

---

---

Hannah Arendt et les trésors perdus des révolutions modernes

---

---

Par  
**Xavier Bériault**

Thèse déposée à  
l'École des études supérieures et de la recherche  
en vue de l'obtention de la maîtrise ès arts en science politique

Directeur : professeur **Gilles Labelle**

Université d'Ottawa - University of Ottawa  
Septembre 2012

© Xavier Bériault, Ottawa, Canada, 2012

## RÉSUMÉ

Cette thèse de maîtrise porte sur la pensée révolutionnaire d'Hannah Arendt. Elle a pour objet de réfléchir à ce qu'Arendt appelle les trésors perdus des révolutions, manière poétique de désigner des événements et des expériences politiques que la tradition révolutionnaire aurait, selon elle, négligés. Arendt se donne comme tâche de les rescaper de l'oubli, car elle estime qu'ils pourraient bien se révéler pertinents pour l'entreprise entamée par Tocqueville : élaborer une nouvelle pensée politique qui permettra de se mouvoir dans un nouveau monde.

Le premier chapitre se concentre sur le *constitution-making* : la pratique révolutionnaire américaine qui a mené à l'adoption de la Constitution, acte fondateur particulier puisqu'il rompait avec la conception traditionnelle de la fondation d'un corps politique. Le deuxième chapitre tente de comprendre ce qu'est l'esprit révolutionnaire en tant qu'attitude spécifique qui animait les révolutionnaires et qui constituerait également l'une des conditions nécessaires au déclenchement de la révolution. Enfin, le dernier chapitre se penche sur les caractéristiques du système des conseils, conçu par Arendt comme une nouvelle forme de gouvernement qui a émergé pendant les révolutions, en même temps que le système de démocratie représentative que nous connaissons aujourd'hui et en conflit avec lui.

## REMERCIEMENTS

À Gilles Labelle, mon directeur de thèse, pour sa patience et sa flexibilité.

À mes grands-parents, Jacques et Margot Dubois, pour m’avoir nourri et hébergé à un moment critique de ma rédaction.

À mon père, Pierre Bériault, qui n’a toujours pas encore refusé de relire un seul de mes textes, et à ma mère, Lise Dubois, pour ses encouragements.

Et à Anick Mineault et Sylvie Lachapelle, qui se sont toujours assuré que je demeure inscrit à la maîtrise.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	i
REMERCIEMENTS.....	ii
TABLE DES MATIÈRES.....	iii
Question générale de recherche : la rupture de la tradition.....	3
Question spécifique de recherche : les trois trésors perdus des révolutions.....	7
CHAPITRE I : LE <i>CONSTITUTION-MAKING</i> .....	18
I-1.    Le problème de l'autorité à l'époque moderne.....	19
I-2.    Le problème du nouveau commencement.....	23
I-3.    Les légendes de fondation chez les Hébreux et les Romains.....	26
I-4.    La solution d'Arendt au problème du nouveau commencement : le <i>constitution-making</i> .....	30
I-5.    Le constitution-making et les constitutions d'experts.....	32
I-6.    Le constitution-making : une nouvelle fondation.....	34
I-7.    Le constitution-making : source de l'autorité.....	37
I-8.    Le covenant-making : prédécesseur du constitution-making.....	41
I-9.    La branche judiciaire du gouvernement : le <i>constitution-making</i> perpétué.....	49
I-10.   Le constitution-making encourage le religare.....	51
I-11.   Conclusion.....	53
CHAPITRE II : L'ESPRIT RÉVOLUTIONNAIRE.....	56
II-1.   Le prédécesseur de l'esprit révolutionnaire : l'esprit public.....	59
II-2.   De l'esprit public à l'esprit révolutionnaire.....	64
II-3.   L'esprit public des hommes de lettres et des philosophes des Lumières en France.....	67
II-4.   L'esprit public dans les <i>townhalls</i> américains.....	71
II-5.   La perte de l'esprit révolutionnaire : la poursuite du bonheur et la Constitution américaine.....	83
II-6.   Conclusion.....	88

CHAPITRE III : LE SYSTÈME DES CONSEILS .....	91
III-1. Jefferson et le système des wards .....	94
III-2. La Commune de Paris et les sociétés révolutionnaires de la Révolution française .....	103
III-3. Les caractéristiques du système des conseils.....	112
III-4. Le système des conseils et le système des partis .....	113
III-5. Le système des conseils : le gouvernement du peuple.....	119
III-6. La spontanéité de la formation du système des conseils .....	122
III-7. Les conseils sont des organes d'ordre.....	124
III-8. Les conseils se conçoivent comme des institutions permanentes.....	126
III-9. Le système des conseils : vocation politique ou économique?.....	128
III-10. Le système des conseils : une structure pyramidale .....	131
III-11. L'élite politique.....	133
III-12. Conclusion .....	147
CONCLUSION ET RÉCAPITULATION.....	152
BIBLIOGRAPHIE .....	161

## INTRODUCTION

De ma génération, née en Amérique du Nord dans les années 1980, qui se souvient à peine de la chute du mur de Berlin et qui est arrivée à maturité lorsque les Twin Towers sont tombées, nous sommes tentés de dire, en la comparant aux générations qui ont connu les tourments de la première moitié du siècle dernier, que sa conscience politique doit être atrophiée, conséquence inévitable de ses maigres expériences politiques. C'est du moins la conclusion que tirerait probablement Hannah Arendt, car nous avons complètement raté les deux expériences politiques fondamentales du 20<sup>e</sup> siècle d'où, selon elle, est surgie la remise en question du sens de la politique : les totalitarismes et l'explosion des bombes atomiques<sup>1</sup>. Que notre point de départ dans ce monde nous ait évité ces traumatismes ne nous épargne cependant pas l'impasse dans laquelle nous précipitent les questions politiques actuelles. En termes théoriques, l'expérience quotidienne du non-sens de la politique peut se traduire comme suit : étant donné que la modernité a considéré la tâche et la fin de la politique comme « un moyen d'assurer la satisfaction des besoins vitaux de la société » et qu'elle a simultanément développé la technologie pour anéantir toute vie terrestre, la crise actuelle « consiste en ce que la

scène politique menace cela en vue de quoi elle tirait pourtant sa légitimation »<sup>2</sup>. Est-il possible de substituer le sens au non-sens et ainsi de surmonter l'aporie dans laquelle aboutit la pensée politique moderne? L'hypothèse de cette thèse consiste à affirmer qu'une part de la solution à ce problème réside dans les efforts d'Arendt pour redécouvrir les trésors perdus des révolutions modernes : le *constitution-making*, l'esprit révolutionnaire et le système des conseils.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il est important de remarquer qu'Arendt constate que la réponse moderne à la question du sens de la politique, qui en fait un moyen en vue d'atteindre une fin plus haute (la gestion de la société), est « celle qui demeure la plus étroitement attachée à la tradition de la philosophie politique occidentale<sup>3</sup> ». Cette tradition, selon Arendt, a ainsi toujours considéré la politique comme un instrument pour atteindre des fins présumément plus hautes. Il semble donc que l'époque moderne, qui s'était pourtant érigée en opposition à la tradition, ait cependant conservé une attitude traditionnelle à l'égard de la politique. L'époque moderne n'a pas su rompre avec l'hostilité traditionnelle de la philosophie à l'égard de la politique. Si cela vrai, il en résulte, selon Arendt, qu'il « n'existe pratiquement pas de catégorie politique ni de concept politique traditionnel qui, mesuré à cette possibilité très récente [la destruction de la vie sur terre], ne se révèle dépassé sur le plan théorique, et inapplicable sur le plan

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Saint-Amand-Montrond, Seuil, 2003, p. 66.

<sup>2</sup> *Ibid.* et 121.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 112.

pratique<sup>4</sup> ». Les réponses que la tradition apporte à la politique ne sont désormais plus valables dans les conditions du monde moderne.

### **Question générale de recherche : la rupture de la tradition**

Quelle est la réplique d'Arendt au silence de la tradition? Notre intérêt pour cette question est stimulé par la possibilité qu'Arendt se soit frayé un chemin unique en refusant d'emprunter les sentiers de la pensée battus par d'autres penseurs, qui, comme elle, se sont élevés contre la tradition lorsqu'ils ont pris conscience que celle-ci était incapable de faire face aux difficultés du présent<sup>5</sup>. Pour montrer ce qui nous intéresse surtout chez Arendt, commençons par citer cet extrait, un peu long certes, mais qui a l'avantage de synthétiser le point de départ de ses réflexions sur la tradition :

Notre tradition de pensée politique a un commencement bien déterminé dans les doctrines de Platon et d'Aristote. Je crois qu'elle a connu une fin non moins déterminée dans les théories de Karl Marx. Le commencement fut pris lorsque, dans l'allégorie de la caverne de *La République*, Platon décrit le domaine des affaires humaines [...] en termes d'obscurité [...] dont ceux qui aspirent à l'être vrai doivent se détourner [...] s'ils veulent découvrir [...] les idées éternelles. La fin arriva avec la déclaration de Marx selon laquelle la philosophie et la vérité ne se trouvent pas en dehors des affaires des hommes [...], mais précisément en eux.

[...] La fin d'une tradition ne signifie pas nécessairement que les concepts traditionnels ont perdu leur pouvoir sur l'esprit des hommes. [...] Ni la recrudescence du XX<sup>e</sup> siècle ni la révolte du XIX<sup>e</sup> siècle contre la tradition furent véritablement causes de la rupture dans notre histoire. Celle-ci naquit d'un chaos de problèmes de masse sur la scène politique et d'opinions de masse dans le domaine spirituel que les mouvements totalitaires [...] cristallisèrent en une nouvelle forme de gouvernement et de domination. La domination totalitaire en tant que fait institué, lequel, en ce qu'il est sans précédent, ne peut être compris à l'aide des catégories usuelles de la pensée politique [...], a rompu la continuité de l'histoire occidentale. La rupture dans notre tradition est maintenant un fait accompli. Elle n'est ni le résultat du

---

<sup>4</sup> Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 114.

<sup>5</sup> Déconstructionnistes, existentialistes, positivistes, post-modernistes, post-structuralistes, post-marxistes, théoriciens critiques.

choix délibéré de quelqu'un ni susceptible d'être changée par une décision à venir.

[...] Ni le silence de la tradition ni la réaction contre elle des penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle ne suffiront jamais à expliquer ce qui s'est effectivement passé. Le caractère non délibéré de la rupture lui confère un aspect irrévocable que les événements seuls – jamais les pensées – peuvent avoir. La révolte contre la tradition au XIX<sup>e</sup> siècle demeura à l'intérieur d'un cadre traditionnel<sup>6</sup>.

Il semble ainsi que l'incapacité de donner un sens à la politique dans le monde moderne puisse être un symptôme de la rupture de la tradition. Si nous nous emparons de l'intuition d'Arendt à cet égard, il nous faut réfléchir à la possibilité de repenser le sens de la politique sans cependant nous appuyer sur une tradition qui, de toute manière, n'est désormais plus pertinente aujourd'hui. Il nous faut apprendre à nous mouvoir dans un monde que la lumière de la tradition n'éclaire plus.

Lorsque nous réfléchissons à la tradition dans le cadre de l'œuvre d'Arendt, il est d'une importance capitale de distinguer nettement l'histoire de la tradition : « the end of our tradition is obviously the end neither of history nor of the past [...]. History and tradition are not the same<sup>7</sup> ». Cela laisse entendre que seule une partie de l'histoire occidentale a été conceptualisée par la tradition<sup>8</sup>. En effet, Arendt précise que la tradition est celle « qui choisit et nomme, qui transmet et conserve, qui indique où les trésors se trouvent et quelle est leur valeur<sup>9</sup> ». L'une des conséquences évidentes de ce choix est que « whatever experience, thought, or deed did not fit into its prescribing categories and standards, which were developed from its beginning, was in constant danger of oblivion<sup>10</sup> ». Il semble donc que la tradition agit comme une lame à double tranchant, car

---

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Saint-Amand, Gallimard, 1992, p. 28-41.

<sup>7</sup> Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, New York, Schocken Books, 2005, p. 43.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>9</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 14.

<sup>10</sup> Arendt, *The Promise of Politics*, p. 44.

si elle permet de préserver et de transmettre ce qui serait autrement oublié, les expériences humaines et les événements qui ne sont pas conformes à ses cadres tombent rapidement dans l'oubli. Cependant, loin de désespérer de la situation, Arendt croit au contraire que la rupture nous offre une chance inouïe, puisque « aujourd'hui seulement le passé s'[ouvre] à nous avec une fraîcheur inattendue et nous dit des choses pour lesquelles personne encore n'a eu d'oreilles<sup>11</sup> ». C'est en fait grâce à la rupture de la tradition qu'elle estime 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<sup>12</sup> ». Arendt cherche à nous convaincre de la possibilité de penser et d'agir sans le phare de la tradition, d'établir un rapport inédit au passé qui échapperait à l'autorité de la pensée héritée.

Stan Spyros Draenos cherche à penser ce que sont les conséquences de la rupture avec la tradition. Selon lui, cela signifie surtout que toute une dimension du passé est en danger d'être oubliée. Il croit que c'est dans ce danger d'oublier le passé, « and not with the loss of tradition itself, that [Arendt's] central concern lies. [...] It is the past, and not the tradition, she desires to redeem from the abyss of time<sup>13</sup> ». Ce danger de perdre tous nos liens avec le passé, pour Draenos, signifie tout simplement que nous sommes en train d'oublier qui nous sommes.

---

<sup>11</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 125.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>13</sup> Draenos, Stan Pyros, « Thinking Without a Ground », dans Hill, Melvin, (ed.), *Hannah Arendt : the Recovery of the Public World*, New York, St. Martin's Press, 1979, p, 213-214.

Pour Shiraz Dossa, cette hypothèse de la rupture de la tradition constitue « the remarkable and novel starting point of Arendt's political theory<sup>14</sup> », car elle lui permet de redécouvrir les événements et les expériences politiques écartés par la tradition<sup>15</sup>. C'est précisément ce passé politique qui, selon Dossa, « provides the impulse to imagine a meaningful future in the wake of the Holocaust<sup>16</sup> ». Bhikhu Parekh entrevoit également cette possibilité ouverte par Arendt qui permettrait de récupérer des expériences demeurées « homeless », qui « remained fleeting and fragile, periodically remembered and footnoted but never integrated into our tradition of political thought »<sup>17</sup>.

Je pense qu'il est possible de poursuivre dans le même sens en demandant ce que les expériences et les événements appartenant à un passé politique oublié ou honni par la tradition de la philosophie pourraient apporter à une réflexion qui adopte comme point de départ l'hypothèse de la rupture de la tradition. Quels sont donc ces événements et ces expériences de l'histoire que la tradition n'a pas jugés méritoires du souvenir des générations futures? Arendt nous fournit une piste : « the defectiveness of our tradition with respect to our history is even more pronounced in the tradition of political thought than in that of philosophy [...]. This insulation shown by our tradition from its beginning against all political experiences that did not fit into its framework [...] has remained one of its most outstanding features<sup>18</sup> ». Je propose donc dans cette thèse de maîtrise de scruter l'œuvre d'Arendt afin de découvrir quels sont, selon elle, ces expériences et ces événements politiques rejetés par notre tradition de pensée.

---

<sup>14</sup> Draenos, Stan Pyros, « Thinking Without a Ground », p. 18.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 41.

## Question spécifique de recherche : les trois trésors perdus des révolutions

Selon Francis Moreault, Arendt fonderait sa conception de la politique sur les expériences du « citoyen athénien », du « citoyen romain », du « citoyen révolutionnaire français », du « citoyen révolutionnaire américain », du « Communard en 1871 », du « citoyen révolutionnaire russe » et du « citoyen hongrois en 1956 »<sup>19</sup>. Voilà donc ce qui résume, selon lui, les « véritables expériences de liberté politique » selon Arendt<sup>20</sup>. Pour les lecteurs qui connaissent la *Condition de l'homme moderne*, il peut être surprenant de constater qu'Arendt associe la plupart de ces événements et de ces expériences authentiquement politiques aux révolutions modernes. Moreault affirme même que selon Arendt « ni la *polis* grecque, ni la *res publica* romaine n'ont constitué "l'âge d'or" de l'expérience de la liberté politique en Occident<sup>21</sup> », cette place de choix revenant plutôt aux révolutions qui ont ébranlé périodiquement le monde moderne depuis maintenant plus de deux cents ans. Que ces expériences aient été de courte durée n'est pas, selon Moreault, un argument qui amoindrit leur valeur pour l'élaboration d'une nouvelle pensée politique. Au contraire, Arendt soutient que ce sont les

events, past and present – not social forces and historical trends, nor questionnaires and motivation research, nor any other gadgets in the arsenal of the social sciences - [that] are

---

<sup>17</sup> Draenos, « Thinking Without a Ground », p. 18-19.

<sup>18</sup> Arendt, *The Promise of Politics*, p. 44 et 47.

<sup>19</sup> Moreault, Francis, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », *Sociologie et sociétés*, Vol. 31, No. 2, 1999, p. 175. Ainsi que Moreault, Francis, « Hannah Arendt, lectrice de Rosa Luxemburg », *Revue canadienne de science politique*, Vol. 34, No. 2. (Jun., 2001), p. 235. Il serait possible d'ajouter à cette liste l'épopée homérique.

<sup>20</sup> Moreault, Francis, « Hannah Arendt, lectrice de Rosa Luxemburg », p. 246.

