient ceux qui vivent sous les lois d'Apollon. Elle n'est pas survenue lorsqu'il devint communiste. Être communiste en Europe au cours des années vingt et même au début des années trente (au moins pour des gens qui ne se trouvaient pas au cœur des affaires et ne pouvaient savoir à quel point Staline avait transformé le Parti en mouvement totalitaire, prêt à commettre n'importe quel crime et n'importe quelle trahison, y compris celle la trahison de la révolution), n'était pas un crime mais une erreur, écrit Arendt. Elle ne survint pas non plus lorsque Brecht omit de rompre avec le Parti pendant les procès de Moscou où quelques-uns de ses amis se trouvaient du côté des accusés, ni pendant la Guerre civile espagnole alors qu'il ne pouvait pas ne pas avoir appris que les Russes mettaient tout en œuvre pour faire échec à la République espagnole, et se servaient des Espagnols pour se venger des antistaliniens à l'intérieur et à l'extérieur du Parti. Elle ne survint pas lorsque, au moment du pacte Hitler-Staline, Brecht omit de dire le fond de sa pensée sans parler de rompre ses relations avec le Parti. **Elle survint finalement après qu'il se fut fixé à Berlin Est où il pouvait voir, jour après jour, ce que signifiait pour le peuple de vivre sous un régime communiste.**

C'est la tâche du poète de forger les mots dont nous vivons et personne, à coup sûr, ne va vivre des mots que Brecht a écrits à la gloire de Staline. Le simple fait qu'il fut capable d'écrire des vers aussi indescriptiblement mauvais, pires, et de loin, de ceux de n'importe quel rimailleur de deuxième ordre, montre que, selon l'antique adage romain, ce qui est permis à un bœuf n'est pas permis à Jupiter. Car que l'on soit ou non capable de faire l'éloge de la tyrannie avec des « voix mélodieuses », il est vrai que les simples intellectuels et littérateurs ne sont pas punis de leurs péchés par la perte de leur talent ; aucun dieu ne s'est penché sur leur berceau ; aucun dieu ne se vengera. Bien des choses sont permises à un bœuf mais pas à Jupiter ; c'est-à-dire pas à ceux qui sont à l'image de Jupiter, ou plutôt, qui sont bénis par Apollon. De ce fait, l'amertume de l'adage antique est à double tranchant, et l'exemple du « pauvre B.B. » qui n'a jamais eu un soupçon de pitié pour lui-même, est propre à nous enseigner combien il est difficile d'être poète en notre siècle comme sans doute à

¹⁵⁶ P. 188

¹⁵⁷ P. 190

¹⁵⁸ P. 202

¹⁵⁹ P. 202-203

*n'importe quelle autre époque.*¹⁶⁰

L. Walter Benjamin¹⁶¹ – 1892-1940

Comme ceux consacrés à Broch et Brecht, ce texte dépasse, par sa longueur et son ambition, le cadre fixé par Arendt dans son introduction. Je vous donnerai l'aperçu qui me paraît le plus saisissant de la « lumière incertaine et vacillante » apportée par celui à qui *la gloire posthume, non commerciale et non rentable est venue maintenant en Allemagne*¹⁶², la lumière du « **pêcheur de perles** ».

*Walter Benjamin savait que la rupture de la tradition et la perte de l'autorité survenues à son époque étaient irréparables, et il en concluait qu'il fallait **découvrir un nouveau rapport au passé**. En cela, il devint maître le jour où il découvrit qu'à la transmissibilité du passé, s'était substituée sa « **citabilité** », à son autorité cette force inquiétante de s'installer par bribes dans le présent et de l'arracher à cette « fausse paix » qu'il devait à une contemplation béate. « **Les citations, dans mon travail, sont comme des voleurs de grand chemins qui surgissent en armes et dépouillent le promeneur de ses convictions** ». La passion centrale de Benjamin était la collection. Ayant débuté sous la forme de bibliomanie elle se transforma bientôt en quelque chose de plus caractéristique, non pas tant de la personne que de l'œuvre : la collection de citations.*¹⁶³

Avec Benjamin, écrit Arendt, nous avons affaire à quelque chose d'extrêmement rare, **au don de penser poétiquement**. *Ce penser, nourri de l'aujourd'hui, travaille avec les « éclats de pensée » qu'il peut arracher au passé et rassembler autour de soi. Comme le pêcheur de perles qui va au fond de la mer, non pour l'excaver et l'amener à la lumière du jour, mais pour arracher dans la profondeur le riche et l'étrange, perles et coraux, et les porter, comme fragments, à la surface du jour, il plonge dans les profondeurs du passé, mais non pour le ranimer tel qu'il fut et contribuer au renouvellement d'époques mortes.*

*Ce qui guide ce penser est la conviction que s'il est bien vrai que le vivant succombe aux ravages du temps, le processus de décomposition est simultanément processus de **crystallisation** ; que dans l'abri de la mer – l'élément lui-même non historique auquel doit retomber tout ce qui dans l'histoire est venu et devenu – naissent de nouvelles formes et configurations cristallisées qui, rendues invulnérables aux éléments, survivent et attendent seulement le pêcheur de perles qui les portera au jour : comme « éclats de pensée » ou bien aussi comme immortels *Urphänomene*¹⁶⁴ (phénomènes primitifs).*

M. Martin Heidegger a quatre-vingt ans

Texte absent de l'édition américaine originale¹⁶⁵ puisqu'écrit pour le 26 septembre 1969 et donc postérieur à la publication de *Men in Dark Times*. J'en ai retenu, pour cette présentation de *Vies politiques*, deux éclairages donnés par Arendt. Le premier sur la renommée acquise par le professeur Heidegger dans la vie publique académique allemande dans les années 1920. Le second sur son insertion dans le monde des affaires humaines où il succomba à la *déformation professionnelle* des philosophes.