<sup>21</sup> Moreault, Francis, « Hannah Arendt, les États-Unis et la modernité politique », *Politiques et Sociétés*, Vol. 18, No. 3, 1999, p. 140.

the true, the only reliable teachers of political scientists [...]. Once such an event [...] has happened, every policy, theory and forecast of future potentialities needs re-examination.<sup>22</sup>

Bien entendu, au regard de la lumière que la tradition nous procurait autrefois, la lumière associée aux événements révolutionnaires « is not steady, it flares and flickers; yet it is the only authentic light we have<sup>23</sup> ». Elle peut nous éclairer en de sombres temps si nous prenons la peine d'y réfléchir.

Saisir l'importance que prennent les révolutions dans la pensée politique d'Arendt a ainsi l'avantage de contester ce que Jeffrey Isaac considère être la « most commonly adduced charge against Arendt » : le fait qu'elle présenterait une « vision that is contrary to the spirit of modern society », car « the kinds of spontaneous praxis she endorses are [...] pathetic glimmerings of long-past ancient glory<sup>24</sup> ». Or, contre ces interprètes qui discernent chez Arendt une préférence pour « la liberté des Anciens [comparée] à celle des modernes<sup>25</sup> », une hostilité face à la modernité politique<sup>26</sup>, une « conception néo-aristotélicienne de la politique<sup>27</sup> » ou encore « un retour radical aux Anciens<sup>28</sup> », Moreault souligne que son livre consacré aux révolutions modernes prouve qu'« Arendt ne pense [...] pas seulement le politique à partir des catégories grecques<sup>29</sup> ». Il n'est pas

---

<sup>22</sup> Arendt, Hannah, « Totalitarian Imperialism : Reflections on the Hungarian Revolution », *The Journal of Politics*, Vol. 20, No. 1, (Feb., 1958), p. 8.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>24</sup> Isaac, Jeffrey C., « Oases in the Desert : Hannah Arendt on Democratic Politics », *The American Political Science Review*, Vol. 88, No. 1. (Mar., 1994), p. 162.

<sup>25</sup> Touraine, Alain, *Pouvons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, 1997, p. 170. Cité dans Moreault, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », p. 143.

<sup>26</sup> Moreault, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », p. 143.

<sup>27</sup> Spitz, J.-F., « La face cachée de la philosophie politique moderne », *Critique*, tome XVI, No. 504, (Mai, 1989), p. 316. Cité dans Moreault, Francis, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », p. 142.

<sup>28</sup> Raynaud, Philippe, « Anciens et Modernes », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996, p. 16. Cité dans Moreault, Francis, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », p. 143.

<sup>29</sup> Moreault, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », p. 182.

le seul à défendre cette position, car Visvavan Soni considère également que « in its basic structure and form, Arendt's politics is fundamentally modern<sup>30</sup> ». Si une lecture attentive de son œuvre permet de conclure que sa conception de la politique est résolument moderne, malgré une admiration évidente pour les Anciens, il convient cependant de préciser, comme le fait Matteo Bortolini, que la théorie politique d'Arendt « stands in an eccentric position, external to the mainstream tradition of modern political philosophy, [...] which does not mean, obviously, that it is external to modernity itself<sup>31</sup> ». Margie Lloyd propose un rapprochement avec Tocqueville qui peut aider à comprendre la manière particulière dont Arendt se positionne au sein de la théorie politique moderne. Tocqueville aurait lu Platon, Machiavel et Burke afin de mesurer « the wealth of his American observations against the whole Western heritage of political doctrine<sup>32</sup> »; Arendt aurait fait le même exercice, toutes proportions gardées, en se tournant vers les Anciens pour y trouver l'inspiration nécessaire afin de faire face aux problèmes du présent. Ce faisant, Tocqueville aurait fini par se rendre compte que « the republics in America were so different from the ancient examples that he was "tempted to burn [his] books in order to apply none but novel ideas to so novel a condition of society"<sup>33</sup> ». De même, malgré son affection et son attachement pour le monde ancien, Arendt, suivant en cela Tocqueville, considérerait cette époque comme

---

<sup>30</sup> Soni, Vivasvan, « A Classical Politics without Happiness?: Hannah Arendt and the American Revolution », *Cultural Critique*, Number 74, (Winter 2010), p. 33.

<sup>31</sup> Bortolini, Matteo, « Hannah Arendt, Council Democracy and (Far) Beyond. A Radical View », *The Question of the Common*, 2003, p. 3.

<sup>32</sup> Lloyd, Margie, « In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism », *The Review of Politics*, Vol. 57, No. 1. (Winter, 1995), p. 37.

<sup>33</sup> Lloyd, « In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism », p. 57. Cité de Tocqueville, Alexis, *Democracy in America*, Vintage Books, 1945, Vol. I, p. 327.

irréremédiablement révolue<sup>34</sup>. Il serait peut-être ainsi possible de dire que c'est grâce à leur connaissance des Anciens que tant Arendt que Tocqueville sont devenus conscients du fait que l'époque moderne requiert des solutions spécifiquement modernes.

Dans cette thèse, nous examinerons le plus récent « fragment venu du passé » qu'Arendt identifie comme faisant partie des événements et des expériences politiques qui n'ont pas été transmis par la tradition de la philosophie, alors même que ses répercussions et sa signification pour l'élaboration d'une nouvelle philosophie politique peuvent s'avérer inestimables. La tâche qui s'impose ici sera celle de redécouvrir les « trésors perdus » des révolutions modernes, ces événements politiques qui peuvent non seulement être considérés, selon Arendt, parmi « the most recent of all major political data<sup>35</sup> » – puisqu'ils sont inconnus de l'Antiquité – mais qui constituent également « l'histoire la plus intime de l'âge moderne<sup>36</sup> » – car il serait tout à fait possible de raconter l'histoire de l'âge moderne en suivant le fil des révolutions, qui resurgissent pas moins de neuf fois en deux cents ans<sup>37</sup>. Nous pourrions toutefois remarquer que, malgré notre proximité dans le temps avec les révolutions modernes, Arendt pense que « l'histoire des révolutions [...] pourrait être racontée sous la forme d'une parabole comme la légende d'un trésor sans âge qui, dans les circonstances les plus diverses, apparaît brusquement, à l'improviste, et disparaît de nouveau » parce que « le trésor est

---

<sup>34</sup> Lloyd, « In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism », p. 37.

<sup>35</sup> Arendt, Hannah, *On Revolution*, Penguin Books, 2006, p. 2.

<sup>36</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 13.

<sup>37</sup> Révolution américaine : 1776; Révolution française : 1789, 1830, 1848, 1871, Révolution russe : 1905; Révolution russe : 1917; Révolution spartakiste : 1918-1919, Révolution hongroise : 1956. Arendt, curieusement, ne dit jamais un mot de la Révolution espagnole (1936).

jusqu'ici resté sans nom»<sup>38</sup>. Autrement dit, notre proximité avec les révolutions modernes ne nous a en aucun cas aidés à préserver ces trésors, puisqu'aucune tradition n'avait préparé leur venue et que celle-ci n'était donc pas prête à les conserver. Anne Amiel a bien raison de souligner que le « thème de l'oubli » est constamment présent à l'esprit d'Arendt lorsqu'il s'agit des révolutions modernes<sup>39</sup>. Cet oubli concerne précisément ces événements et ces expériences politiques révolutionnaires qui ont transcendé le cadre de la tradition et qui, par conséquent, n'ont jamais été reconnus dans toute leur splendeur et leur originalité.

Nous avons décidé de nous pencher sur trois des trésors redécouverts par Arendt lors de son « self-taught course in the political philosophy of the Founding Fathers<sup>40</sup> », principalement discutés dans *On Revolution*, « certainement l'ouvrage le plus provocant, aporétique, et le moins lu d'Arendt<sup>41</sup> » : le *constitution-making*, l'esprit révolutionnaire et le système des conseils. Une phrase en particulier de ce livre semble aller droit au but en nous indiquant succinctement le chemin que nous devons prendre pour nous diriger vers les trésors perdus des révolutions modernes : « The failure of post-revolutionary thought to remember the revolutionary spirit and to understand it conceptually was preceded by the failure of the revolution to provide it with a lasting institution<sup>42</sup> ». Arendt donne le nom de système des conseils – le trésor qui nous occupera au troisième

---

<sup>38</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 13.

<sup>39</sup> Amiel, Anne. *La non-philosophie de Hannah Arendt : Révolution et jugement*, Paris, PUF, 2001, p. 19.

<sup>40</sup> Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003, p. 4.

<sup>41</sup> Amiel, *La non-philosophie de Hannah Arendt : Révolution et jugement*, p. 11. À la page 20, Amiel cite Jaspers: « je pense ce livre égal, si ce n'est supérieur, à votre livre sur le totalitarisme, par la profondeur de ses aperçus et la qualité magistrale de l'exécution ».

<sup>42</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 223-224.

chapitre – à cette institution permanente, inspirée des *townhalls*, qui aurait pu, selon elle, permettre à l’esprit révolutionnaire – le trésor qui sera étudié au deuxième chapitre – de survivre, mais dont l’importance cruciale ne fut pas reconnue à temps par les révolutionnaires eux-mêmes. Le « constitution-making<sup>43</sup> » constitue un autre trésor perdu – l’objet du premier chapitre – qui est implicitement présent dans la phrase qui nous sert de guide, car il permet non seulement de comprendre pourquoi l’esprit révolutionnaire s’atrophia par suite de la non-institutionnalisation des *townhalls*, mais offre également une solution inespérée au problème de la fondation d’une nouvelle autorité, qui se présenta pour tous les révolutionnaires confrontés à la fondation d’un nouveau corps politique en empruntant le masque du problème du commencement. Il serait possible de dire que ces trois trésors sont interreliés de la même manière que trois bijoux se trouvent dans le même coffre au fond d’une caverne obscure. C’est donc pour combattre l’oubli qui a frappé ces trois trésors demeurés sans nom au sein de la tradition que nous allons suivre Arendt dans ses réflexions sur leur valeur potentielle au regard de son projet inachevé d’élaborer une nouvelle pensée politique à la suite de la rupture de la tradition.

Ce projet me semble d’autant plus crucial qu’il est difficile de nier que « nous sommes en danger d’oubli<sup>44</sup> ». Mais n’oublions pas que sans la rupture, nous n’aurions peut-être jamais même eu la chance de redécouvrir le passé dans une complexité que le regard autoritaire de la tradition voilait. Il est peut-être possible d’être optimiste devant

---

<sup>43</sup> À la page 150 dans *On Revolution*, on lit : « constitution-making was never again understood as the foremost and the noblest of all revolutionary deeds ».

<sup>44</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 125.

la rupture et de croire que le danger d'oubli ne se révélera une tragédie que s'il s'avère qu'il n'y a plus « aucune conscience pour hériter et questionner, méditer et se souvenir<sup>45</sup> ». Selon Arendt, seul un « défaut de mémoire<sup>46</sup> » consommera l'oubli, ce qui signifierait « que nous nous priverions d'une dimension, la dimension de la profondeur de l'existence humaine » qui « ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir<sup>47</sup> ». Ce projet est donc rédigé dans un esprit de lutte contre les avaries du temps et de l'oubli en des circonstances politiques que l'on serait bien tenté d'oublier.

La remémoration est peut-être la meilleure manière de nous réconcilier avec la présence du passé afin d'éviter l'aliénation par rapport à notre propre monde<sup>48</sup>. Le geste contraire, consistant à fuir la réflexion et le souvenir, met en péril non seulement le sens de notre monde, mais également toute la profondeur et la richesse des expériences humaines passées. Ce projet fait donc le pari que la remémoration de ces événements et de ces expériences ignorés par la tradition et qui sont aujourd'hui en grand danger d'oubli « may instill sufficient love of the world (*amor mundi*) to persuade us that the chance to stave off the ruin of our world is one worth taking<sup>49</sup> ».

C'est en ce sens, je crois, que nous devons aborder la conclusion des *Origines du totalitarisme* : « Il se peut même que les véritables difficultés de notre époque ne revêtent leur forme authentique – sinon nécessairement la plus cruelle – qu'une fois le

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 61. À la même page, on lit que Mnémosyne est la « mère de toutes les autres muses ».

<sup>49</sup> Arendt, *The Promise of Politics*, p. xxxii.

totalitarisme devenu chose du passé<sup>50</sup> ». Ces fragments du passé qui sont en danger d'être oubliés ne seront sauvés que dans la mesure où nous n'aurons de cesse d'en parler et de nous en resouvenir. C'est du moins l'attitude d'Arendt, qui jugeait que « ce qu'on peut faire de mieux, c'est de savoir qu'il en a été ainsi, et pas autrement, endurer ce savoir, et puis attendre, et voir ce qui en résulte<sup>51</sup> ». Et qui sait si cette réactualisation de la mémoire ne pourra pas redonner l'envie aux humains d'attribuer au monde une permanence qu'eux-mêmes, en leur individualité, ne possèdent pas?

\*

Avant d'entamer le sauvetage du premier trésor perdu des révolutions modernes, quelques remarques s'imposent sur l'épineuse question sociale, la cible de la grande majorité des critiques dans la littérature secondaire sur l'œuvre d'Arendt. J'indique d'emblée que cette thèse a été écrite avec l'intention délibérée de ne pas m'aventurer à traiter directement cette question. En effet, je suis convaincu que rien de moins qu'une autre thèse serait nécessaire pour mener cette entreprise à bien de manière convenable. Une des critiques qui revient à plusieurs reprises est bien résumée par John Medearis lorsqu'il écrit que l'interprétation arendtienne des révolutions devient problématique « at the junction between her understanding of the "social" and her triplet, labor-work-action<sup>52</sup> ». C'est surtout la « rigidity of the conceptual triplet and her view of the social »

---

<sup>50</sup> Arendt, Hannah. *Le système totalitaire*, Évreux, Seuil, 1995, p. 203-204.

<sup>51</sup> Arendt, Hannah, *Vies politiques*, Mesnil-sur-l'Estrée, Gallimard, 1986, p. 29.

<sup>52</sup> Medearis, John, « Lost or Obscured? How Lenin, Joseph Schumpeter, and Hannah Arendt Misunderstood the Council Movement », *Polity*, Vol. 36, No. 3, (Apr., 2004), p. 471. John Sitton ajoute que la « rigid separation of politics and economics in her conception [...] caused Arendt to fundamentally misinterpret the council tradition and to fail to appreciate what is at stake. This is the key weakness of Arendt's theory of council democracy and forms my criticism », Sitton, John F., « Hannah Arendt's Argument for Council Democracy », *Polity*, Vol. 20, No. 1. (Autumn, 1987), p. 94.

qui est mise en cause ici et qui amène Arendt à défigurer les méthodes et les buts du système des conseils, lorsqu'elle n'ignore pas complètement leurs prétentions économiques<sup>53</sup>. La stricte séparation qu'Arendt défend entre travail, œuvre et action « made her unlikely to see reciprocity between different activities or the realms in which they took place<sup>54</sup> ». De manière plus précise, le contentieux des critiques d'Arendt se situe surtout au niveau de la « division between politics and administration », une ligne de démarcation que John Sitton estime « extremely ambiguous and, I will argue, untenable<sup>55</sup> ». Ce dernier soulève en effet la critique commune qui consiste à demander à Arendt ce qui constitue un sujet de discussion proprement politique, car si les questions sociales qui concernent l'administration des biens publics se trouvent théoriquement bannies de l'espace public, il devient « unclear what the participants in the councils will actually do and discuss »<sup>56</sup>. Les objections de Sitton ne l'empêche toutefois pas de reconnaître qu'une « interpretation of Arendt as excluding all instrumental concerns from politics simply cannot be supported textually<sup>57</sup> », ce qui le distingue de certains critiques qui sont « usually confined to puncturing a few easy holes » dans la lecture arendtienne des révolutions modernes. Cela ne signifie en aucun cas que le traitement par Arendt de la question sociale, qui émerge au cours de toutes les révolutions, cesse d'être problématique. Cela signifie plutôt qu'une lecture rigoureuse du reste de son œuvre pourrait potentiellement révéler des passages qui permettraient d'atténuer la

---

<sup>53</sup> Medearis, « Lost or Obscured? How Lenin, Joseph Schumpeter, and Hannah Arendt Misunderstood the Council Movement », p. 470-471.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 471-472.

<sup>55</sup> Sitton, « Hannah Arendt's Argument for Council Democracy », p. 89.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>57</sup> Sitton, « Hannah Arendt's Argument for Council Democracy », p. 85.

rigidité de ses propos dans *On Revolution*, qui ne correspondent tout simplement pas à la réalité historique. Par exemple, en réponse à la dernière objection de Sitton, qui argumentait que « her conception of properly political activity is so narrowly drawn as to empty politics of all content<sup>58</sup> », il serait possible d'indiquer un extrait tiré de la *Condition de l'homme moderne*, où Arendt soutient que

l'action et la parole [...] gardent leur pouvoir de révélation-de-l'agent même si leur contenu est exclusivement "objectif" et ne concerne que les affaires du monde d'objets, [...] d'où proviennent leurs intérêts du-monde, objectifs, spécifiques. Ces intérêts constituent, au sens le plus littéral du mot, quelque chose qui *inter-est*, qui est entre les gens et par conséquent peut les rapprocher et les lier.<sup>59</sup>

À cet endroit, loin d'elle se trouve l'idée d'interdire ou de catégoriser les discussions au sujet de l'administration comme fondamentalement non-politiques; au contraire, elle va même jusqu'à dire que « la plus grande part de l'action et de la parole concerne cet entre-deux, [...] la plupart des paroles et des actes sont en outre *au sujet de* quelque réalité objective du-monde, tout en étant révélation de l'agent<sup>60</sup> ». Bien entendu, cela n'empêche pas le fait que, dans *On Revolution*, la rigidité avec laquelle Arendt sépare le politique et le social, la participation et l'administration, est difficilement défendable devant la réalité des faits historiques.

Comme l'objectif de cette thèse est de redécouvrir les trésors perdus des révolutions modernes et non pas de comprendre la relation entre le domaine social et le domaine politique dans la pensée d'Arendt, j'espère qu'on me pardonnera d'avoir passé la question sociale quasiment sous silence, car il me paraissait impossible de faire les deux

---

<sup>58</sup> Sitton, « Hannah Arendt's Argument for Council Democracy », p. 94.

<sup>59</sup> Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Saint-Amand-Montrond, Calmann Lévy, 2003, p. 239-240.

<sup>60</sup> Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 240.

en même temps. Je conclus donc ces remarques avec ce que, j'imagine, pourrait être l'attitude d'Arendt face à ses critiques : tout comme Lessing avait pris « parti pour le monde, au point d'aller jusqu'à lui sacrifier le principe de non-contradiction, [...] que nous présumons appartenir au mandat de qui écrit et parle », il serait également possible pour Arendt de répondre, « en tout sérieux : "Il n'est pas de mon devoir de résoudre les difficultés que je crée. Mes idées peuvent bien être de moins en moins liées, ou même paraître se contredire entre elles, pourvu qu'elles soient des idées où (les lecteurs) puissent trouver matière à penser par eux-mêmes" ». Et la question sociale chez Arendt est précisément l'une de celles qui nous obligent à formuler nos propres réponses.

## CHAPITRE I

### **LE *CONSTITUTION-MAKING***

Dans ce premier chapitre, nous allons tenter de comprendre pourquoi Arendt éprouve un vif regret à propos du fait que le « constitution-making was never again understood as the foremost and noblest of all revolutionary deeds<sup>61</sup> », ce qui fait de cette pratique un des trésors perdus des révolutions modernes. Au cours de ce cheminement, il apparaîtra que la lecture d'Arendt des révolutions modernes comprend ces événements comme une certaine forme de réponse au fait que la « trinité romaine » de la religion, de la tradition et de l'autorité s'est graduellement effritée sous l'assaut de l'époque moderne. En effet, Arendt se dit convaincue que « no revolution is even possible where the authority of the body politic is truly intact [...]; they are the consequences but never the causes of the downfall of political authority<sup>62</sup> ». Puisque les révolutions ne sont pas la cause de la perte de l'autorité, mais qu'elles surviennent plutôt dans un contexte où l'autorité du corps politique n'est déjà plus reconnue, il s'ensuit que le projet révolutionnaire doit être accompagné, selon Arendt, par la constitution d'une nouvelle autorité<sup>63</sup>. Il est important

---

<sup>61</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 150.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 106-107.

<sup>63</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 146. À la page 151, on lit : « it was the task of the revolutions to establish a new authority ».

de noter qu'Arendt ne cesse d'insister que le « chief problem of the American Revolution [...] turned out to be the establishment and foundation not of power but of authority<sup>64</sup> ». Il s'agit alors de voir si le *constitution-making*, tel que pensé par Arendt en s'inspirant de la Révolution américaine, offre une solution à certains problèmes qui surgirent lors des révolutions modernes.

La tâche de constituer une nouvelle autorité qui s'imposera à tous les révolutionnaires se révélera particulièrement problématique parce qu'elle les mènera dans toutes sortes d'embarras, dont le plus épineux est celui du problème que pose tout commencement<sup>65</sup>. Il nous faut ainsi comprendre dans cette section que les révolutions modernes nous confrontent simultanément aux deux problèmes que sont la constitution d'une nouvelle autorité et la possibilité d'un nouveau commencement pour un corps politique. Si Arendt estime que les révolutionnaires ont partout échoué à établir une nouvelle autorité et qu'ils ne sont jamais parvenus à résoudre le problème que pose un nouveau commencement, elle suggère cependant que la pratique du *constitution-making*, qui culmina avec la fondation d'une république en Amérique, pourrait fournir une solution à ces difficultés.

### **I-1. Le problème de l'autorité à l'époque moderne**

Nous allons commencer ici par nous attaquer au problème de l'autorité en décrivant brièvement les circonstances qui menèrent à ce problème lors des révolutions modernes.

---

<sup>64</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 170. À la page 296, on lit : « the central issue in seventeenth-century New England ... was the source of authority for the establishment of government ».

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 11. À la même page, on lit : « revolutions are the only political events which confront us directly and inevitably with the problem of beginning ».

Si Arendt ne nie aucunement que « Luther's dissolution of the bond between authority and tradition, his attempt at basing authority on the divine word itself, instead of deriving it from tradition, has contributed to the loss of authority in the modern age », elle maintient cependant que la Réforme n'a pas provoqué la sécularisation<sup>66</sup> – « the separation of religion from politics and the rise of a secular realm with a dignity of its own » – car ce processus aurait d'abord été initié par la montée de l'absolutisme. C'est la monarchie absolue qui amorce le processus de sécularisation en favorisant l'émancipation du pouvoir séculier de l'autorité de l'Église<sup>67</sup>. Il est intéressant ici de remarquer qu'Arendt « renverse les thèses habituelles » qui veulent que la séparation de l'État et de l'Église se soit produite aux dépens de la religion, dans la mesure où l'Église a perdu la plupart de ses possessions terrestres<sup>68</sup>. Malgré la plausibilité de cette thèse, Arendt avance au contraire que c'est bien plutôt l'État qui s'est trouvé avoir « besoin d'une sanction religieuse d'une façon beaucoup plus urgente que l'Église n'a jamais eu besoin du soutien des princes<sup>69</sup> ». En effet, en s'émancipant de l'autorité de l'Église, de sa « lumière empruntée »<sup>70</sup>, la monarchie absolue se trouve inévitablement confrontée au problème de la fondation d'une nouvelle autorité, sans laquelle le domaine séculier, plutôt que d'obtenir une nouvelle dignité, risque de perdre même l'importance dérivée qu'il avait quand il était placé sous l'égide de l'Église<sup>71</sup>. En guise de solution à ce problème, la monarchie absolue a proposé de dériver la source du pouvoir et de la loi de

---

<sup>66</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 16. À la même page, on lit : « it does not establish a new secular order but constantly and permanently shakes the foundations of all worldly establishment »,.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 152 et Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 79.

<sup>69</sup> Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 79, cité de Arendt, *On Revolution*, p. 236.

<sup>70</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 189.

la volonté du roi, en vertu de son soi-disant droit divin. Cette solution n'est en aucun cas satisfaisante pour Arendt, puisque ce faisant la monarchie demeure toujours prisonnière d'une tradition qui puise la légitimité de l'autorité dans une source qui n'est pas de ce monde<sup>72</sup>. Selon Arendt, lorsque le prince chausse « les mules pontificales du Pape et de l'évêque », il ne propose qu'une « pseudo-solution », puisque cette autorité n'est toujours pas issue du domaine séculier lui-même<sup>73</sup>. Cela n'empêche cependant pas cette pseudo-solution de dissimuler pendant quelques temps le fait que les corps politiques modernes souffrent d'une profonde instabilité, résultat d'un défaut élémentaire d'autorité<sup>74</sup>. Arendt affirme ainsi que tout se passe comme si l'absolutisme tente de résoudre le problème de l'autorité sans avoir recours au moyen révolutionnaire d'une nouvelle fondation<sup>75</sup>.

Pour appuyer son hypothèse d'un manque d'autorité inhérent à l'absolutisme monarchique, Arendt évoque Montesquieu et rappelle que, dès le XVIIIe siècle, il devient évident pour certains qu'on assiste à une « progressive loss of authority of all inherited political structures<sup>76</sup> ». L'étrange longévité de certains États qui ont survécu jusqu'à la Première Guerre mondiale alors même qu'ils ne disposaient plus d'autorité au sein de leurs populations depuis longtemps déjà peut dès lors étonner<sup>77</sup>. Arendt explique ce phénomène en s'appuyant sur la distinction que Montesquieu établit entre les lois –

---

<sup>71</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 151.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>73</sup> Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 78.

<sup>74</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 150-151.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 151 et Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 79.

<sup>76</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 108. À la page 107, on lit : « Europe's peoples [...] no longer felt at home politically, no longer trusted the laws under which they lived, and no longer believed in the authority of those who ruled them ».

qui constituent la vie politique des citoyens – et les coutumes – qui régissent la vie de l’être humain en société<sup>78</sup>. Au fur et à mesure que le doute s’installe quant à la légitimité de l’autorité de ces États, de plus en plus de poids est mis sur les coutumes qui sont seules capables, tant qu’elles sont intactes, d’assurer que les individus continuent de se conduire d’après certaines habitudes de moralité<sup>79</sup>.

L’histoire du XX<sup>e</sup> siècle nous a malheureusement démontré qu’il n’est pas possible de faire plus longtemps confiance aux coutumes qui n’ont plus de fondement dans la légalité<sup>80</sup>, surtout s’il est plausible de soupçonner, avec Arendt, que « le développement d’une forme totalitaire nouvelle de gouvernement [eut] pour arrière-fond un effondrement [...] de toutes les autorités traditionnelles<sup>81</sup> ». Le problème de la fondation d’une nouvelle autorité devient donc d’autant plus crucial qu’Arendt écrit que « tout s’est passé [...] comme si le totalitarisme [...] était le mieux fait pour tirer parti d’une atmosphère [...] dans laquelle [...] l’autorité du gouvernement n’était plus reconnue<sup>82</sup> ». Qui peut nier que les symptômes du manque d’autorité – l’insatisfaction et le malaise généralisés, ainsi que le mépris pour ceux qui sont au pouvoir – ne sont pas présents aujourd’hui même?<sup>83</sup>

Dans les termes les plus généraux, Arendt pense qu’il serait possible de décrire l’époque moderne comme un processus graduel d’érosion de l’ancienne « trinité romaine » de la religion, de la tradition et de l’autorité. Après avoir rappelé la fragilité et

---

<sup>77</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 107.

<sup>78</sup> Arendt, Hannah, *Essays in Understanding*, New York, Schocken Books, 2005, p. 315.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 121.

l'instabilité de l'autorité à l'époque moderne sous la monarchie absolue, ainsi que l'incapacité de ce régime de trouver une solution adéquate au problème de la source de l'autorité, il est tout de même remarquable de lire qu'Arendt considère que parmi les trois « elements which together, in mutual accord, had ruled the secular and spiritual affairs of men since the beginnings of Roman history, political authority was the last to vanish<sup>84</sup> ». L'effondrement de l'autorité aurait donc été précédé, selon Arendt, par la perte de la tradition et par l'affaiblissement des croyances religieuses<sup>85</sup>. L'effritement de ces deux piliers a nécessairement affaibli l'autorité, car celle-ci dépendait de la tradition, au sens d'un passé qui se transmet au futur, ainsi que d'un à-venir qui a cependant le regard fixé sur la fondation passée (*religare*)<sup>86</sup>.

Nous devons donc demander un peu plus loin quelles sont les raisons pour lesquelles Arendt estime que le *constitution-making* pourrait offrir une solution viable au problème de la constitution d'une nouvelle autorité qui, cette fois-ci, prend pleinement sa source dans le domaine séculier.

## **I-2. Le problème du nouveau commencement**

Les révolutions ne confrontent pas seulement au problème de l'autorité mais aussi à celui d'un nouveau commencement. Arendt reconnaît volontiers que les révolutionnaires n'étaient pas du tout prêts à faire face au problème posé par un nouveau commencement et aux difficultés qu'il implique. Elle insiste à plusieurs reprises sur le fait que le

---

<sup>82</sup> Arendt, *La crise de la culture.*, p. 122.

<sup>83</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 252.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 108.

« specific revolutionary pathos of the absolutely new, of a beginning which would justify starting to count time in the year of the revolutionary event, was entirely alien<sup>87</sup> » à ceux qui se révéleront plus tard au cours des événements comme des révolutionnaires. Autrement dit, ces hommes d'action au départ ne s'attendaient pas du tout à être placés devant un nouveau commencement. En effet, contrairement à l'esprit du début de l'époque moderne caractérisée par la montée de la science moderne, qui déclarait avoir surpassé tous les accomplissements des siècles passés, les hommes qui initièrent les révolutions américaine et française « pleaded in all sincerity that they wanted to revolve back to old times when things had been as they ought to be<sup>88</sup> ». C'est seulement après coup, une fois la révolution initiée, qu'ils se rendirent compte qu'une restauration des anciennes libertés n'était simplement pas possible et qu'ils devaient par conséquent s'aventurer dans une nouvelle entreprise<sup>89</sup>. Pour cette raison, Arendt ne cesse d'attirer l'attention sur le fait que le « revolutionary pathos of an entirely new beginning was born only in the course of the event itself<sup>90</sup> ». Autrement dit, il ne fallut pas moins d'une révolution pour que les hommes commencent à prendre conscience qu'il serait peut-être possible d'initier un nouveau début dans le domaine politique<sup>91</sup>. C'est ce qui explique en grande partie, selon elle, pourquoi les révolutionnaires n'étaient pas préparés à faire face aux difficultés inhérentes au problème du commencement. Nous devons ici nous

---

<sup>86</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 109.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 27 et 34.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 27. À la page 32, on lit : « The point of the matter is that the enormous pathos of a new era, which we find in almost identical terms and in endless variations uttered by the actors of the American as well of the French Revolution, came to the fore only after they had come, much against their will, to a point of no return ».

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 37.

éloigner quelque peu du terrain balisé par les révolutions modernes pour comprendre les difficultés philosophiques qui entourent la question d'un nouveau commencement.

Ce à quoi renvoie cette « very practical perplexity besetting the men of the revolutions<sup>92</sup> » qui consiste à devoir non seulement « faire connaissance avec une nouvelle forme de gouvernement, mais apprendre à fonder, à maîtriser les embarras inséparables d'un début » est, selon Arendt « la spontanéité effarante de l'acte libre »<sup>93</sup>, qui défie toute justification et l'explication causale. En effet, il semble bien qu'Arendt ait raison de dire que ceux qui

ne se contentaient pas de changer le monde en réformant progressivement l'ordre ancien (et ce refus du graduel était justement ce qui a transformé les hommes d'action du XVIII<sup>e</sup> siècle [...] en hommes de révolution) étaient presque logiquement obligés d'accepter l'éventualité d'une interruption dans le continu de l'enchaînement temporel.<sup>94</sup>

C'est pour cette raison qu'Arendt affirme que le concept de révolution est « inextricably bound up with the notion that the course of history suddenly begins anew, that an entirely new story, a story never known or told before, is about to unfold<sup>95</sup> », affirmation qui est illustrée au mieux par l'introduction en France d'un calendrier révolutionnaire qui recommence le compte des années à partir de l'exécution du roi et de la proclamation de la république<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 28.

<sup>93</sup> Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, Lonrai, PUF, 2007, p. 535. À la page 531, on lit qu'il y a un « abîme de néant qui s'ouvre devant toute action dont on ne peut rendre compte par un enchaînement fiable de cause à effet, et qui ne se laisse pas expliquer par les catégories aristotéliennes du potentiel et de l'actuel ».

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 528.

<sup>95</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 18.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 19.

Selon Arendt, le phénomène d'un tout nouveau début en politique se manifeste lors de « la besogne de *fondation*<sup>97</sup> ». Lorsque les acteurs prirent conscience qu'ils devaient devenir de véritables révolutionnaires et qu'ils comprirent par conséquent que changer le monde peut « entraîner comme postulat un nouvel ordre des temps, le début d'une chose jamais vue », ils tournèrent pourtant paradoxalement leur regard, selon Arendt, vers les anciennes légendes de fondation qui tentent, à leur manière, de rendre compte de l'abîme qui sépare le déjà-plus – ce qui a trouvé sa fin – du pas-encore – le nouveau début qui n'est aucunement assuré.

### **I-3. Les légendes de fondation chez les Hébreux et les Romains**

Un des aspects les plus remarquables des révolutions modernes, d'après Arendt, est que la tâche de fondation, qui avait été pendant des milliers d'années l'objet de légendes et de tentatives de l'imagination de rejoindre un passé auquel la mémoire n'avait plus accès, apparaît pour la première fois au grand jour<sup>98</sup>. Les révolutionnaires ne sachant donc pas très bien comment s'y prendre, Arendt estime qu'ils ont fait ce qu'il y avait « de mieux à faire » dans ces circonstances, en faisant appel « aux histoires légendaires, qui, dans notre tradition, ont aidé les générations précédentes à maîtriser le mystérieux "Au commencement"<sup>99</sup> ». Selon Arendt, cette tradition donnait accès à deux légendes de fondation<sup>100</sup>. D'une part, on compte l'histoire de l'exode des tribus juives qui, fuyant

---

<sup>97</sup> Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 536.

<sup>98</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 197.

<sup>99</sup> Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 525.

<sup>100</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 197 et Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 530.

l'esclavage en Égypte, traversèrent le désert avant de se constituer en peuple hébreu grâce à la loi mosaïque<sup>101</sup>. D'autre part, les révolutionnaires s'inspirèrent surtout de la narration virgilienne du périple d'Énée qui aboutit, après avoir échappé à l'anéantissement au milieu d'une Troie mise à feu et à sang, à la fondation de Rome<sup>102</sup>. Ces deux légendes plurent aux révolutionnaires, selon Arendt, car, malgré leurs différences, elles coïncident en insistant sur le hiatus qui existe entre la fin d'un ancien ordre et le début de quelque chose de nouveau. Il est toutefois intéressant de remarquer ici qu'Arendt affirme que ces légendes enseignent avant tout que la fin d'un ordre n'a pas automatiquement comme résultat le début d'un nouveau. Pour Arendt, s'ils n'avaient rien fondé, Moïse et Énée auraient en effet été condamnés pour toujours à parcourir le désert et à naviguer sur la Méditerranée, prisonniers entre un déjà-plus et un pas-encore.