¹⁶⁰ P. 243

¹⁶¹ Philosophe, historien de l'art, critique littéraire, critique d'art et traducteur allemand.

¹⁶² P. 244

¹⁶³ P. 291-292

¹⁶⁴ P 305-306

¹⁶⁵ Sans qu'il ait été rajouté depuis

Il y eut quelque chose d'étrange dans cette première gloire¹⁶⁶. Il n'existait rien sur quoi la renommée pût s'appuyer, aucun écrit, sinon des notes de cours qui circulaient de main en main ; et les cours traitaient de textes universellement connus, ils ne contenaient aucune doctrine qu'on aurait pu rendre et transmettre. Il n'y avait là guère plus qu'un nom, mais le nom voyageait par toute l'Allemagne comme la nouvelle du roi secret¹⁶⁷.

Qui atteignait la nouvelle ?¹⁶⁸ Ceux qui, dans le malaise de grande envergure connu par les universités allemandes après la Première Guerre Mondiale, avaient en commun de *savoir distinguer, selon les mots de Heidegger, « entre un objet d'érudition et une chose pensée »* et d'être à peu près indifférent à l'objet d'érudition. La nouvelle atteignait alors ceux qui étaient au courant plus ou moins expressément de la rupture dans la tradition et des « temps sombres » qui avaient commencé de poindre : *ceux qui par conséquent tenaient l'érudition dans les choses de la philosophie pour un jeu oiseux et n'étaient prêts à se plier à la discipline académique que parce qu'il y allait pour eux de la « chose pensée » ou, comme Heidegger dirait aujourd'hui, de la « chose du penser ».*

Que disait-elle ? *La pensée est redevenue vivante, il fait parler des trésors culturels du passé qu'on croyait mort et voici qu'ils proposent des choses tout autres que ce qu'on croyait tout en s'en méfiant. Il y a un maître ; on peut peut-être apprendre à penser.*

*Décisif quant à la méthode était que, par exemple, on ne parlât pas sur Platon et qu'on n'exposât pas sa doctrine des idées, mais qu'un dialogue fût poursuivi et soutenu pas à pas pendant un semestre entier, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus une doctrine millénaire, mais seulement une **problématique hautement présente**¹⁶⁹. Avant Heidegger personne n'avait procédé ainsi.*

*Heidegger ne s'est expliqué sur le « séjour » à lui imparti, le séjour du penser, qu'occasionnellement, allusivement, et le plus souvent négativement – ainsi quand il dit que le questionner du penser « ne tient pas dans l'ordre habituel du quotidien », ne se trouve pas « dans le domaine où, de façon pressante, on prend en souci et on satisfait les besoins impérieux du jour » : que « le questionner lui-même est en dehors de l'ordre »¹⁷⁰. Dans la perspective du séjour du penser règne le retrait ou l'oubli de l'être : le retrait de ce avec quoi le penser a affaire, lui qui, selon sa nature, se tient au contact de l'absent. Le surmontement de ce retrait se paie toujours d'un retrait du monde des affaires humaines, même si le penser médite justement ces affaires-là en sa calme retraite. **Aussi Aristote, ayant encore sous les yeux le grand exemple de Platon, avait-il déjà conseillé instamment aux philosophes de ne pas vouloir jouer les rois dans le monde de la politique.**¹⁷¹*

*Nous qui voulons honorer les penseurs, bien que notre séjour soit au milieu du monde, nous ne pouvons guère nous empêcher de trouver frappant, et peut-être scandaleux, que Platon comme Heidegger, alors qu'ils s'engageaient dans les affaires humaines, aient eu recours aux tyrans et dictateurs. Peut-être la cause ne s'en trouve-t-elle pas seulement à chaque fois dans les circonstances de l'époque, et moins encore dans une préformation du caractère, mais plutôt dans ce que les Français nomment une **déformation professionnelle**. Car le **penchant au tyrannique se peut constater dans leurs théories chez presque tous les grands penseurs** (Kant est la grande exception). Et si ce penchant n'est pas constatable dans ce*

¹⁶⁶ P. 307

¹⁶⁷ P. 308

¹⁶⁸ P. 308-309

¹⁶⁹ P. 310

¹⁷⁰ P. 316

¹⁷¹ P.

qu'ils firent, c'est seulement parce que très peu, même parmi ceux-là, étaient disposés au-delà « du pouvoir de s'étonner devant le simple » à « accepter cet étonnement comme séjour ».

*Pour ce petit nombre, peu importe finalement où peuvent les jeter les tempêtes de leur siècle. Car la tempête que fait lever le penser de Heidegger – comme celle qui souffle encore contre nous après des millénaires de l'œuvre de Platon – n'a pas son origine dans le siècle. Elle vient de l'immémorial et ce qu'elle laisse derrière elle est un **accomplissement** qui, comme tout accomplissement, fait retour à l'immémorial.¹⁷²*

172

Du mensonge à la violence (1972)

Ce livre, **le dernier publié par Arendt**, regroupe quatre articles rédigés entre 1969 et 1972. Le regard, tout d'abord d'émerveillement, qu'elle portait sur les États-Unis, est devenu beaucoup plus critique. Le titre original, très différent de celui de sa traduction française, sous lequel elle regroupe ces quatre articles est d'ailleurs sans ambiguïté : *Les crises de la république*. Il manque malheureusement à ce recueil d'essais de **politique contemporaine** une introduction ou un épilogue. Le dernier article¹⁷³ que Hannah Arendt consacra aux États-Unis, l'année même de sa mort (1975), peut, **à postériori**, y remédier. Je vous en donne ci-dessous un aperçu.

Les crises qui affectent la République, son gouvernement et ses institutions libérales auraient pu être décelées depuis plusieurs décennies. Depuis le maccarthysme et la ruine d'une fonction publique dont la loyauté et le dévouement étaient un phénomène relativement nouveau dans ce pays, et probablement l'œuvre la plus marquante du long gouvernement Roosevelt. C'est après cette époque qu'apparut sur la scène des relations internationales « le sale américain » ; on le remarquait alors à peine dans notre pays sinon par son incapacité croissante à corriger ses erreurs et à réparer ses dégâts. Malgré les doutes de quelques observateurs avisés, l'ambiance générale du pays demeurait optimiste et nul n'était préparé, pas même après le Watergate¹⁷⁴, au récent tourbillon d'évènements dont la force irrésistible a laissé tout le monde, aussi bien les observateurs, qui essayaient de l'analyser que les acteurs qui tentaient de le freiner, pareillement engourdi et paralysé.

Bien entendu, cette avalanche qui nous paralyse est due pour une bonne part à une coïncidence étrange, mais nullement inédite, d'évènements ayant chacun une signification et une cause différente. Évènements énumérés par Arendt¹⁷⁵. Défaite du Vietnam presque en même temps que la ruine de la politique étrangère des États-Unis : le désastre cypriote, la menace de perdre deux anciens alliés, la Turquie et la Grèce, le coup d'État portugais et ses conséquences incertaines, la débâcle au Moyen-Orient. Ces évènements coïncidaient avec nos multiples difficultés intérieures : l'inflation, la dévaluation, l'état désastreux de nos villes, le taux croissant du chômage et de la criminalité. Ajoutez à cela le Watergate, dont les conséquences, à mon avis, n'appartiennent nullement au passé, les difficultés avec l'OTAN, la quasi-banqueroute de l'Italie et de l'Angleterre, le conflit avec l'Inde, les incertitudes de la détente liées plus particulièrement à la prolifération des armes nucléaires.¹⁷⁶

Ce qui nous retombe dessus maintenant, c'est une éducation depuis longtemps nourrie d'images, qui ne mènent pas moins vite à l'accoutumance que la drogue. Rien n'a été plus révélateur de la réalité de ce phénomène d'accoutumance, pour Arendt, que la réaction publique et du Congrès face à notre « victoire » au Cambodge. On peut espérer avoir atteint le point le plus bas de l'érosion de l'autorité morale américaine, et de notre confiance en nous-mêmes, à cette heure où la « victoire » sur une des nations les plus petites et les plus démunies de la terre a suffi à reconforter les habitants de ce qui était en effet, il y a seulement quelques dizaines d'années « la nation la plus puissante de la terre ».

Alors que nous émergeons lentement des décombres de ces derniers temps, n'oublions pas ces années d'aberration, de peur de devenir totalement indignes de nos commencements glorieux d'il y a deux cents ans. Quand les faits se présentent à nous, tentons au moins de les accueillir

¹⁷³ Retour à l'envoyeur. Discours du bicentenaire(1975). *Penser l'évènement*, 1989, Éditions Belin. (PE)

¹⁷⁴ Le scandale débutant en 1972 n'est évidemment pas traité dans *Du mensonge à la politique* paru cette même année.

¹⁷⁵ Même remarque que pour le Watergate. Certains sont postérieurs à la publication de *Crises of the Republic*.

¹⁷⁶ PE, p. 253-254

*honnêtement. Tentons d'éviter la fuite dans les utopies, les images, les théories, voire les absurdités pures. Car ce fut la grandeur de cette République de répondre de l'homme en ce qu'il a de meilleur et de pire, au nom de la liberté.*¹⁷⁷

Visitons maintenant ces quatre essais de politique contemporaine, décrivant certaines des **crises de la République américaine**.