Nous allons laisser temporairement de côté la légende hébraïque, puisque Arendt tranche la question du poids de l'influence des légendes fondatrices sur les révolutionnaires en faveur du récit de la fondation de Rome d'une manière décisive dans *La vie de l'esprit*<sup>103</sup>. En effet, Arendt estime qu'il nous est impossible de saisir « la grandeur » et « la tragédie des révolutions à l'époque moderne » sans avoir préalablement compris à quel point elles « ont été inspirées par le pathos romain de la

---

<sup>101</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 197 et Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 526.

<sup>102</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 197 et Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 526.

<sup>103</sup> En effet, à la page 534 et 535 de son dernier livre, Arendt prend un pas de plus et ajoute que « chaque fois que des hommes d'action [les révolutionnaires américains], poussés par l'élan du processus de libération, ont commencé à prendre de sérieuses dispositions en vue d'un commencement entièrement nouveau, le *novus ordo seclorum*, au lieu de se tourner vers la Bible [...], ils ont fouillé les archives de l'Antiquité romaine, à la recherche de "la vieille sagesse" qui les guida dans l'instauration d'une république ». À la page 536, on lit : « pour eux, l'exemple type de la fondation réussie ne pouvait qu'être Rome ». On voit alors à quel point l'influence de la légende fondatrice de Rome est bien plus importante, selon Arendt, que celle des Hébreux, dans l'esprit des Américains.

fondation »<sup>104</sup>. Toutefois, Arendt précise que les archives de l'histoire demeurent équivoques, puisque la fondation de Rome ne peut être considérée comme un commencement absolument nouveau, mais doit au contraire être comprise, selon Virgile, comme la « resurgence of Troy and the re-establishment of some city-state that had existed before and of which the thread of continuity and tradition never had broken<sup>105</sup> ». La fondation de Rome ne fut donc jamais comprise comme la fondation d'un corps politique entièrement nouveau, mais plutôt comme un rétablissement, une résurgence, une restauration ou une renaissance de Troie. Il est possible de voir à quel point cette idée de restauration est ancrée dans la tradition en considérant le « phénomène de renaissance » qui « avait, depuis les XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, dominé le développement culturel de l'Europe », la Renaissance elle-même ayant été précédée « de toute une série de renaissances mineures, épilogues des quelques siècles d'"obscurantisme" réel, entre le pillage de Rome et la Renaissance carolingienne »<sup>106</sup>. Il nous faut donc retenir ici que, selon Arendt, la fondation de Rome ne peut donc « servir d'emblème exemplaire à un commencement absolu<sup>107</sup> » pour les acteurs qui deviendront des révolutionnaires.

Arendt ajoute cependant que les Romains avaient entrevu les perplexités qui entourent le commencement absolu, qui semble exiger un « principe supra-terrestre<sup>108</sup> ». C'est probablement la raison pour laquelle Cicéron affirmait qu'« il n'est en effet aucune

---

<sup>104</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 183. À la même page 183, Arendt rappelle que Marx a dit que « la Révolution française est apparue sur la scène de l'histoire en costume romain ».

<sup>105</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 202. À la page 537-538 de *La vie de l'esprit*, on lit : « Ce qui importe, pour notre propos, c'est [...] que toutes ces fondations [...] sont des reconstitutions, des ré-établissements et non des commencements absolus. ».

<sup>106</sup> Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 535.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 533.

<sup>108</sup> *Ibid.*

activité où l'énergie humaine soit plus proche de la puissance divine que celle qui consiste à fonder de nouvelles cités »<sup>109</sup>. Il est intéressant de remarquer ici la proximité entre ce propos de Cicéron et les formules utilisées par ces hommes d'action « beaucoup trop "éclairés" pour continuer à croire au Dieu-créateur judéo-chrétien », mais qui firent néanmoins « appel, avec une unanimité rarement vue, à un langage pseudo-religieux quand il leur a fallu aborder le problème de la fondation, début d'un "nouvel ordre des temps" »<sup>110</sup>. Tout se passe donc comme si les révolutionnaires, après être revenus bredouille de leur recherche d'une solution possible dans les archives de l'histoire au problème d'un commencement entièrement nouveau pour un corps politique, ont été poussés à invoquer des instances qu'ils avaient pourtant rejetées avant la révolution<sup>111</sup> : « "les lois et le Dieu de la nature" de Jefferson, "le grand législateur de l'Univers" de John Adams, le "législateur immortel" et le culte de "l'Être suprême" de Robespierre<sup>112</sup> ». Il est impossible de ne pas s'étonner de la similarité frappante entre ces tentatives de sortir de l'embaras inhérent au problème d'un nouveau commencement qui introduit une rupture dans l'ordre temporel, comme si seul un appel à une forme quelconque d'absolu permettrait d'expliquer le surgissement d'un tout nouveau commencement dans l'ordre séculier temporel. Il n'est donc pas surprenant qu'Arendt rejette ces solutions, car elles puisent toutes leur autorité dans une source transcendante qui n'est pas de ce monde, situation insoutenable pour une philosophie politique

---

<sup>109</sup> Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 533.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 532.

<sup>111</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 109.

<sup>112</sup> Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 532.

authentique qui doit rechercher dans le domaine séculier une source légitime d'autorité. Il en va, selon Arendt, de la dignité même du domaine politique.

#### **I-4. La solution d'Arendt au problème du nouveau commencement : le *constitution-making***

Pour récapituler ce que nous venons de voir jusqu'ici, il serait possible de dire qu'Arendt soupçonne que « la crise du monde aujourd'hui [...] consiste essentiellement dans le déclin de la trinité romaine de la religion, de la tradition et de l'autorité », ce qui signifie par conséquent que les révolutions de l'époque moderne peuvent être interprétées, à leurs débuts, « comme des tentatives gigantesques pour [...] renouer le fil rompu de la tradition, et pour rétablir, en fondant de nouveaux corps politiques, ce qui pendant tant de siècles a donné aux affaires des hommes dignité et grandeur »<sup>113</sup>. C'est ce qui explique pourquoi les révolutionnaires se tournèrent vers un passé lointain dans l'espoir d'y trouver inspiration pour leurs actions à venir. Toutefois, Arendt estime que le « fait que non seulement les différentes révolutions du XXe siècle, mais toutes les révolutions depuis la Révolution française ont tourné mal, finissant dans la restauration ou dans la tyrannie, semble indiquer que même ces derniers moyens de salut fournis par la tradition sont devenus inadéquats<sup>114</sup> ». Dans *La vie de l'esprit*, Arendt est décidément très critique à l'égard de la stratégie révolutionnaire qui voulait découvrir une solution dans les archives de l'histoire, car elle y souligne avec raison qu'« il y a quelque chose

---

<sup>113</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 183.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 184.

de troublant dans le fait que les hommes d'action, dont le seul dessein, l'unique intention était de transformer de fond en comble la structure du monde futur et de créer un *novus ordo seclorum*, aient dû regagner le passé lointain de l'Antiquité<sup>115</sup> ». Dans les dernières pages de son dernier livre, Arendt fait ressortir l'incohérence des révolutionnaires qui « cherchaient le paradigme d'une nouvelle forme de gouvernement », sans se rendre « compte qu'ils regardaient en arrière »<sup>116</sup>. L'aspect le plus perturbant de tout cela pour Arendt se trouve dans l'« absence de rébellion » des révolutionnaires à l'égard des « archives de l'Antiquité » lorsqu'ils se rendent compte que la seule réponse qu'offre la tradition « est que le salut vient toujours du passé »<sup>117</sup>. Cependant, comme ce passé est silencieux lorsqu'il est question d'un commencement absolu qui interrompt la continuité de l'ordre temporel et comme il est impossible pour les révolutionnaires de fonder, pour ainsi dire, Rome à nouveau, Arendt estime que la solution aux problèmes du commencement et de la source légitime de l'autorité politique n'a nulle part été découverte pendant les révolutions modernes<sup>118</sup>. Cela dit, Arendt est toutefois convaincue que cette solution, quoiqu'elle ait échappé aux révolutionnaires eux-mêmes, est implicitement contenue dans la pratique du *constitution-making*.

---

<sup>115</sup> Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 540.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Ibid.*

<sup>118</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 184.

## I-5. Le constitution-making et les constitutions d'experts

Revenons à présent à la phrase clé de cette section – « constitution-making was never again understood as the foremost and the noblest of all revolutionary deeds<sup>119</sup> ». Il nous faut d'abord comprendre qu'Arendt oppose ici sa propre conception du *constitution-making*, inspirée de la pratique révolutionnaire américaine, à ce que le terme « constitution » est venu à signifier plus tard en science politique sous l'influence, principalement, de la Révolution française. En effet, Arendt affirme que « to believe that the short-lived European postwar constitutions [...] could constitute the same form of government as the American Constitution [...] is to be fooled by words<sup>120</sup> ». Pour comprendre la signification qu'Arendt accorde au *constitution-making*, il nous faut donc non seulement prendre garde à cette difficulté verbale, mais il nous faut encore saisir l'énorme différence qui existe entre, d'une part, une constitution imposée à un peuple par son gouvernement et, d'autre part, une constitution par laquelle un peuple constitue son propre gouvernement<sup>121</sup>.

Le premier type correspond à ce qu'Arendt appelle les constitutions d'experts, qui virent surtout le jour en Europe après la Grande guerre et qui, bien que largement inspirées de la Constitution américaine, n'ont jamais su empêcher le fait que l'autorité fit toujours défaut à ces nouveaux gouvernements constitutionnels, ce qui expliquerait la

---

<sup>119</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 150.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 145. À la page 136, on lit : « It is clearly impossible to call by the same name and to expect the same results from those "constitutions" which a non-revolutionary government adopts because the people and their revolution had been unable to constitute their own government, and those other "constitutions" which [...] were the result of the deliberate attempt by a whole people at founding a new body politic ».

présence de dictatures dans la moitié de ces pays à peine quinze ans après l'adoption de leur constitution<sup>122</sup>. Il est toutefois possible de constater ce manque élémentaire d'autorité propre aux constitutions d'experts dès le XIXe siècle, en considérant les quatorze constitutions qui se succédèrent en France entre 1789 et 1875, ce qui fit en sorte que le mot même de constitution est devenu l'objet de raillerie dès cette époque<sup>123</sup>. C'est donc dans ce contexte que la pratique du *constitution-making* perd la signification qu'elle tenait pourtant, selon Arendt, de la Révolution américaine, pour se voir associer au contraire à un manque de réalisme et un accent exagéré sur les formalités et la légalité<sup>124</sup>.

Aujourd'hui encore, nous serions, d'après Arendt, toujours sous la « spell of this historical development », raison pour laquelle « we may find it difficult to understand that revolution on the one hand, and constitution and foundation on the other, are like correlative conjunctions »<sup>125</sup>. Pour illustrer ce qu'elle veut dire, Arendt s'inspire de la définition célèbre de Thomas Paine « in which he only summed up and reasoned out what the fever of American constitution-making must have taught him : "A constitution is not the act of a government, but of a people constituting a government"<sup>126</sup> ». Autrement dit, bien loin d'être imposée par un gouvernement, la constitution doit au contraire précéder le gouvernement; ce dernier ne doit être que la créature de la

---

<sup>121</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 136. Il s'agit ici de distinguer la « constitution that is the act of government and the constitution by which people constitute a government », p. 137.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 136-137.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 137. À la page 117, on lit : « in an avalanche of constitutions lasting deep into our own century, the very notion of constitution disintegrated beyond recognition ».

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 136.

constitution<sup>127</sup>. Il est donc possible de voir que dans cette acception du terme, Arendt accorde au moins deux sens à « constitution » – à la fois l’acte par lequel un peuple se constitue en corps politique et se dote donc d’un gouvernement, ainsi que le résultat de cet acte qui prend la forme d’un document écrit appelé « Constitution »<sup>128</sup> – ce qui le distingue par conséquent des constitutions d’experts qui, bien qu’elles prennent aussi la forme de documents écrits, sont pour leur part plutôt le produit qu’un gouvernement cherche à imposer à un peuple. C’est pour cette raison que nous utilisons ici le terme de *constitution-making*, qui met clairement l’accent sur la pratique, sur les actions qu’un peuple doit entreprendre pour constituer un gouvernement et qui doit culminer dans la rédaction d’une Constitution.

Maintenant que nous venons de voir la distinction qu’Arendt fait entre sa conception du *constitution-making* tel que pratiquée par les révolutionnaires américains, il nous est possible de continuer à tenter de comprendre les raisons pour lesquelles Arendt considère que cela peut constituer une solution à la fois aux problèmes du nouveau commencement et de la source légitime de l’autorité qui tourmentent les révolutionnaires.

#### **I-6. Le constitution-making : une nouvelle fondation**

Nous avons vu que les révolutionnaires des deux côtés de l’Atlantique avaient initialement eu beaucoup de difficulté à concevoir qu’un nouveau commencement était possible dans le domaine politique, en partie une conséquence de l’énorme influence de

---

<sup>127</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 289.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 196.

l'Antiquité romaine sur leurs esprits, du fait de la conception de la fondation en tant que re-fondation, et en partie en raison de la nature même de l'activité de la pensée, qui a de la difficulté à concevoir un acte qui échappe à la causalité et à la justification. Le *constitution-making* qui eut lieu au sein des colonies américaines offrirait donc, selon Arendt, un modèle qui permettrait de rompre avec cette conception traditionnelle<sup>129</sup>. En effet, Arendt affirme que « under modern conditions, the act of foundation is identical with the framing of a constitution<sup>130</sup> ». Le *constitution-making* désigne par conséquent l'activité politique qui doit mener au *framing* de la Constitution et à la fondation d'un nouveau corps politique. La fondation du nouveau corps politique, le *framing* de la Constitution, peut ainsi être considéré comme le produit final et tangible du *constitution-making*, une activité pourtant intangible.

Il est intéressant de remarquer que si Arendt estime que la conception romaine de la fondation comme re-fondation n'a certainement pas aidé les hommes d'action à accomplir la tâche révolutionnaire d'un commencement entièrement nouveau, elle semble croire que les plus fins parmi les lecteurs de Virgile auraient quand même pu être vaguement conscients chez lui d'une solution au problème différente de celle que l'on retient habituellement. En effet, Arendt indique qu'à l'intérieur même du *Quatrième Eglogue*, le plus célèbre des poèmes politiques, celui-là même qui interprète la fondation de Rome en termes de restauration, Virgile fait allusion à l'existence de la capacité humaine d'initier un nouveau commencement. À contre-courant de la lecture traditionnelle et chrétienne de ce poème, qui y voit la prédiction de l'arrivée d'un enfant

---

<sup>129</sup> Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 83.

divin, Arendt affirme plutôt « que ce poème est un hymne à la nativité, un chant de grâce pour la naissance d'un enfant et l'arrivée d'une nouvelle génération », de sorte qu'il « atteste la qualité divine de la naissance en soi »<sup>131</sup>. Il semble à Arendt que Virgile « developed in his way what the Christian philosopher Augustine [...] was to articulate in conceptual and Christianized language<sup>132</sup> » : « *Initium... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*<sup>133</sup> ». Ce qui importe donc pour la solution qu'Arendt tente d'apporter au problème du commencement est bien moins la notion qui prédomina au sein de la tradition qui veut que toutes les fondations sont des re-constitutions ou des re-fondations, mais surtout « the somehow connected but different idea that men are equipped for the logically paradoxical task of making a new beginning because they themselves are new beginnings and hence beginners, that the very capacity for beginning is rooted in natality, in the fact that human beings appear in the world by virtue of birth<sup>134</sup> ». Comme Arendt elle-même se rend « bien compte que ce raisonnement, même sous sa forme augustinienne, est loin d'être clair<sup>135</sup> », nous ne prétendons certainement pas être en mesure d'exposer pleinement ses implications pour une nouvelle philosophie politique. Nous devons ainsi nous contenter pour l'instant d'insister sur le fait que c'est précisément cette capacité humaine d'initier un nouveau commencement qui se

---

<sup>130</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 116.

<sup>131</sup> Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 536-537 et Arendt, *On Revolution*, p. 202-203.

<sup>132</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 203.

<sup>133</sup> Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 542, « Afin donc que [le commencement fût], un homme a été créé avant que tout autre ne fût », citation de *La cité de Dieu*, livre XII, chap. 21, p. 349.

<sup>134</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 203.

<sup>135</sup> Arendt, *La vie de l'esprit*, p. 543. Les réflexions d'Arendt sur la pensée d'Augustin sont cruciales pour comprendre la conception arendtienne de la liberté, question que devra explorer une philosophie authentiquement politique.

manifeste, selon Arendt, au cours d'une révolution lorsque les hommes d'action sont confrontés à la possibilité de fonder un nouveau corps politique<sup>136</sup>.