A. Du mensonge en politique – Réflexions sur les documents du Pentagone¹⁷⁸

*La véracité n'a jamais figuré au nombre des vertus politiques, et le mensonge a toujours été considéré comme un moyen parfaitement justifié dans les affaires politiques. La négation délibérée de la réalité, la capacité de mentir, et la possibilité de modifier les faits, celle d'agir, sont intimement liées. Elles procèdent de la même source : l'imagination. Sans la liberté mentale d'approuver ou de nier les réalités telles qu'elles nous sont données par nos organes de perception et de connaissance, il n'y aurait aucune possibilité d'action, donc de politique.*¹⁷⁹

Aux nombreuses formes de l'art de mentir élaborées dans le passé, il faut ajouter deux variétés plus récentes. **La première, celle des responsables des relations publiques¹⁸⁰**, dont les talents procèdent en droite ligne des inventions de Madison Avenue¹⁸¹ donc de la publicité. Ils ne connaissent pas d'autres limites que l'impossibilité de « vendre » certaines

¹⁷⁷ PE, p. 267-268

¹⁷⁸ *Les documents du Pentagone (Pentagon Papers)* est une expression populaire désignant une étude préparée par le département de la Défense, totalisant 47 volumes et 7 000 pages secret-défense à propos de l'implication politique et militaire des États-Unis dans la guerre du Viêt Nam de 1945 à 1971. (wikipedia)

¹⁷⁹ p. 9

¹⁸⁰ Aujourd'hui connus comme *spin doctors*, ceux qui font tourner (spin), impriment une torsion aux faits.

¹⁸¹ Où sont implantées les grandes agences de publicité. Voir la série *Mad Men*.

opinions ou convictions politiques. Quand la situation devient trop grave et déborde le cadre **de la théorie, qui enseigne que la politique est faite, pour une part de la fabrication d'une certaine « image », et pour l'autre, de l'art de faire croire à cette image**, c'est le retour presque automatique à l'usage de la carotte et du bâton. Leur plus grande désillusion avec l'aventure vietnamienne, est d'avoir découvert qu'il existe des hommes insensibles à l'appel de la carotte comme à la menace du bâton.¹⁸²

La seconde, celle des spécialistes de la solution des problèmes. Sortis des universités et des centres de recherche, certains solidement armés de l'analyse des systèmes et de la théorie des jeux, ils se sentaient prêt à résoudre n'importe quel problème de politique étrangère. Ils ont menti par patriotisme erroné. Non pour protéger l'existence de leur pays, qui ne fut jamais menacée, mais pour préserver son « **image** ». Ils n'en étaient pas moins différents des fabricants ordinaires d'image. Se targuant de leur rationalisme et de leur amour de la théorie et de leur absence, à un point effrayant, de tout sentimentalisme, ils **s'efforçaient de découvrir des lois** permettant d'expliquer l'enchaînement des faits historiques et politiques et de le prévoir. Tentés de faire concorder la réalité envisagée par eux – qui, après tout, est un produit de l'action humaine et aurait donc pu prendre une autre forme – avec leurs théories, ils s'efforçaient, comme de simples menteurs, de se débarrasser des faits, persuadés que c'était possible du fait qu'il s'agissait de réalités contingentes. Arendt remarque qu'on ne peut jamais y parvenir, sauf par un acte de destruction totale et en s'assurant l'omnipotence absolue, comme Staline tentant d'effacer le souvenir du rôle joué par Trotski dans l'histoire de la révolution russe sans y parvenir puisqu'il aurait fallu pouvoir supprimer, en plus de lui, tous ses contemporains et dominer le monde entier.¹⁸³

Ce qu'indiquent les documents du Pentagone, c'est que presque toutes les décisions ont été prises en pleine connaissance du fait qu'elles ne pourraient probablement pas être appliquées. L'objectif primordial n'était pas d'accroître l'influence des États-Unis dans le monde pour la mettre au service d'intérêts précis et tangibles qui avaient besoin du prestige, de l'image de « la plus grande puissance mondiale ». **L'objectif était la formation même de cette image**, comme cela ressort du langage utilisé par les spécialistes de la solution des problèmes, avec ses termes de « scénario » et de « public », empruntés au vocabulaire du théâtre. **Faire de la présentation d'une certaine image la base de toute politique – chercher, non pas la conquête du monde, mais à l'emporter dans une bataille dont l'enjeu est « l'esprit des gens » - voilà bien quelque chose de nouveau dans cet immense amas de folies humaines enregistré par l'histoire.**¹⁸⁴

*Que, depuis des années, le public ait pu avoir connaissance de ce que le gouvernement s'efforçait vainement de lui dissimuler témoigne de l'intégrité et des pouvoirs de la presse avec plus de force encore que la façon dont toute l'affaire a pu être révélée par le **New York Times**. La preuve est faite désormais de la justesse d'une opinion souvent défendue : une presse libre et non corrompue a une mission d'une importance considérable à remplir, qui lui permet à juste titre de revendiquer le nom de **quatrième pouvoir**. Un autre problème est de savoir si le premier amendement pourra suffire à garantir cette liberté politique particulièrement essentielle : le droit à une information véridique et non manipulée, sans quoi la liberté d'opinion n'est plus qu'une cruelle mystification.*¹⁸⁵

¹⁸² P. 12-13

¹⁸³ P. 14-17

¹⁸⁴ P. 18-22

¹⁸⁵ P. 49

B. La désobéissance civile

Arendt établit une **distinction**¹⁸⁶ entre les objecteurs de conscience et ceux qui se livrent à la **désobéissance civile**. Ces derniers constituent des minorités **organisées**, unies par des décisions **communes**, plutôt que par une communauté d'intérêts, et **par la volonté de s'opposer à la politique gouvernementale**, même lorsqu'elles peuvent estimer que cette politique a le soutien d'une majorité. Leur action concertée procède de leur **commun accord**, et c'est cet accord qui confère à leurs opinions une certaine valeur et les rend convaincantes indépendamment de la façon dont elles se sont formées. **Le défi lancé aux autorités**¹⁸⁷ et le refus de leur obéir constituent une des caractéristiques frappantes de notre époque, et il peut être tentant de ne voir dans la désobéissance civile qu'un cas particulier de cette tendance générale. Mais ce ne serait ni juste ni raisonnable de vouloir confondre des **réalités parfaitement distinctes**. Les criminels sont aussi redoutables pour les mouvements politiques que pour la société dans son ensemble. Et alors que la désobéissance civile peut être l'indication d'un affaiblissement de la loi, la délinquance de droit commun n'est que le résultat inévitable de l'érosion désastreuse de la compétence et de l'efficacité de la police.

Des actes de désobéissance civile interviennent¹⁸⁸ lorsqu'un certain nombre de citoyens ont acquis la conviction que **les mécanismes normaux de changement ne fonctionnent plus**, que leurs réclamations ne seront ni entendues ni suivies d'effets, ou encore, tout au contraire, lorsqu'ils croient possible de **faire changer d'attitude un gouvernement qui s'est engagé dans une action dont la légalité et la constitutionnalité sont gravement mises en doute**. Les exemples sont nombreux : sept ans de combats au Vietnam sans déclaration de guerre ; influence croissante des services secrets sur la conduite des affaires publiques ; efforts visant à dépouiller le Sénat de ses prérogatives constitutionnelles, suivis de la décision présidentielle d'envahir le Cambodge ; menaces contre les libertés fondamentales garanties par le premier amendement ; propos très inquiétants à l'égard des dissidents qualifiés par le vice-président de « vautours et parasites dont notre société peut se débarrasser sans plus de regret que n'en a celui qui trie les fruits pourris », qui constituent un véritable défi, non seulement aux lois en vigueur aux États-Unis, mais à tout ordre juridique. Arendt soutient l'affirmation que pour les grands problèmes d'importance nationale l'accord des diverses fractions de la société est indispensable au fonctionnement régulier des institutions constitutionnelles.¹⁸⁹ Le fait de considérer comme des traîtres et des rebelles les minorités qui font acte de désobéissance civile est donc contraire à l'esprit d'une Constitution dont les auteurs étaient particulièrement sensibles aux dangers que pouvaient représenter le règne sans entraves de la majorité.

La désobéissance civile, tout en étant aujourd'hui, un phénomène mondial, demeure, pour Arendt, de par sa nature et ses origines, **spécifiquement américaine**¹⁹⁰. La révolution américaine était, en effet, porteuse d'une conception nouvelle de la loi formée à la suite de l'expérience des premiers colons¹⁹¹. **L'esprit des lois**¹⁹², tel que l'entendait Montesquieu, est le principe qui inspire les actes de ceux qui vivent sous un système juridique particulier et les fait agir. Le **consentement**, qui est l'esprit des lois américaines, est fondé sur la notion d'un contrat comportant des obligations mutuelles, qui a permis l'établissement des colonies séparées puis leur union. Le consentement et le droit au désaccord sont devenus l'inspiration

¹⁸⁶ P. 58¹⁸⁷ P. 75¹⁸⁸ P. 76¹⁸⁹ P. 78¹⁹⁰ P.85¹⁹¹ Voir *De la révolution*¹⁹² p. 95

et les principes d'organisation et d'action qui ont enseigné aux habitants de ce pays l'« art de l'association en commun ». Arendt est profondément convaincue que la pratique de la désobéissance civile n'est pas autre chose que la forme la plus récente de l'association volontaire.

*Découvrir une formule permettant de constitutionnaliser la désobéissance civile serait un évènement d'une importance majeure, aussi significatif peut-être que la fondation, voici près de deux siècles, de la *constitutio libertatis*¹⁹³. Si un problème exige de façon urgente le vote d'un nouvel amendement à la Constitution, c'est, pour Arendt, certainement celui-là.*

*Depuis que le pacte du **Mayflower** a été rédigé et signé sous la pression d'autres urgences, les associations volontaires ont constitué le remède spécifiquement américain aux défaillances des institutions, à l'impossibilité de faire totalement confiance aux hommes et aux incertitudes de l'avenir. À la différence d'autres pays, et en dépit des bouleversements dus aux changements et aux échecs qu'elle subit actuellement, notre République possède peut-être encore les instruments traditionnels qui lui permettent d'envisager l'avenir avec une certaine confiance.¹⁹⁴*

C. Sur la violence

Je vous propose de ce texte très riche le passage le plus célèbre dans lequel Arendt distingue et définit plusieurs mots clefs en politique.