La rupture avec la conception romaine de la fondation a été consommée dans les faits, selon Arendt, lorsque les Américains décidèrent de modifier le fameux vers de Virgile : avec la Révolution américaine, *magnus ordo saeculorum* devint *novus ordo saeculorum*, ce qui signifie qu'il ne s'agit désormais plus de fonder Rome à nouveau, mais bien de fonder une nouvelle Rome<sup>137</sup>. Cela signifie pour Arendt que « the thread of continuity which bound Occidental politics back to the foundation of the eternal city and which tied this foundation once more back to the prehistorical memories of Greece and Troy was broken and could not be renewed<sup>138</sup> ». Ce nouveau commencement, qui permet aux États-Unis de commencer une histoire nationale indépendante, a été rendu possible, selon Arendt, par la pratique du *constitution-making*, qui permet aux Américains de se constituer en un nouveau corps politique, de fonder la République des États-Unis d'Amérique, et ainsi de rompre avec la conception traditionnelle de la fondation comme re-fondation.

### **I-7. Le constitution-making : source de l'autorité**

Si le *constitution-making* offre une réponse à la question de la possibilité même d'un nouveau commencement en politique, il nous faut à présent considérer les raisons pour lesquelles Arendt estime que le *constitution-making* apporte également une solution au

---

<sup>136</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 203.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>138</sup> *Ibid.*

problème de l'autorité, problème qui est exacerbé par tout nouveau commencement<sup>139</sup>. Amiel a bien raison de dire qu'il s'agit ici pour Arendt du problème de savoir comment concilier, d'une part, le commencement impliqué dans toute nouvelle fondation révolutionnaire et, d'autre part, la stabilité que nécessitera immédiatement ce corps politique nouvellement fondé s'il souhaite durer dans le temps<sup>140</sup>. Il serait également possible de dire que ce problème de l'articulation entre commencement et stabilité se traduit en termes politiques par la question de savoir où puiser la source de l'autorité du nouveau corps politique. Encore une fois, Arendt est convaincue que le *constitution-making* – en plus d'offrir une solution à la question de la possibilité d'un commencement en politique qui ne se réclame pas d'une re-fondation – indique également où se trouve la source légitime de l'autorité pour assurer la stabilité de la République. Elle explique alors que ce qui sauva la Révolution américaine ne fut nullement le « Dieu de la nature » ni les « vérités évidentes en soi », ces absolus qui cherchaient leur légitimité dans une source transcendant le domaine politique séculier; plutôt, selon Arendt, c'est l'acte même de la fondation, de par son caractère exceptionnel, qui ferait autorité<sup>141</sup>. La solution d'Arendt, qui propose de dériver « the stability and authority of any given body politic from its beginning<sup>142</sup> », est donc étonnamment simple. Tout se passe comme si elle rejetait la conception romaine de la fondation comme re-fondation, mais retenait cependant la sagesse politique des Romains

---

<sup>139</sup> À la page 198 de *On Revolution*, on lit: « It is in the very nature of a beginning to carry with itself a measure of complete arbitrariness. [...] the beginning has, as it were, nothing whatsoever to hold on to ».

<sup>140</sup> Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 85.

<sup>141</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 188 et Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 82.

<sup>142</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 190.

qui voulaient que l'acte de la fondation développe inévitablement sa propre stabilité et permanence<sup>143</sup>. D'une manière plus précise, Arendt pense qu'il est possible d'échapper à l'arbitraire inhérent à tout nouveau commencement du moment que les hommes d'action rattachent les changements et les innovations qui surviendront dans le futur au moment fondateur, assurant ainsi la stabilité du corps politique. Il est important de se rappeler à ce moment que c'est précisément ce genre « d'augmentation », qui demeure toujours liée à la fondation, qui constitue l'*auctoritas* romaine<sup>144</sup>.

En termes plus théoriques, Arendt affirme que « what saves the act of beginning from its own arbitrariness is that it carries its own principle within itself, or, to be more precise, that beginning and principle, *principium* and *principii*, are not only related to each other, but are coeval<sup>145</sup> ». Autrement dit, tant que les actions ultérieures à la fondation s'inspirent du principe qui se manifesta au commencement, la stabilité du corps politique sera assurée, car toutes ces actions, tant qu'elles demeurent fidèles à l'esprit fondateur, consolideront les fondations originelles de la République. Pour renforcer sa position, Arendt rappelle que non seulement notre propre langue, qui dérive le mot « principe » de la racine latine « principium », suggère cette solution, mais également que cette association est également contenue dans la langue grecque, *arché*, signifiant à la fois commencement et principe. Selon Arendt,

no later poet or philosopher has expressed the innermost meaning of this coincidence more beautifully and more succinctly than Plato when, at the end of his life, he remarked almost

---

<sup>143</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 194.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 205.

casually [...] : "For the beginning, because it contains its own principle, is also a god who, as long as he dwells among men, as long as he inspires their deeds, saves everything".<sup>146</sup>

L'idée que le commencement ou la fondation contienne en soi son propre principe qui, tant que les hommes persistent à s'y référer tout au long de leurs actions, assurera la stabilité du corps politique, n'avait jamais été, selon Arendt, articulée de manière satisfaisante dans la pensée conceptuelle pour la simple raison qu'avant les révolutions modernes le commencement était toujours enveloppé de mystère et ne pouvait être atteint que par l'imagination et la spéculation<sup>147</sup>. Mais voilà qu'avec l'entrée en scène des révolutions, ce qui avait depuis toujours fait l'objet de légendes apparaît pour la première fois comme une réalité tangible. Et l'immense privilège de notre situation, selon Arendt, est que l'événement fondateur peut désormais potentiellement se prêter à une conceptualisation adéquate.

Si nous venons de voir les raisons théoriques qui indiquent que la fondation contient en elle-même la solution implicite au problème que pose son propre commencement, il nous reste toujours à voir les raisons pour lesquelles Arendt se dit convaincue que la pratique du *constitution-making* offre aussi une réponse à la question de la source de l'autorité des corps politiques issus des révolutions. Pour y parvenir, il nous faut d'abord comprendre le contexte qui a donné le jour au *constitution-making*. Selon Arendt, la « fever of constitution-making [...] gripped the country immediately after the Declaration of Independence<sup>148</sup> » et surgit de manière spontanée dans les treize

---

<sup>146</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 205.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 196-197.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 138.

colonies<sup>149</sup>. Il est intéressant de remarquer qu’Arendt déplore le fait que les historiens se sont plutôt concentrés sur les événements plus sensationnels de la rébellion armée contre les forces britanniques au détriment du processus plus calme du *constitution-making*, alors même que ces deux différentes étapes de la révolution non seulement commencèrent à peu près au même moment pour se poursuivre en parallèle pendant les années de la guerre, mais également alors que le *constitution-making* se poursuivait encore après la fin des hostilités jusqu’à la Constitution de l’Union, la fondation des États-Unis d’Amérique. Plus encore : une lecture attentive indique que, s’il est indéniable que le *constitution-making* accompagna et suivit la Déclaration d’indépendance, Arendt soutient qu’il la précéda<sup>150</sup>.

#### **I-8. Le covenant-making : prédécesseur du constitution-making**

D’une manière générale, il semble qu’Arendt retrace les germes du *constitution-making* au tout début de la colonisation. En effet, avant même que les premiers colons ne débarquent du *Mayflower*, ils auraient déjà entrepris ce qu’Arendt appelle le « covenant-making<sup>151</sup> », pratique par laquelle les colons se lient mutuellement par des promesses afin de former une communauté ou ce que les Romains appelaient *societas*, une alliance<sup>152</sup>. Arendt explique que cette initiative avait pour origine la peur du « new continent’s uncharted wilderness and [...] the chartless darkness of the human heart<sup>153</sup> ».

---

<sup>149</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 132.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 186.

Le plus remarquable dans toute cette affaire est que cette peur légitime fut accompagnée par leur confiance évidente en leur propre pouvoir de s'associer en un « civil Body Politick » qui, maintenu ensemble par la seule puissance de promesses mutuelles, pourrait se donner des lois et des instruments de gouvernement<sup>154</sup>. C'est ainsi que le *covenant-making* du Mayflower devint rapidement un précédent dans toutes les colonies, de sorte que la charte royale de la couronne britannique n'a fait que sanctionner et confirmer un système de gouvernement déjà existant<sup>155</sup>. Contrairement donc au point de vue anglais, selon lequel aucun gouvernement ne peut exister sans un « grant power of the crown », les colons de la Nouvelle-Angleterre insistent, pour leur part, sur le fait qu'un groupe peut créer un gouvernement au moyen d'un « covenant, compact, or constitution »<sup>156</sup>. Il semble par conséquent que ce soit cette expérience coloniale du *covenant-making* qui guida les hommes de la Révolution cent cinquante ans après puisque leurs ancêtres avaient déjà fait l'expérience de la fondation des rudiments d'un corps politique. Les révolutionnaires avaient ainsi appris au même moment que les chartes royales, bien loin d'avoir établi et fondé leurs corps politiques, ne les avaient que confirmer et légaliser<sup>157</sup>. Dès lors, il apparaît que la Déclaration d'indépendance ne fait que dissoudre les chartes royales, sans toutefois faire en sorte que les colons se sentent relevés de leurs promesses mutuelles issues du *covenant-making*<sup>158</sup>. C'est pour cette raison qu'Arendt écrit que tout se passe comme si la Révolution américaine « liberated the power of covenant and constitution-making as it had shown itself in the earliest days

---

<sup>154</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 158-159.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 168.

of colonization<sup>159</sup> ». En tant qu'observateur, Tocqueville semble confirmer les réflexions d'Arendt, bien qu'en termes un peu différents, puisqu'il arrive lui aussi à la conclusion que pendant la Révolution américaine, la « doctrine of the sovereignty of the people came out of the townships and took possession of the state<sup>160</sup> ». D'une manière générale, il serait probablement possible de dire que le *covenant-making* est l'expérience coloniale qui précéda et servit de fondement au *constitution-making* lors de la Révolution.

Il nous semble cependant qu'il existe une différence implicite, mais non-négligeable pour notre contexte, entre le *covenant-making* et le *constitution-making*. En effet, le *covenant-making*, lors de la période coloniale, se préoccupe exclusivement de l'émergence de la puissance (*dynamis*<sup>161</sup>), qui vient à être seulement lorsque les humains s'associent ensemble pour agir<sup>162</sup>. Arendt précise à cet effet que « binding and promising, combining and covenanting are the means by which power is kept in existence<sup>163</sup> ». Autrement dit, la puissance semble être ce qui émerge naturellement du fait que les humains s'associent dans l'action et cette puissance fut maintenue dans les colonies grâce aux liens créés par des promesses mutuelles. S'il est bien vrai que les chartes royales ne sont pas responsables de l'existence de cette puissance, il ne faut pas perdre de vue le fait qu'elles procuraient à cette puissance « the additional weight of authority<sup>164</sup> ». Par conséquent, le *constitution-making* ne doit pas seulement reprendre le *covenant-making*, mais doit lui adjoindre une nouvelle source d'autorité.

---

<sup>158</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 172.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 157. Tocqueville, Alexis, *Democracy in America*, New York, 1945, vol. I, p. 56.

<sup>161</sup> Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 265.

<sup>162</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 166.

<sup>163</sup> *Ibid.*

C'est pour cette raison qu'Arendt soutient que le « chief problem of the American Revolution, once this source of authority had been severed from the colonial body politic in the New World, turned out to be the establishment and foundation not of power but of authority<sup>165</sup> ». De la même manière que nous venons de voir que la puissance est le résultat naturel du *covenant-making*, c'est-à-dire du simple fait que les humains s'assemblent d'abord et ensuite se lient à l'aide de promesses mutuelles, nous allons également voir que, selon Arendt, l'autorité émerge naturellement de la pratique du *constitution-making*. Tout se passe donc comme si la particularité du *constitution-making*, tel que le comprend Arendt, sera d'ajouter l'autorité, lors de la Révolution, aux côtés de la puissance, qui était déjà présente dans les colonies dès le début grâce au *covenant-making*.

Arendt affirme que le déclenchement du *constitution-making* dans les colonies américaines se produit de manière spontanée immédiatement après la *Déclaration d'indépendance* et le début des combats armés. On se rappellera donc ici que, selon Arendt, la *Déclaration* « abolished the authority and power of crown and Parliament<sup>166</sup> », précision importante qui indique que la fièvre du *constitution-making* qui s'empara des colonies suite à la *Déclaration* n'est pas un hasard. C'est précisément cette pratique qui, d'après Arendt, « prevented the development of a power vacuum<sup>167</sup> ». Si le *constitution-making* est lui aussi capable de créer de la puissance, il ne peut pourtant pas seulement répéter le *covenant-making*. En effet, il ne s'agit désormais plus

---

<sup>164</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 170.

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 140.

pour ceux qui n'étaient auparavant que de simples colons de se lier ensemble par des promesses mutuelles afin de se protéger d'une nature hostile et d'attendre les chartes royales pour confirmer leur existence, il leur faut plutôt maintenant trouver par eux-mêmes leur propre source d'autorité.

C'est pourquoi la *Déclaration d'indépendance* a été immédiatement suivie d'un appel généralisé dans chaque colonie à la formation de conventions spéciales qui avaient pour seule tâche de dresser l'ébauche d'une Constitution<sup>168</sup>. Comme tous les liens verticaux du pouvoir avaient été abolis par la *Déclaration*, les révolutionnaires n'eurent d'autre choix que de s'appuyer sur les « civil Body Politick<sup>169</sup> » constitués par le *covenant-making* et représentés par les *Townships*. C'est donc en leur sein que se trouvèrent les délégués qui se rendirent jusqu'aux congrès provinciaux chargés d'esquisser une Constitution pour le gouvernement de l'État. C'est du moins ce qu'il est possible de conclure lorsque nous lisons que les « delegates to the provincial congresses or popular conventions which drafted the constitutions for state governments had derived their authority from a number of subordinate, duly authorized bodies – districts, counties, townships<sup>170</sup> ». Tout semble donc indiquer que ceux qui se sont rendus à ces congrès ou conventions « received their authority from below<sup>171</sup> », car à chacun de ces niveaux, ceux qui étaient perçus comme étant capables de représenter au mieux les opinions de leurs concitoyens étaient désignés pour accéder au niveau suivant, où le même processus avait lieu. C'est donc en raison de cette procédure qu'Arendt insiste sur le fait qu'il fût

---

<sup>167</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 138.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 158.

nécessaire pour eux de rapporter « the draft home and back to the people and have the Articles of Confederacy debated, clause by clause, in the town-hall meetings<sup>172</sup> ». Il semble que ce soit la seule manière qu'aient trouvée ces délégués, chargés de la rédaction de la Constitution, de préserver intacte leur autorité<sup>173</sup>. Il est également intéressant de remarquer qu'Arendt précise que « what Madison proposed with respect to the American Constitution, namely, to derive its "general authority... from the subordinate authorities", repeated on a national scale what had been done by the colonies themselves when they constituted their state governments<sup>174</sup> ». Voilà donc ce dont est capable, selon Arendt, la pratique du *constitution-making*, qui reprend essentiellement l'association par promesses mutuelles du *covenant-making* d'où émerge la puissance, mais en arrimant le processus au palier national. Cela a pour effet d'ajouter en quelque sorte à la puissance, qui se forme de manière horizontale, une autorité qui, elle, doit se comprendre comme reliant ces divers paliers de manière verticale et qui a sa source à la base, dans les *townships*, avant de s'élever jusqu'au niveau national. Il est peut-être maintenant possible de comprendre pourquoi Arendt estime que la pratique du *constitution-making* nous confronte à un « entirely new concept of power and authority<sup>175</sup> ». Et c'est probablement la raison pour laquelle elle insiste sur le fait que le *constitution-making* « has quite rightly become the hallmark of revolution ever since the Declaration of Independence initiated the writings of constitutions for each of the

---

<sup>170</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 156.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 157.

American States<sup>176</sup> ». Ainsi, tout l'édifice se trouve doté d'autorité grâce à la pratique du *constitution-making*, qui culmina ultimement avec le *framing* de la Constitution de l'Union, l'acte de la fondation de la République des États-Unis d'Amérique<sup>177</sup>.

Cette conception du *constitution-making* tirée des événements de la Révolution américaine permet à Arendt de démontrer qu'il s'agit bien ici d'un peuple qui dote par lui-même son propre gouvernement d'une constitution, ce qui va évidemment à l'encontre du processus constitutionnel par lequel les gouvernements imposent une constitution à leur peuple, se retrouvant ainsi immédiatement en proie à un manque élémentaire d'autorité<sup>178</sup>. Il suffit pour s'en rendre compte de prendre pour exemple le destin tragique de la première constitution en France qui ne fut ni acceptée par le roi ni ratifiée par la nation, demeurant ainsi un morceau de papier qui avait plus d'intérêt pour les experts que pour le peuple. En effet, Arendt explique que l'autorité de la Constitution de 1791 « was shattered even before it went into effect », précisément parce que les députés de l'Assemblée française, « instead of taking their resolutions and deliberations back to the people »<sup>179</sup>, comme les délégués américains l'avaient fait, ont décidé de court-circuiter tout le processus du *constitution-making*. Or, une fois l'autorité et le pouvoir du roi de France abolis, les révolutionnaires français, à la différence de leurs collègues d'outre-mer, ne pouvaient s'en remettre aux acquis et aux leçons apprises lors des expériences du *covenant-making*. Il semble donc que l'autorité, en tout cas celle qui trouve sa source dans le domaine séculier et politique, est quelque chose qui émerge

---

<sup>176</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 116.

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 136.

naturellement de la pratique américaine du *constitution-making*, grâce au fait que les délégués sont, d'une part, dès le début choisis au sein des *townships*, et que, d'autre part, ils redescendent par la suite du plus haut niveau vers le plus bas afin que les articles soient entendus et débattus par le peuple.