*Il me paraît assez triste de constater qu'à son stade actuel la terminologie de notre science politique est incapable de faire nettement la **distinction** entre divers mots clefs, tels que **pouvoir, puissance, force, autorité** et finalement **violence** dont chacun se réfère à des phénomènes distincts et différents.¹⁹⁵*

*Au-delà d'une confusion apparente demeure la ferme conviction que des distinctions terminologiques plus précises seraient, au mieux, d'une importance mineure : la conviction que le problème politique essentiel est et a toujours été de savoir qui domine et qui est dominé. Pouvoir, puissance, force, autorité, violence : ce ne sont là que des mots indicateurs, des moyens que l'homme utilise afin de dominer l'homme ; on les tient pour synonymes du fait qu'ils ont la même fonction. 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**.*

Ces caractères, dans le contexte de cet ouvrage peuvent se définir de la façon suivante.

*Le **pouvoir**¹⁹⁶ correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est **jamais une propriété individuelle** ; il appartient à un **groupe** et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. Lorsque nous déclarons que quelqu'un est « au pouvoir », nous entendons par là qu'il a reçu d'un certain nombre de personnes le pouvoir d'agir en leur nom. Lorsque le groupe d'où le pouvoir émanait à l'origine se dissout son « pouvoir » se dissipe également. Dans le langage courant, lorsqu'il nous arrive de parler du « pouvoir d'un homme », du « pouvoir d'une personnalité », nous conférons déjà au mot « pouvoir » un sens métaphorique : nous faisons en fait, et sans*

¹⁹³ P. 85

¹⁹⁴ P. 102

¹⁹⁵ P. 143

¹⁹⁶ Power dans le texte anglais

*métaphore, allusion à sa « puissance ».*¹⁹⁷

*La **puissance**¹⁹⁸ désigne sans équivoque un élément caractéristique d'une entité **individuelle** ; elle est la **propriété d'un objet ou d'une personne** et fait partie de sa nature ; elle peut se manifester dans une relation avec diverses personnes ou choses, mais elle en demeure essentiellement distincte. La plus puissante individualité pourra toujours être accablée par le nombre, par tous ceux qui peuvent s'unir dans l'unique but d'abattre cette puissance, à cause justement de sa nature indépendante et singulière. L'hostilité presque instinctive du nombre à l'égard de l'homme seul a toujours été attribuée, de Platon jusqu'à Nietzsche, au ressentiment, à l'envie qu'éprouve le faible à l'égard du fort, mais cette explication psychologique ne va pas au fond des choses. **Cette hostilité est inséparable de la nature même du groupe, et du pouvoir qu'il possède de s'attaquer à l'autonomie qui constitue la caractéristique même de la puissance individuelle.***¹⁹⁹

*La **force**²⁰⁰, terme que le langage courant utilise souvent comme synonyme de violence, particulièrement quand la violence est utilisée comme moyen de contrainte, devrait être réservée, dans cette terminologie, à la désignation des « forces de la nature » ou de celles des « circonstances » (**la force des choses**), c'est-à-dire à la qualification d'une énergie qui se libère au cours de mouvements physiques ou sociaux.*²⁰¹

*L'**autorité**²⁰², qui désigne le plus impalpable de ces phénomènes, et qui de ce fait est fréquemment l'occasion d'abus de langage, peut s'appliquer à la personne – on peut parler d'autorité personnelle, par exemple dans les rapports entre parents et enfants, entre professeurs et élèves – ou encore elle peut constituer un attribut des institutions, comme par exemple dans le cas du Sénat romain ou de la hiérarchie de l'Église. **Sa caractéristique essentielle est que ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement ; il n'est en ce cas nul besoin de contrainte ou de persuasion.** L'autorité ne peut se maintenir qu'autant que l'institution ou la personne dont elle émane sont respectées. Le **mépris** est ainsi le plus grand ennemi de l'autorité, et le **rire** est la menace la plus redoutable.*²⁰³

*La **violence**, finalement, se distingue, comme nous l'avons vu, par son caractère **instrumental**. Sous son aspect phénoménologique, elle s'apparente à la puissance, car ses instruments, comme tous les autres outils, sont conçus et utilisés en vue de multiplier la puissance naturelle, jusqu'à ce qu'au dernier stade de développement ils soient à même de la remplacer.*²⁰⁴

D. Politique et révolution

Ce dernier texte est un entretien accordé par Hannah Arendt à un journaliste allemand, Adalbert Reif en 1970. Elle revient d'abord sur les mouvements étudiants de 1968 et 1969, en particulier aux États-Unis.