Tout se passe donc comme si Arendt pensait que la pratique du *constitution-making* permet d'éviter certains problèmes qui tracassèrent les révolutionnaires français, principalement celui de la légitimité du pouvoir constitué – le nouveau pouvoir qui sera mis en place après l'adoption de la Constitution – en raison du fait que l'Assemblée constitutionnelle – le pouvoir constituant – n'est elle-même pas constitutionnelle et ne le sera même jamais, puisqu'elle précède la Constitution elle-même<sup>180</sup>. Autrement dit, il semble que ce soit la pratique du *constitution-making* qui, selon Arendt, accorderait une légitimité au pouvoir constituant de constituer un pouvoir constitué<sup>181</sup>.

Par ailleurs, l'exemple de la Révolution américaine entre en opposition flagrante avec la notion courante suivant laquelle la violence est inévitable lorsqu'il est question de révolutions. En effet, Arendt estime que le cours des événements de la Révolution américaine « tells an unforgettable story and is apt to teach a unique lesson; for this revolution did not break out but was made by men in common deliberation and on the strength of mutual pledges<sup>182</sup> ». D'après ce que nous avons vu jusqu'ici, il est possible

---

<sup>179</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 116-117.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 156. À la même page, on lit : « there never was any serious questioning of the *pouvoir constituant* of those who framed the state constitutions and, eventually, the Constitution of the United States ».

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 206.

de conclure que cela a sans aucun doute été permis, en partie du moins, par la pratique du *constitution-making*.

### **I-9. La branche judiciaire du gouvernement : le *constitution-making* perpétué**

Maintenant que nous venons de voir les caractéristiques du *constitution-making*, dont certaines sont partagées avec le *covenant-making*, alors que d'autres lui sont propres, telles que l'émergence de la puissance et de l'autorité, il faut se demander ce qui arrive après le *framing* de la Constitution. Une fois la Constitution de l'Union adoptée, ce qui signale la fondation de la République des États-Unis d'Amérique, Arendt indique que l'autorité se situe non plus dans le Sénat, comme c'était le cas de la République romaine<sup>183</sup>, mais plutôt dans la branche judiciaire du gouvernement<sup>184</sup>. Malgré ce déplacement, Arendt soutient que les révolutionnaires américains sont demeurés fidèles à l'esprit romain puisqu'ils ont continué de distinguer nettement le pouvoir de l'autorité en créant une institution qui, distincte des branches législative et exécutive du gouvernement, est délibérément conçue pour l'autorité<sup>185</sup>. Mais si la différenciation institutionnelle entre l'autorité et le pouvoir porte la marque de l'influence romaine, le concept américain de l'autorité n'est toutefois pas le même<sup>186</sup>. À Rome, les sénateurs tenaient leur autorité du fait qu'ils incarnaient les ancêtres qui avaient assisté à la fondation, alors que les juges de la Cour suprême, pour leur part, dérivent leur autorité de la Constitution en tant que document écrit. Et si à Rome la fonction de l'autorité

---

<sup>183</sup> À la page 191 de *On Revolution*, on lit : « *auctoritas in senatu* ».

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 191-192.

consistait surtout dans le fait de donner conseil, la fonction de l'autorité au sein de la République américaine consiste plutôt dans l'interprétation. C'est précisément ce rôle qui a fait dire à Woodrow Wilson que la « Supreme Court is [...] "a kind of Constitutional Assembly in continuous session" », ce qui permet à Arendt d'écrire que « this authority is exerted in a kind of continuous constitution-making »<sup>187</sup>. Le *constitution-making* n'est donc pas seulement la pratique qui permet de fonder l'autorité du nouveau corps politique, d'ajouter l'autorité au pouvoir déjà en place du fait que les humains se lient ensemble par des promesses mutuelles; cette pratique est en fait transformée après la fondation dans une institution qui devient la troisième branche du gouvernement.

Il est intéressant de remarquer que cette nouvelle autorité typiquement américaine demeure cependant liée à l'ancien concept romain, car cette autorité, selon Arendt, « is nothing more or less than a kind of necessary "augmentation" by virtue of which all innovations and changes remain tied back to the foundation which, at the same time, they augment and increase<sup>188</sup> ». Par conséquent, les amendements à la Constitution peuvent être compris comme des augmentations et des accroissements de la fondation originale de la République<sup>189</sup>. Il nous semble qu'Arendt choisit judicieusement ses mots pour définir l'autorité issue du *constitution-making* lorsqu'elle écrit que « the very authority of the American Constitution resides in its inherent capacity to be amended

---

<sup>186</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 192.

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>189</sup> *Ibid.*

and augmented<sup>190</sup> ». Suite au *framing* de la Constitution, rendu possible grâce au *constitution-making*, l'autorité se situe désormais dans la branche judiciaire du gouvernement et, bien qu'elle se distingue ainsi clairement de l'*auctoritas* romaine, l'autorité américaine conserve cependant ses traits principaux, qui consiste à augmenter la fondation originale en demeurant liée au commencement.

Il est alors peut-être possible de conclure que la faculté humaine de pouvoir commencer quelque chose de nouveau est inhérente à l'autorité, qui est en même temps conservatrice, puisque cette faculté se manifeste précisément dans ces accroissements et ces augmentations qui, tant qu'ils demeurent liés au commencement de la fondation, contribuent à la stabilité du corps politique.

#### **I-10. Le constitution-making encourage le religare**

Nous arrivons ainsi à une autre caractéristique unique à la Révolution américaine qui peut être attribuée au *constitution-making*. Nous avons vu jusqu'ici que, selon Arendt, cette pratique a non seulement permis de rompre avec la conception romaine de la fondation comme re-fondation mais qu'elle fournit également une source séculaire à l'autorité en la situant au sein du peuple qui a lui-même doté son gouvernement d'une Constitution. Ainsi, tout semble indiquer que le *constitution-making* produit un certain effet au sein du peuple : Arendt explique que la pratique du *constitution-making* est responsable du fait que la Constitution soit devenue « overnight the object of "an

---

<sup>190</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 194.

undiscriminating and almost blind worship"<sup>191</sup> ». Elle ajoute même qu'il serait possible de dire que la Constitution « strengthens the American government "with the strength of religion"<sup>192</sup> ». Bien entendu, Arendt ne pense pas ici à la foi chrétienne, car si elle qualifie l'attitude des Américains à l'égard de leur Constitution de religieuse, ce mot doit être entendu dans son sens romain, ce qui signifie que leur piété consiste surtout en *religare* : « in binding themselves back to a beginning, as Roman *pietas* consisted in being bound back to the beginnings of Roman history, the foundation of the eternal city<sup>193</sup> ». L'émergence de cette attitude américaine par rapport à la Constitution, qui ressemble à la *pietas* romaine à l'égard de la fondation, est une caractéristique qui joue un rôle uniquement dans la République américaine. Il semble alors probable que la formation de cette attitude n'est pas sans lien avec la pratique du *constitution-making*.

Arendt va jusqu'à faire de l'attitude à l'égard de la Constitution une sorte de critère pour évaluer le succès d'une révolution, lorsqu'elle écrit que le succès de la Révolution américaine fut garanti lorsque la Constitution, produit ultime du *constitution-making*, a commencé à être « "worshipped", even though it had hardly begun to operate »<sup>194</sup>. Arendt accorde en fait une telle importance au *religare* qu'elle se dit tentée de prédire que l'« authority of the republic will be safe and intact as long as the act itself, the beginning as such, is remembered »<sup>195</sup>. Tout semble donc indiquer la nécessité du *religare* pour s'assurer que les accroissements et les augmentations qui doivent suivre la

---

<sup>191</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 190.

<sup>192</sup> *Ibid.*

<sup>193</sup> *Ibid.*

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 190-191.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 196.

fondation demeurent fidèles à l'esprit de ce commencement, de sorte les actions ultérieures à la fondation demeurent toujours liées au commencement.

### **I-11. Conclusion**

Nous venons de voir dans cette section les raisons pour lesquelles Arendt considère que le *constitution-making* doit être redécouvert afin d'être compris comme la plus éminente et la plus noble des actions révolutionnaires<sup>196</sup>. Inspirée par cette expérience des révolutionnaires américains qui ne fut reprise dans aucune autre révolution depuis, Arendt estime qu'elle contient la solution aux problèmes qui embarrassèrent les révolutionnaires des deux côtés de l'Atlantique. Il y a d'abord eu le problème de la perte progressive de l'autorité depuis l'effondrement de l'Empire romain, processus qui s'est grandement accéléré à l'époque moderne. Dans ce contexte, nous avons vu que les révolutions étaient initialement comprises par les acteurs eux-mêmes comme de gigantesques tentatives pour remédier à l'effritement de l'ancienne trinité de l'autorité, de la tradition et de la religion. Toutefois, au cours de ces événements, leur espoir s'est rapidement révélé illusoire, ce qui a par conséquent obligé les révolutionnaires à s'engager dans une entreprise entièrement nouvelle. C'est ainsi qu'au problème de trouver une nouvelle source d'autorité est ajouté celui du nouveau commencement. Mal préparés à affronter cet autre problème par la tradition, car elle ne savait concevoir la fondation autrement que comme re-fondation, les révolutionnaires américains et français firent appel à des absolus puisés dans des sources qui transcendaient ce monde. Cela,

---

<sup>196</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 150.

alors que les germes de la solution aux problèmes de l'autorité et du nouveau commencement qui surgissent inévitablement lors d'une révolution, avaient déjà pris corps en Amérique, même si personne n'a pu les identifier à temps.

Pour Arendt, le *constitution-making* procure un nouveau fondement à l'autorité. Le *constitution-making* est cette pratique par laquelle un peuple choisit en son sein des délégués qui se rendront, par paliers successifs, jusqu'au Congrès national où ils seront chargés de rédiger l'ébauche d'une Constitution qu'ils devront par la suite ramener au peuple afin que ses articles soient débattus. Selon Arendt, l'autorité émerge naturellement de cette expérience. L'activité du *constitution-making* mène ultimement au *framing* de la Constitution, acte par lequel ce document est officiellement accepté, ce équivalut à la proclamation qu'un nouveau corps politique vient d'être fondé. Et c'est ainsi que le *constitution-making* règle simultanément le problème du nouveau commencement en rompant avec la conception traditionnelle, d'origine romaine, de la fondation en tant que restauration.

Il est difficile de ne pas s'émerveiller devant la simplicité des réflexions d'Arendt qui trouve dans les événements mêmes de la Révolution la solution aux deux problèmes qu'elle soulève. La solution à ces problèmes éminemment politiques ne peut pas, selon elle, résider dans le royaume de la théorie; il ne s'agit pas ici d'un problème qu'il est possible de résoudre dans la solitude. Elle affirme même que nous avons d'une certaine manière toujours su que « it would be the act of foundation itself, rather than an Immortal Legislator or self-evident truth or any other transcendent, transmundane source, which would eventually become the fountain of authority in the new body

politic<sup>197</sup> ». Il semble donc que ce soit le *constitution-making* qui, selon Arendt, soit responsable du fait que le nouveau commencement contient en lui-même sa propre source d'autorité. C'est la pratique du *constitution-making* qui fait dire à Arendt que « foundation, augmentation, and conservation are intimately related », au point qu'elle considère même que c'est peut-être là la « most important single notion which the men of the Revolution adopted, not by conscious reflection, but by virtue of being nourished by the classics and of having gone to school in Roman antiquity »<sup>198</sup>. Tout se passe donc comme si la pratique du *constitution-making* faisait le lien entre l'autorité et le nouveau commencement qui est l'acte de la fondation.

Dans la fondation, nous avons vu que l'autorité se trouve institutionnalisée au sein de la branche judiciaire du gouvernement, ce qui transforme quelque peu la pratique du *constitution-making*, mais assure cependant qu'elle sera poursuivie une fois le moment de la fondation passé. Selon Arendt, les révolutionnaires ressentaient la nécessité d'une constitution afin de fonder un nouvel espace politique au sein duquel la « passion for public freedom » ou la « pursuit of public happiness » pourraient se développer librement, de sorte que leur propre esprit révolutionnaire puisse survivre à la fin de la Révolution<sup>199</sup>. C'est donc sur l'esprit révolutionnaire et ce qu'il en est advenu suite au *framing* de la Constitution que nous allons nous attarder dans la prochaine section.

---

<sup>197</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 196.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 194. À la page 194 et 195, on lit : « This notion of a coincidence of foundation and preservation by virtue of augmentation [*auctoritas*] – that the “revolutionary” act of beginning something entirely new, and conservative care, which will shield this new beginning through the centuries, are interconnected – was deeply rooted in the Roman spirit and could be read from almost every page of Roman history ».

## CHAPITRE II

### L'ESPRIT RÉVOLUTIONNAIRE

L'esprit révolutionnaire constitue, selon Arendt, le deuxième trésor perdu des révolutions modernes. Ce trésor redécouvert par Arendt est crucial, car il semble que ce soit précisément cet esprit qui animait la pratique du *constitution-making*, mais qui ne survécut cependant pas au *framing* de la Constitution, en raison de plusieurs facteurs qu'il nous faudra identifier. C'est du moins ce qu'il est possible de conclure des propos d'Arendt, qui écrit que la

second task of revolution [après la fondation et l'établissement d'une nouvelle autorité], to assure the survival of the spirit out of which the act of foundation sprang, to realize the principle which inspired it – a task which [...] Jefferson especially considered to be of supreme importance for the very survival of the new body politic – was frustrated almost from the beginning.<sup>200</sup>

À sa grande surprise, Arendt constate qu'on peut retracer les germes de l'esprit révolutionnaire au début du « XVIIIe siècle des deux côtés de l'Atlantique » et découvre ainsi qu'il existait déjà à cette époque « un nom pour ce trésor, un nom depuis longtemps oublié »<sup>201</sup>. D'après le langage politique du XVIIIe siècle, l'esprit révolutionnaire

---

<sup>199</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 117.

<sup>200</sup> *Ibid.*

<sup>201</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 13.

s'appelait « public freedom, public happiness, public spirit »<sup>202</sup>. Dans notre tentative de comprendre le caractère de l'esprit révolutionnaire, il nous faudra donc, en suivant l'exemple d'Arendt, traduire l'essentiel de ces expériences pré-révolutionnaires et révolutionnaires dans le langage moins direct mais plus articulé de la pensée politique<sup>203</sup>.

D'abord, Arendt remarque que même s'ils ont partagé une tradition presque identique, les Américains et les Européens conçoivent différemment la liberté publique<sup>204</sup>. En effet, elle avance que « what was a passion and a "taste" in France clearly was an experience in America », une différence qui semble bien attester de l'utilisation de l'expression « public happiness » en Amérique, alors qu'il est plutôt question de « liberté publique » en France<sup>205</sup>. C'est une des raisons pour lesquelles nous nous concentrerons encore une fois davantage sur la Révolution américaine. Cela dit, Arendt relativise cette différence en admettant volontiers qu'il « existed men in the Old World to dream of public freedom [and] men in the New World who had tasted public happiness » et que « these were ultimately the facts which caused the movement for restoration [...] to develop into a revolution on either side of the Atlantic »<sup>206</sup>. Qu'il s'agisse d'un simple rêve ou d'une expérience concrète, c'est donc la liberté publique ou le bonheur public qui servirent de principe d'inspiration pour ceux qui allaient, au cours des événements, s'engager dans la révolution<sup>207</sup>.

---

<sup>202</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 213.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 114-115.

Faisant une deuxième mise en garde terminologique, Arendt nous prévient que « the effort to recapture the lost spirit of revolution must, to a certain extent, consist in the attempt at thinking together and combining meaningfully what our present vocabulary presents to us in terms of opposition and contradiction<sup>208</sup> ». Nous avons vu au chapitre précédent que la question de l'autorité concerne celle de la stabilité et de la durabilité du nouveau corps politique. L'acte de la fondation implique donc simultanément deux éléments : à la fois l'esprit de la nouveauté et une préoccupation pour la stabilité, deux éléments qui se figeront par la suite dans les idéologies du libéralisme et du conservatisme<sup>209</sup>, symptôme de la perte de ce qui constitue l'esprit révolutionnaire. Arendt soutient cependant que ces deux éléments constituent à l'origine les deux côtés d'un même événement, celui de la fondation, qui implique à la fois, d'une part, la conscience exaltante de la capacité humaine à commencer quelque chose de nouveau et, d'autre part, une préoccupation pour assurer la stabilité et la permanence du nouveau corps politique. C'est donc pour mieux faire comprendre ces deux aspects de l'esprit révolutionnaire que nous devons à présent nous pencher sur l'esprit public, qui précède les révolutions, et qui doit se distinguer, selon Arendt, de l'esprit révolutionnaire, qui ne verra le jour que pendant les révolutions, avant de disparaître à nouveau ensuite.

---

<sup>208</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 215-216.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 215.

## II-1. Le prédécesseur de l'esprit révolutionnaire : l'esprit public

La question de l'esprit public qui précéda les révolutions modernes rejoint le problème du nouveau commencement que nous avons déjà examiné dans le précédent chapitre. Nous avons à ce moment vu que les révolutionnaires n'étaient pas du tout préparés à affronter théoriquement ce problème, alors même que la pratique du *constitution-making* contenait implicitement la solution au nouveau commencement en rompant avec la conception romaine de la fondation en tant que re-fondation. À présent, nous devons comprendre, d'une part, les raisons pour lesquelles Arendt estime que l'esprit public qui s'est développé au cours des décennies qui précédèrent les révolutions est en quelque sorte responsable du manque de préparation des révolutionnaires et, d'autre part, l'évolution que les événements révolutionnaires feront subir à l'esprit public.