*La question essentielle est de savoir ce qui s'est passé. Il me semble que pour la première fois depuis longtemps, **un mouvement politique s'est développé de façon spontanée, et au***

¹⁹⁷ P. 144

¹⁹⁸ Strength dans le texte anglais

¹⁹⁹ P. 144-145

²⁰⁰ Force dans le texte anglais

²⁰¹ P. 145

²⁰² Authority dans le texte anglais

²⁰³ P. 145-146

²⁰⁴ P. 146

*lieu de se contenter de propagande, s'est lancé franchement dans l'action, et, qui plus est, dans une **action presque exclusivement inspirée par des considérations morales**. Avec l'intervention de cet élément, assez exceptionnel dans une activité où les préoccupations dominantes de pouvoir ou d'intérêt sont d'ordinaire prédominante, le jeu politique a pris à notre époque une dimension nouvelle : **l'action s'avérait avoir un côté plaisant**. Cette nouvelle génération découvrait ce que le XVIII^e siècle avait appelé le « **bonheur public** »²⁰⁵, c'est-à-dire que participer à la vie publique donne accès à une dimension de l'expérience humaine qui, sinon, demeurerait inconnue, et que cette expérience est en quelque sorte inséparable du « bonheur » complet.²⁰⁶*

Il existe, c'est indéniable, toute une série de faits dont on peut dire, dès l'abord, qu'ils font partie des conditions préalables de la révolution à la lumière de notre expérience (qui n'est pas très ancienne, puisqu'elle ne date que des révolutions américaine et française : auparavant il y avait des rébellions et des coups d'état, mais pas de véritables révolutions). Ces préliminaires, ce sont la menace d'effondrement des organes de gouvernement, l'usure du pouvoir, la perte de confiance du peuple dans le gouvernement, les défaillances des services publics et divers autres signes.²⁰⁷

*Pour le moment **une condition préalable d'une prochaine révolution fait défaut** : l'existence d'un groupe de véritables révolutionnaires. Ce que voudraient être avant tout les étudiants de gauche – des révolutionnaires – voilà précisément ce qu'ils ne sont pas. Ils ne sont pas organisés en tant que révolutionnaires : ils n'ont aucune notion de ce que signifie l'exercice du pouvoir et, si le pouvoir se trouvait à leur portée, dans la rue, et qu'il n'y ait qu'à se baisser pour le prendre, ils seraient certainement les derniers à vouloir s'en saisir. S'emparer du pouvoir, c'est précisément ce que font les révolutionnaires. **Les révolutionnaires ne « font » pas les révolutions ! Mais ils savent à quel moment le pouvoir appartient à la rue, et quand l'heure est venue pour eux de s'en emparer. Jusqu'ici un soulèvement armé n'a jamais suffi à conduire à la révolution.**²⁰⁸ La stérilité théorique de ce mouvement et la pesante monotonie de ses analyses sont d'autant plus frappantes et regrettables que sa **joie** dans l'action fait plaisir à voir. Aussi bien en Allemagne, où il est en outre totalement inefficace sur le plan pratique, qu'aux États-Unis, où en certaines occasions des centaines de milliers de personnes ont manifesté à Washington.²⁰⁹*

À la question : « *Pensez-vous que le mouvement de protestation étudiante, aux États-Unis, ait fondamentalement échoué ?* », la réponse d'Arendt est nette. *Pas du tout*. Les succès obtenus jusqu'ici ont été trop importants. C'est le cas du problème noir, où les résultats ont été spectaculaires, et en ce qui concerne la guerre, où ils sont peut-être encore plus importants. Ce sont surtout les étudiants qui sont parvenus à diviser l'opinion publique, qui ont pu rassembler une grande majorité, ou au moins une minorité très forte et de très grande qualité. Toutefois si ce mouvement parvenait à détruire les universités, il ne leur survivrait pas longtemps. Destruction qui n'est pas inconcevable, même aux États-Unis, puisque l'ensemble des troubles coïncide avec une crise dans le domaine de la science, une perte de confiance dans la valeur de la science et du progrès, et pas seulement de nature politique, dans les universités. Si les étudiants parvenaient à détruire les universités, ils auraient ainsi détruit leur propre base opérationnelle – et cela dans tous les pays concernés, en Europe aussi bien qu'aux États-Unis. Ils ne peuvent se rassembler nulle part ailleurs. Les systèmes d'enseignement et de recherche

²⁰⁵ Voir *De la révolution*

²⁰⁶ P. 211-212

²⁰⁷ P. 213

²⁰⁸ P. 214

²⁰⁹ P. 217

pourraient être organisés autrement, mais il n'y aurait plus alors d'étudiants.

En quoi consiste en fait la liberté pour les étudiants ? Les universités permettent à des jeunes gens de demeurer, pendant un certain nombre d'années, à l'écart de tous les groupements sociaux et de toutes les obligations sociales : d'être vraiment libres. Si les étudiants détruisent les universités, il n'y aura plus rien de semblable, et, en conséquence il n'y aura plus de révolte contre la société.

Le reste de cet entretien aborde successivement plusieurs questions posées à la suite de l'essai sur la violence. La question du tiers monde, qui pour Arendt, *n'est pas une réalité mais une idéologie, une illusion*²¹⁰. La question de l'alternative entre le capitalisme et le socialisme, alternative fautive pour Arendt, puisque *le socialisme s'est contenté de poursuivre, en le poussant à l'extrême, ce que le capitalisme avait commencé*²¹¹. La question de l'antibolchevisme, invention d'anciens communistes dont le mode de pensée et la façon de voir la réalité en blanc ou noir, n'ont changé en rien²¹².