Afin de comprendre l'aspect le plus impressionnant et le plus insaisissable, selon Arendt, des révolutions modernes, l'esprit révolutionnaire, il nous faut d'abord nous rappeler que si la notion de la nouveauté existait bel et bien avant les révolutions dans le domaine de la science et de la philosophie, elle n'avait cependant pas d'importance dans l'esprit des hommes d'action<sup>210</sup>. Il est d'une importance cruciale pour Arendt de distinguer l'étrange pathos de la nouveauté, si caractéristique de l'époque moderne, de ce qui deviendra, au cours des événements eux-mêmes, l'esprit révolutionnaire, qui contient sa propre conception, politique, de ce qui constitue la nouveauté. C'est par le biais d'un examen de l'esprit public, d'une certaine attitude à l'égard de la sphère

publique qui existait avant le déclenchement des révolutions, qu'Arendt établira cette distinction.

Arendt insiste d'abord sur le fait que, comparativement à leurs contemporains scientifiques et philosophes<sup>211</sup>, les hommes des révolutions peuvent au contraire être considérés comme « old-fashioned<sup>212</sup> ». Selon Arendt, les révolutionnaires non seulement ne partagent pas l'engouement de leurs contemporains pour la nouveauté et ne rêvent donc pas d'inaugurer un *novus ordo saeculorum*, mais, comme le montre leur utilisation du mot « révolution », ont une nette préférence pour l'ancien ordre des choses<sup>213</sup>. Pour appuyer cette thèse, Arendt fait remarquer que le mot « révolution » est employé pour la première fois en un sens politique au XVII<sup>e</sup> siècle, non pas lorsque Cromwell établit la première dictature révolutionnaire, mais plutôt en 1660, lors du renversement du « Rump Parliament » et de la restauration de la monarchie. En 1688, il est encore utilisé dans le même sens lorsque les Stuarts sont expulsés et que le pouvoir monarchique est transféré à William et Mary<sup>214</sup>. Il semble alors que le terme « révolution » est utilisé pour décrire un « movement of revolving back to some pre-established point and, by implication, of swinging back into a preordained order<sup>215</sup> ». Retenons donc que dans l'esprit des gens du XVII<sup>e</sup> siècle, une révolution signifiait à l'origine une restauration et non pas l'annonce d'une nouvelle chose à venir.

---

<sup>210</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 36.

<sup>211</sup> À la page 136 dans *On Revolution*, on lit : Galilée « stress[es] "the absolute novelty" of [his] discoveries »; Hobbes « claim[s] that political philosophy was "no older than my own book *De Cive*" »; Descartes « insist[s] that no philosopher before had succeeded in philosophy ».

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>215</sup> *Ibid.*

Il est toutefois bien plus important pour nous de comprendre le sens dans lequel le terme « révolution » est employé près d'un siècle plus tard. Encore une fois, Arendt soutient que les révolutions du XVIII<sup>e</sup>, comme celles du XVII<sup>e</sup>, « which to us appear to show all evidence of a new spirit, the spirit of the modern age, were intended to be restorations<sup>216</sup> ». Il s'agit ni plus ni moins d'un fait historique pour Arendt que les révolutions du XVIII<sup>e</sup> siècle furent amorcées tout d'abord dans l'intention de restaurer un ancien ordre des choses<sup>217</sup>. Les révolutions modernes, selon Arendt, ont été entreprises

in their initial stages by men who were firmly convinced that they would do no more than restore an old order of things that had been disturbed and violated by the despotism of absolute monarchy or the abuses of colonial government. They pleaded in all sincerity that they wanted to revolve back to old times when things had been as they ought to be.<sup>218</sup>

Arendt déniche une citation particulièrement intéressante de Thomas Paine qui, fidèle à cet esprit public d'avant les révolutions, pouvait en toute sincérité qualifier les révolutions américaine et française de « contre-révolutions », puisqu'elles auraient trahi, par une nouvelle fondation, l'objectif initial de faire revivre le passé<sup>219</sup>. Arendt insiste alors pour relever que « this proposition, odd indeed from the mouth of one of the most "revolutionary" men of the time, shows in a nutshell how dear the idea of revolving back, of restoration, was to the hearts and minds of the revolutionaries<sup>220</sup> ». Le plus grave problème de l'esprit public, tel qu'il est ici entendu, réside dans le caractère

---

<sup>216</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 33. À la page 27, on lit : « revolutions started as restorations or renovations ».

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>220</sup> *Ibid.*

hypothétique de l'ancien ordre des choses, qu'il demeure à jamais indéfini<sup>221</sup>. Mais l'important ici est de comprendre qu'il n'y a, d'après Arendt, aucune trace de l'obsession moderne pour la nouveauté dans l'esprit public qui précéda les révolutions; bien au contraire, c'est plutôt l'idée d'un retour en arrière ou d'une restauration qui s'imposait dans l'esprit de ceux qui allaient plus tard devenir de véritables révolutionnaires. C'est une des raisons principales pour lesquelles ils n'étaient pas du tout préparés à affronter la tâche d'une nouvelle fondation.

La seconde grande caractéristique de l'esprit public est qu'il se préoccupe avant tout de la stabilité et de la durabilité du domaine purement séculier, ce qui signifie, selon Arendt, que sa « political expression stood in flagrant contradiction to the scientific, philosophic, and even artistic utterances of the age, all of which were much more concerned with novelty as such than with anything else<sup>222</sup> ». L'esprit politique de la modernité qu'Arendt tente de rescaper de l'oubli se distingue donc à la fois de l'esprit scientifique et philosophique de la même époque. Plus encore, tout se passe même comme si cet esprit public était né précisément en réaction à toutes les nouveautés qui déferlaient désormais sur le monde et qui menaçaient sa stabilité et sa pérennité<sup>223</sup>. Derrière cet esprit, Arendt décèle un « deeply felt desire for an Eternal City on earth, plus the conviction that "a Commonwealth rightly ordered, may for any internal causes be as immortal or long-lived as the World"<sup>224</sup> ». Il n'est donc pas surprenant dès lors que la préoccupation pour la permanence et la stabilité de l'esprit public anime tous les

---

<sup>221</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 35.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>223</sup> *Ibid.*

débats constitutionnels<sup>225</sup>. Selon Arendt, la discussion au sujet de la distribution et de l'équilibre des pouvoirs, de la combinaison judicieuse des éléments aristocratique, monarchique et démocratique au sein d'un seul corps politique, peut être comprise selon l'espoir d'établir la cité éternelle<sup>226</sup>. Arendt s'inspire même de l'esprit public pour introduire un critère permettant d'évaluer, selon elle, le degré de sécularité du monde et de la mondanité des humains<sup>227</sup> : il suffit de mesurer la préséance que prend la préoccupation pour l'avenir et la stabilité du monde dans l'esprit des humains sur leur préoccupation pour leur propre destin, que ce soit celui ici-bas ou dans l'au-delà.

Il faut toutefois relever qu'il existe quelque chose de nouveau dans cette caractéristique de l'esprit public, selon Arendt, soit la « all-pervasive preoccupation with permanence, with a "perpetual state" », cette « new, secular, and worldly yearnings of the modern age »<sup>228</sup>. En effet, la préoccupation pour la pérennité d'un corps politique se place en contradiction flagrante avec l'esprit religieux qui domina les longs siècles qui séparent l'époque moderne de la chute de l'Empire romain<sup>229</sup>. C'est pourquoi Arendt relève encore une fois le fait que ceux qui allaient devenir des révolutionnaires se tournèrent vers l'antiquité romaine, vers ce passé dénoncé avec véhémence par leurs propres contemporains scientifiques et philosophes, afin d'y trouver une source d'inspiration pour l'esprit public<sup>230</sup>. Arendt insiste : « without the classical example shining through the centuries, none of the men of the revolutions on either side of the

---

<sup>224</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 221.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 222. À cette page, on lit : « secularity of the world and worldliness of men »,.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 222.

Atlantic would have possessed the courage for what then turned out to be unprecedented action<sup>231</sup> ».

Retenons pour l'instant que l'esprit public se caractérise non seulement par la volonté de rétablir un ancien ordre des choses, mais également qu'il se préoccupe avant tout de la stabilité et de la pérennité du monde séculier, ce qui constitue à cette époque une certaine nouveauté.

## **II-2. De l'esprit public à l'esprit révolutionnaire**

Après avoir vu les deux caractéristiques principales de l'esprit public, qui prépara les hommes d'action pendant les décennies qui menèrent aux révolutions modernes, il nous faut à présent saisir la transformation qu'il subit au cours de ces événements pour devenir ce qu'Arendt appelle l'esprit révolutionnaire. Arendt ne semble pas identifier, dans aucune des révolutions, un moment précis où l'esprit public se serait transformé en esprit révolutionnaire. Elle affirme qu'il est « most difficult for the actors themselves, to say when and why the attempt at restoration was transformed into the irresistible event of revolution<sup>232</sup> ». Tout ce qu'elle se risque à avancer, nous l'avons déjà vu, est que l'esprit révolutionnaire est né au cours des événements eux-mêmes<sup>233</sup>.

Si Arendt est plutôt vague ici quant aux causes historiques exactes qui auraient entraîné un changement d'attitude chez les acteurs, il nous est toutefois possible de

---

<sup>230</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 188 et 222.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 27.

déceler ce qui distingue selon elle l'esprit public de l'esprit révolutionnaire. Ce qui change avec ce dernier, c'est qu'il laisse tomber la première caractéristique de l'esprit public – celle qui met l'accent sur la restauration, le rétablissement de cet ancien ordre des choses toujours indéfini, précisément cet aspect qui avait causé tant de difficultés pour résoudre le problème du nouveau commencement auquel tous les révolutionnaires sont confrontés –, pour le remplacer par le « revolutionary pathos of an entirely new beginning<sup>234</sup> ». L'esprit révolutionnaire se différencie donc de l'esprit public, selon Arendt, par cet « enormous pathos of a new era, which we find in almost identical terms and in endless variations uttered by the actors of the American as of the French Revolution<sup>235</sup> ». Il est possible de dire que rien, avant les événements eux-mêmes, n'existait dans le corpus autorisé de la tradition qui aurait pu aider l'esprit public à se préparer à la tâche révolutionnaire d'amorcer un nouveau commencement au sein de la continuité historique. Il est donc possible de dire que, confrontés aux événements eux-mêmes, les révolutionnaires se rendent compte que l'un des principes théoriques de l'esprit public est désormais insoutenable devant des événements qui appellent un changement d'attitude afin qu'il existe un esprit qui leur corresponde. L'accent mis par l'esprit révolutionnaire non plus sur la restauration de l'ancien ordre, mais sur la fondation d'un nouveau, serait ainsi comme une sorte de réponse aux événements eux-mêmes.

On peut néanmoins dire que l'esprit révolutionnaire conserve la seconde grande caractéristique de l'esprit public, qui consiste en une préoccupation nouvelle pour la

---

<sup>234</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 27.

pérennité du domaine séculier. Il serait peut-être même possible de dire que si l'esprit public n'avait pas redécouvert la dignité qui revient au domaine séculier, les révolutions n'auraient peut-être jamais vu le jour. L'esprit révolutionnaire, nous prévient Arendt, est donc formé de deux éléments qui peuvent nous sembler contradictoires, voire irréconciliables<sup>236</sup>. Il y a, d'une part, cette « exhilarating awareness of the human capacity of beginning, the high spirits which have always attended the birth of something new on earth » et, d'autre part, le fait que l'« act of founding the new body politic, of devising the new form of government involves the grave concern with the stability and durability of the new structure »<sup>237</sup>. De ces deux éléments qui constituent le nouvel esprit révolutionnaire, Arendt estime que c'est le deuxième qui possède le plus de poids, car « psychologically speaking, the experience of foundation combined with the conviction that a new story is about to unfold in history will make men "conservative" rather than "revolutionary", eager to preserve what has been done and to assure its stability rather than open for new things, new developments, new ideas<sup>238</sup> ». Même si l'esprit révolutionnaire se distingue de l'esprit public en embrassant le pathos de la nouveauté, Arendt prend donc garde de ne pas l'identifier avec l'esprit scientifique et philosophique de l'époque moderne qui, précisément, raffolait de tout ce qui était nouveau, de la nouveauté en tant que telle. C'est donc grâce à ce qu'il préserve de l'esprit public, grâce à cette attention inébranlable à la stabilité du domaine politique,

---

<sup>235</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 32.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 214-215.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 31.

que l'esprit révolutionnaire se différencie de l'esprit scientifique et philosophique de l'époque moderne.

Maintenant que nous venons de comprendre les distinctions qu'Arendt fait entre esprit public et esprit révolutionnaire, ainsi que les raisons pour lesquelles ceux-ci se distinguent de l'esprit de l'époque moderne, il nous faut à présent saisir la manière dont les choses se manifestent concrètement dans la pratique. C'est pourquoi nous allons désormais nous attarder sur le milieu des hommes de lettres en France, ainsi que sur les *townhalls* américains, lieux où Arendt considère que l'esprit public pré-révolutionnaire pouvait le mieux s'exprimer.

### **II-3. L'esprit public des hommes de lettres et des philosophes des Lumières en France**

Avant d'examiner l'expérience des *townhalls* américains sous l'angle de l'esprit public, nous allons prendre en considération les quelques réflexions d'Arendt au sujet des hommes de lettres et des philosophes des Lumières, car il semble que ce soit précisément eux qui, dans le Vieux Monde, avant la Révolution française, formulent ce qui pourrait être conçu comme l'esprit public que nous tentons de comprendre. C'est du moins ce qu'il est possible de conclure lorsque Arendt écrit que les « men who in France prepared the minds and formulated the principles of the coming revolution are known as the *philosophes* of the Enlightenment<sup>239</sup> ». De même, Arendt qualifie d'hommes de lettres ceux qui se préparèrent à recevoir le pouvoir et à appliquer ce qu'ils avaient

---

<sup>239</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 115.

appris par l'étude et la pensée<sup>240</sup>. Dans notre contexte, il ne semble donc pas nécessaire de distinguer le philosophe des Lumières de l'homme de lettres<sup>241</sup>, puisqu'ils contribuent tous deux, selon Arendt, au développement de l'esprit public en Europe.

Beaucoup plus révélatrice pour notre propos est la distinction qu'Arendt établit entre ces deux dernières figures qui auraient entretenu l'esprit public et celui qu'elle désigne comme intellectuel, terme sous lequel « we habitually subsume a class of professional[s] whose labours are needed by the ever-expanding bureaucracies of modern government and business administration as well as by the almost equally fast growing needs for entertainment in mass society<sup>242</sup> ». Depuis le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, le philosophe des Lumières et l'homme de lettres se distinguent nettement de l'intellectuel, selon Arendt, dans leur rapport à la société. Alors que la destinée et l'existence même de l'intellectuel auraient toujours, d'après Arendt, été liées à celles de la société – lui procurant les connaissances et les outils administratifs nécessaires à l'expansion des gouvernements des États-nations émergents – les hommes de lettres, pour leur part, « started their career by refusing this sort of governmental service and by withdrawing from society<sup>243</sup> ». Ce serait précisément ce retrait volontaire non seulement hors du domaine de la société, mais également hors du domaine politique, qui permettrait, selon Arendt, à nos deux figures de l'esprit public de s'éduquer eux-mêmes et de cultiver leur esprit. Dès le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, ils entrent déjà en révolte ouverte contre la société et ses préjugés<sup>244</sup>.

---

<sup>240</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 112.

<sup>241</sup> Il se pourrait bien que ce soit chez Arendt une différence de génération, les philosophes des Lumières ayant formé l'esprit de ceux qui allaient plus tard recevoir le pouvoir, les hommes de lettres.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>244</sup> *Ibid.*

Comme cette révolte des hommes de lettres contre la société précède la révolution, Arendt la qualifie de « pre-revolutionary defiance », qui aurait été elle-même précédée « by the quieter but no less penetrating, considered, and deliberate contempt for society ». S'il est possible de se risquer à reconstruire les différentes étapes à travers lesquelles l'esprit public se forme en Europe selon Arendt, nous pourrions ainsi dire que tout commence avec le développement chez les philosophes des Lumières d'un mépris envers la société. Ce qui demeure une simple attitude, le mépris, semble alors évoluer avec les hommes de lettres lorsqu'ils se décident à défier ouvertement la société, à refuser de s'y soumettre. Si ces deux étapes, qui semblent correspondre respectivement à l'esprit public des philosophes des Lumières et à celui des hommes de lettres européens, précèdent la Révolution française et, par conséquent, l'esprit révolutionnaire, il semble toutefois qu'Arendt considère que leur esprit public a clairement contribué à rendre possible et à façonner l'esprit révolutionnaire.