Ce texte se conclut, et ce sera aussi **la conclusion de ces deux années de cours**, par la **question de l'État**. Quelques extraits de l'apport d'Arendt sur cette question.

*Ce que nous appelons l'« État » ne remonte guère au-delà des XV^e et XVI^e siècles, et il en est de même du concept de souveraineté. La souveraineté signifie entre autres choses que seule la guerre est capable de trancher, en dernier ressort, les conflits entre nations. Aujourd'hui la guerre entre grandes puissances est devenue impossible du fait du monstrueux développement des moyens de destruction. La question est donc posée : que devons-nous mettre à la place de cet ultime recours ?*²¹³

*Il me semble que les premiers éléments de cette conception nouvelle de l'État pourraient être empruntés au système fédéral, qui a cet avantage que le pouvoir n'y émane pas directement de la base ou du sommet, mais se répartit sur un plan horizontal, de sorte que les unités fédérées limitent et contrôlent mutuellement leurs pouvoirs. La difficulté est que le recours ultime ne doit pas être supra-national mais inter-national. Une autorité supranationale sera forcément, soit inefficace, soit au service exclusif de la nation qui se trouvera être la plus forte et conduira ainsi à un gouvernement mondial, d'où pourrait aisément résulter la plus effroyable tyrannie, car nul ne pourrait échapper à une force de police globale – jusqu'à ce qu'il se désintègre. Où trouver des modèles qui pourraient nous aider à fonder, au moins sur le plan théorique, une autorité internationale qui constituerait le suprême organe de contrôle ? Avec le paradoxe qu'une autorité dominante ne saurait être médiatrice.*²¹⁴

Chaque soulèvement important²¹⁵, depuis les révolutions du XVIII^e siècle, a fait apparaître les éléments d'une forme entièrement nouvelle de gouvernement 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 participaient de prendre part à la gestion ultérieure des affaires publiques.

Forme qui s'est concrétisée dans le **système des conseils** qui ont toujours péri, sous les coups soit de la bureaucratie de l'État-nation, soit des appareils de parti. *Le système des conseils paraît bien correspondre à l'expérience même de l'action politique et provenir d'elle.*²¹⁶

²¹⁰ P. 217

²¹¹ P. 223

²¹² P. 230

²¹³ P. 237

²¹⁴ P. 238-239

²¹⁵ Voir le dernier chapitre de *De la révolution : La tradition révolutionnaire et son trésor perdu*.

²¹⁶ P. 239

*C'est en cherchant dans cette direction, que l'on pourrait découvrir, il me semble, quelques éléments, un principe d'organisation totalement différent qui, partant de la base, s'élève par échelons pour aboutir finalement à un Parlement.*²¹⁷

Nous voulons participer, déclarent les conseils, nous voulons discuter et faire entendre publiquement notre voix, nous voulons avoir la possibilité de déterminer l'orientation politique de notre pays. Puisque ce pays est trop vaste et trop peuplé pour que nous puissions nous rassembler tous en vue de déterminer notre avenir, nous avons besoin d'un certain nombre de lieux politiques. L'isoloir à l'intérieur duquel nous déposons notre bulletin de vote est trop étroit, car seule une personne peut s'y tenir. Les partis ne servent plus à rien. Nous ne sommes, pour la plupart, que des électeurs que l'on manipule. Mais que l'on accorde seulement à dix d'entre nous la possibilité de s'asseoir autour d'une table, chacun exprimant son opinion et chacun écoutant celle des autres, alors, de cet échange d'opinions, une opinion formée rationnellement pourra se dégager. De cette façon également nous verrons qui est celui d'entre nous qui est le plus qualifié pour aller exposer nos vues devant le conseil situé à l'échelon supérieur, où ces vues, par la confrontation avec d'autres, se clarifieront à leur tour et seront révisées ou infirmées.

Il n'est nullement nécessaire que tous les habitants d'un pays fassent partie de tels conseils. Certains n'en ont pas le désir ou ne veulent pas s'occuper des affaires publiques. Ainsi pourrait s'instaurer un processus de sélection qui permettrait, dans un pays donné, de dégager une véritable élite politique. Tous ceux qui ne s'intéressent pas aux affaires publiques devraient simplement laisser les autres décider sans eux. Mais les moyens de participer devraient s'offrir à tous.

*J'aperçois, dans cette direction, la possibilité d'aboutir à une nouvelle conception de l'État. Un État constitué de cette façon, à partir des conseils, auquel le principe de souveraineté demeurerait totalement étranger, aurait admirablement vocation pour réaliser des fédérations de types divers, en particulier parce que la base même de son pouvoir s'établirait sur un plan horizontal et non vertical. Mais si vous me demandez à présent quelles peuvent en être les chances de réalisation, je dois vous répondre qu'elles sont extrêmement faibles, pour autant même qu'elles existent. Mais peut-être, après tout, avec la prochaine révolution...*²¹⁸

²¹⁷ P. 239-240

²¹⁸ P. 240-241