Il est également important de souligner un autre aspect que partagent le philosophe des Lumières et l'homme de lettres, car il aura une incidence considérable sur le contenu de l'esprit public lui-même. Arendt affirme à plusieurs reprises que ces figures de l'esprit public en Europe étaient « free from the burden of poverty<sup>245</sup> ». C'est précisément ce qui leur permettait à la fois de se tenir à une certaine distance des domaines social et politique et de consacrer leur temps à la pensée et à l'étude, sans avoir besoin de travailler pour subvenir à leurs besoins. Toutefois, ce qui est tout particulièrement intéressant pour nous et qui constitue, selon Arendt, l'originalité de

---

<sup>245</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 114.

l'esprit public, c'est que ces figures sentaient que leur « leisure was a burden rather than a blessing<sup>246</sup> ». Cela signifie qu'il n'est pas du tout question ici de la « freedom from politics which philosophers since antiquity have claimed for themselves in order to pursue activities they deemed to be higher than those which engage men in public business<sup>247</sup> ». Il ne s'agit donc pas ici de la *scholê* grecque, mais bien plutôt de l'*otium* romain, qui constitue une sorte d'inactivité forcée, un « languishing in idle retirement<sup>248</sup> ». Il nous faut retenir ici que les figures de l'esprit public décidèrent de mettre leur « loisir » au service de « *la chose publique*, as the eighteenth century, translating literally from the Latin, called the realm of public affairs<sup>249</sup> ». Il faut comprendre ici qu'ils utilisèrent leur temps libre pour se tourner vers l'étude des auteurs grecs et romains, selon Arendt, non pas « for the sake of whatever eternal wisdom or immortal beauty the books themselves might contain, but almost exclusively in order to learn about the political institutions to which they bore witness<sup>250</sup> ». Dans le contexte de l'esprit public, il est important de saisir que le philosophe des Lumières et l'homme de lettres utilisent, d'après Arendt, le terme liberté avec une « new, hitherto almost unknown emphasis on *public* freedom, an indication that they understood by freedom something very different from the free will or free thought the philosophers had known and discussed<sup>251</sup> ». Leur intérêt pour l'antiquité n'a ainsi pas été motivé par la quête de la vérité, mais bien plutôt par la recherche de la liberté politique. Et leurs lectures leur

---

<sup>246</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 114.

<sup>247</sup> *Ibid.*

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> *Ibid.*

<sup>250</sup> *Ibid.*

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 115.

fournissent, d'après Arendt, les éléments concrets qui leur permettront ensuite de penser à cette liberté spécifiquement politique<sup>252</sup>. Il semble que ce soit pour cette raison que Tocqueville a écrit que « chaque passion publique se déguisa ainsi en philosophie<sup>253</sup> ». Tout semble donc se passer comme si la possibilité même d'une révolution dépendait non seulement, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, de l'absence d'autorité du régime en place, mais aussi de l'existence de personnes qui, même si elles sont privées d'espaces publics, entretiennent néanmoins l'esprit public, ce qui leur est permis du fait qu'elles ne sont pas formellement soumises à un maître<sup>254</sup>.

#### **II-4. L'esprit public dans les *townhalls* américains**

Dans cette prochaine section, nous allons constater que, quand on le compare à l'expérience des *townhalls* au sein des colonies américaines, l'esprit public européen, malgré sa grandeur, reste trop dépendant du domaine de la théorie au goût d'Arendt. En effet, celle-ci semble être d'accord non seulement avec John Adams, qui souligne le fait que « "the self-styled philosophers of the French Revolution" were like "monks" and "knew very little of the world" »<sup>255</sup>, mais également avec Tocqueville, qui parle de « la condition des écrivains » et de leur « éloignement presque infini ... de la pratique »<sup>256</sup>. Nous sommes tentés de dire qu'il est moins question ici d'une critique de la part d'Arendt de l'esprit des révolutionnaires français, que de la simple constatation que le

---

<sup>252</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 114.

<sup>253</sup> *Ibid.* Arendt ne donne aucune référence pour cette citation.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 116.

Nouveau Monde a permis aux colons de faire certaines expériences qui étaient impossibles en Europe. Si Arendt reconnaît que les habitants du Nouveau Monde parlent et pensent dans les mêmes termes que ceux du Vieux Monde et se réfèrent aux mêmes sources, elle soutient que la grande différence réside dans l'existence des *townships* dans les colonies<sup>257</sup>.

Nous avons vu au chapitre précédent que, grâce au *covenant-making*, les colons américains ont pu, selon Arendt, se constituer en corps politiques, qui prennent le nom de *townships*. D'après Arendt, une des raisons qui explique la différence dans les cheminements respectifs des révolutions américaine et française est à chercher dans la différence qui existe entre les « constituted bodies » des deux continents<sup>258</sup>. Ceux qui existaient en Europe avant le déclenchement de la révolution faisaient partie intégrante du vieil ordre des choses et ont donc été, selon Arendt, balayés d'un seul coup. Alors qu'en Amérique, au contraire, ce sont précisément les « constituted bodies » de la période coloniale, les *townships*, qui furent, pour ainsi dire, libérés par la révolution<sup>259</sup>. Arendt estime que cette distinction est si décisive « that I am afraid it is somewhat misleading to use even the same term, "constituted bodies", for the townships and colonial assemblies on one side and the feudal European institutions with their privileges and liberties on the other<sup>260</sup> ». Les Européens ne disposaient donc tout simplement pas, selon Arendt, d'expériences récentes qui auraient pu les guider, dont ils auraient pu

---

<sup>255</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 284. Cité par Arendt. Adams, John, « Letters to John Taylor on the American Constitution », dans *Works*, Vol. VI, p. 453.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 284. Cité par Arendt. Tocqueville, Alexis, *Oeuvres Complètes*, Paris, 1952, p. 195.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 299-300.

s'inspirer et à l'épreuve desquelles ils auraient pu vérifier leurs théories<sup>261</sup>. Cela signifie, par conséquent, qu'ils dépendaient entièrement de leurs propres efforts pour sauvegarder la mémoire léguée par l'antiquité, remplie de suggestions provenant de la littérature et de la langue romaine plutôt que de l'expérience et de l'observation concrète<sup>262</sup>. Les révolutionnaires américains, eux, n'étaient pas limités à penser ou à rêver de liberté, car elle existait déjà, d'après Arendt, en tant que réalité tangible au sein des *townhalls*, espaces publics qui se trouvaient partout dans les colonies d'Amérique et qui procuraient à l'esprit public un endroit où s'épanouir.

Tout comme au chapitre précédent, lorsque nous avons retracé les origines du *constitution-making* aux premiers jours de la colonisation et de la pratique du *covenant-making*, c'est encore une fois le *Mayflower Compact* que nous retrouvons lorsqu'il s'agit de découvrir la source de l'esprit révolutionnaire américain. Arendt reprend la thèse d'Adams et de Tocqueville selon laquelle, tout comme l'esprit public européen, l'esprit public américain précède la révolution. Lisant les textes du jeune Adams, Arendt y discerne facilement la présence évidente de l'esprit public<sup>263</sup>. De même, lorsqu'elle lit les instructions prescrites par le *township* de Malden pour la rédaction de la Déclaration d'indépendance, elle indique à quel point Tocqueville avait raison de faire remonter la Révolution américaine à l'esprit qui animait ces *townships*<sup>264</sup>.

---

<sup>260</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 300.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>262</sup> *Ibid.*

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 157 et 298.

L'esprit public en Amérique ne se développe donc pas uniquement à partir d'une réflexion théorique, mais procède plutôt, selon Arendt, de la pratique. Séparés de la civilisation européenne par un océan, plongés dans un contexte où leur tradition leur est de peu de secours, Arendt considère que l'esprit public émerge des actions des colons. Au premier chapitre, nous avons vu comment les colons, après avoir soigneusement considéré les conséquences et les dangers inhérents à leur expédition, décidèrent de se lier en un corps politique en se faisant des promesses mutuelles<sup>265</sup>. Si nous tentons maintenant de traduire cette expérience concrète prérévolutionnaire dans le langage plus articulé de la pensée politique<sup>266</sup>, il est possible de dire que le corps politique rudimentaire qui est le résultat de cette pratique du *covenant-making* est ce qu'Arendt appelle les *townships*. Et le *townhall* serait cette institution du *township* qui fournit aux colons un espace public où ils peuvent se rencontrer et discuter librement.

Selon Arendt, ce qui caractérise plus que tout l'esprit public américain est une certaine « insight into the elementary structure of joint enterprise as such<sup>267</sup> ». Arendt expose ainsi ce dont il est question ici :

No theory, theological or political or philosophical, but their own decision to leave the Old World behind and to venture forth into an enterprise entirely of their own led into a sequence of acts and occurrences in which they would have perished, had they not turned their minds to the matter long and intensely enough to discover, almost by inadvertence, the elementary grammar of political action and its more complicated syntax, whose rules determine the rise and fall of human power. Neither grammar nor syntax was something altogether new in the history of Western civilization; but to find experiences of equal import in the political realm and to read a language of equal authenticity and originality – namely, so incredibly free of conventional idioms and set formulas – in the huge arsenal of historical documents, one might have to go back into a very distant past indeed, a past, at any rate, of which the settlers were totally ignorant. What they discovered, to be sure, was

---

<sup>265</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 164.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 164.

no theory of social contract [...], but rather the few elementary truths on which this theory rests.<sup>268</sup>

Si l'esprit public américain se caractérise, selon Arendt, par la redécouverte de la grammaire de l'action et de la syntaxe de la puissance, il nous faut maintenant comprendre ce que cela signifie. Arendt elle-même développe peu ce motif. D'après ce qu'elle laisse entendre, la grammaire de l'action constitue l'ensemble des règles à suivre pour agir politiquement. Exposant l'expérience du *Mayflower Compact*, Arendt nous apprend que cette grammaire veut que l'action, même si elle peut être commencée par un seul individu isolé, ne peut être accomplie que si ce dernier est rejoint par d'autres<sup>269</sup>. Cette intuition que nous retrouvons au début de la colonisation américaine rejoint par ailleurs la conception antique de l'action, qu'Arendt explicite dans *Condition de l'homme moderne* : l'action est tendue entre l'*archein* ou *agere*, entre un commencement porté par un initiateur et *prattein* ou *gerere*, une suite ou une conclusion de l'entreprise conduite par plusieurs<sup>270</sup>. La règle de la belle action politique dicte donc qu'un seul peut commencer une action, mais que pour achever son entreprise, il aura besoin de la participation de la multitude. L'esprit public américain retrouve dans la pratique cette vérité.

Arendt nous prévient que la syntaxe de la puissance, quant à elle, est plus complexe. Nous avons vu au chapitre précédent que la puissance est ce qui émerge naturellement de l'action, du fait que des humains s'assemblent pour agir, et qu'elle disparaît tout aussi naturellement lorsqu'ils se dispersent. La syntaxe de la puissance concerne en ce sens

---

<sup>268</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 164-165.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>270</sup> Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 247.

l'arrangement de la puissance qui émerge lorsque les humains agissent en commun; il s'agit des règles qui régissent ce « worldly in-between space by which men are mutually related »<sup>271</sup>. C'est la raison pour laquelle cette syntaxe détermine l'essor ou la chute de la puissance<sup>272</sup>.

Si la grammaire de l'action et la syntaxe de la puissance sont demeurées largement inarticulées pendant longtemps, elles n'en resurgissent pas moins, selon Arendt, dans l'esprit public américain. Si nous tentons d'établir de nouvelles distinctions en faisant le lien avec le chapitre précédent, il semble qu'il est possible de dire, d'une part, que la grammaire de l'action, qui régit l'action politique d'où émerge la puissance, correspond au *covenant-making* des colonies, à l'existence de la puissance au sein des *townships*; alors que, d'autre part, il est plutôt question de la syntaxe de la puissance dans la pratique du *constitution-making*, car c'est par elle que les Pères fondateurs ont tenté d'établir, par l'équilibre des pouvoirs, un corps politique qui entraînerait la moins grande perte de puissance. Arendt précise cependant que la grammaire de l'action et la syntaxe du pouvoir « combine in the act of foundation by virtue of the making and the keeping of promises, which, in the realm of politics, may well be the highest human faculty<sup>273</sup> ». En ce sens, il n'est de toute évidence pas nécessaire que les acteurs apprennent de manière théorique les règles de la grammaire de l'action et de la syntaxe de la puissance pour les respecter – Arendt est convaincue que les colons n'étaient pas versés en théorie –, ces règles semblant émerger du simple fait que les humains peuvent se lier

---

<sup>271</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 167.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 167.

mutuellement en faisant des promesses et en les tenant, d'une manière tout à fait indépendante de la théorie.

Dans ce contexte, il est important de relever qu'Arendt présente le « so-called realism of the Founding Fathers with respect to human nature<sup>274</sup> » comme une sorte d'expression « théorique » de l'esprit public américain. Avant les révolutionnaires français qui croyaient que l'humain était né naturellement bon et avait été corrompu par la société, les Pères fondateurs, selon Arendt, croyaient pour leur part que peu importe ce dont les humains sont capables en tant qu'individus, ils peuvent toujours fonder une communauté qui, même si elle est composée de pécheurs, ne reflète pas nécessairement cette dimension pécheresse<sup>275</sup>. En ce sens, l'esprit public américain se fonde, d'après Arendt, sur la possibilité de tenir en échec la « human nature in its singularity by virtue of common bonds and mutual promises. The hope for man in his singularity lay in the fact that not man but men inhabit the earth and form a world between them. It is human worldliness that will save men from the pitfalls of human nature<sup>276</sup> ». Il est possible de reconnaître dans ces propos la règle de la grammaire de l'action, qui dit que la puissance humaine ne s'actualise que si les humains s'associent pour former une société, qui doit être ici entendue dans son sens romain de *societas*, c'est-à-dire d'alliances qui combattent le désert en le transformant en un monde humain.

Lisant ces lignes, on n'est pas surpris de constater qu'Arendt développe le thème du bonheur public dans les colonies, ce qui distingue encore une fois l'esprit public

---

<sup>274</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 165.

<sup>275</sup> *Ibid.*

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 166.

américain. Dans un texte de 1774 que Jefferson avait écrit pour la Convention de Virginie, qui anticipa sous plusieurs aspects, selon Arendt, la Déclaration d'indépendance, il déclarait que ses ancêtres avaient quitté l'Europe pour exercer un droit « which nature has given all men, ... of establishing new societies, under such laws and regulations as to them shall seem most likely to promote public happiness<sup>277</sup> ». D'après Arendt, le simple fait que le terme « happiness » ait été employé indique qu'il existait déjà, avant le déclenchement de la Révolution américaine, quelque chose qui peut être désigné par bonheur public<sup>278</sup>. Arendt s'appuie aussi sur John Adams, qu'elle considère être « bold enough to formulate this knowledge time and again, that the people went to the town assemblies [...] neither exclusively because of duty, and even less, to serve their own interests but most of all because they enjoyed the discussions, the deliberations, and the making of decisions<sup>279</sup> ». Le point décisif qu'Arendt tente d'établir ici est non seulement que les Américains ont accidentellement découvert que la liberté publique consiste avant tout dans la participation aux affaires publiques, mais qu'ils se sont également rendu compte que les activités liées aux affaires publiques ne constituent en aucun cas un fardeau, mais apportent au contraire à ceux qui y participent un sentiment de bonheur qu'ils ne peuvent trouver ailleurs que dans l'espace public entourés de leurs pairs<sup>280</sup>.

Pareille expérience du bonheur public, remarque Arendt, rompt avec ce que la tradition de la philosophie politique transmettait depuis au moins le christianisme, qui

---

<sup>277</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 118.

<sup>278</sup> *Ibid.*

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 110.

« a toujours affirmé que chacun doit s'occuper de ses affaires et que la responsabilité politique est avant tout un fardeau, dont on se charge exclusivement pour le bien-être et le salut des autres ainsi délivrés du souci des affaires publiques<sup>281</sup> ». Tout semble donc se passer comme si les colons américains avaient constaté, suite à l'expérience des activités décrites par Adams qui avaient lieu au *townhall*, qu'ils ne pouvaient être entièrement heureux s'ils plaçaient leur bonheur uniquement dans la sphère privée<sup>282</sup>. C'est pourquoi ils ajoutent l'adjectif « public » au bonheur qu'ils découvraient maintenant avec surprise dans un domaine de la vie qu'ils n'avaient jamais auparavant soupçonné de contenir cette possibilité.

Arendt estime toutefois que la découverte de l'existence d'un bonheur dans l'exécution des activités propres au domaine politique n'est pas le seul cas d'une rupture avec ce que la tradition a transmis, car « there are more than a few instances when their profoundly revolutionary acting and thinking broke the shell of an inheritance [...] and when their words matched the greatness and novelty of their deeds<sup>283</sup> ». Arendt identifie ainsi un élément de la Déclaration d'indépendance comme un autre de ces cas. Selon elle, la grandeur de ce document apparaît lorsque la « list of very specific grievances against a very particular king gradually develops into a rejection on principle of monarchy and kingship in general<sup>284</sup> ». Arendt précise que ce rejet est tout à fait

---

<sup>280</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 110.

<sup>281</sup> Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 100. À la page 119 de *On Revolution*, on lit : « according to these conventions, the "participators in the government of affairs" were not supposed to be happy but to labour under a burden, [...] so that any experience of happiness in the "participators" themselves could only be ascribed to an "inordinate passion for power" ».

<sup>282</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 118.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>284</sup> *Ibid.*

nouveau et qu'il est inconnu dans la tradition de la philosophie politique<sup>285</sup>. En effet, depuis la fin de l'antiquité, celle-ci distingue généralement les formes de gouvernement d'après le critère de la légalité. Ainsi, la tyrannie est une forme de gouvernement chapeauté par un dirigeant qui règne selon ses propres intérêts et d'après sa propre volonté, sans aucun respect pour la légalité, les droits des citoyens et leur bien-être privé<sup>286</sup>. Dans ce schéma traditionnel, comme la monarchie constitue une forme de gouvernement qui maintient la légalité, elle n'était jamais classée dans la catégorie de la tyrannie<sup>287</sup>. Pourtant, c'est précisément à cette identification que sont parvenus les révolutionnaires qui, grâce à leur expérience du bonheur public, arrivent à la conclusion que la tyrannie est une forme de gouvernement « in which the ruler, even though he ruled according to the laws of the realm, had monopolized for himself the right of action, banished the citizens from the public realm [...] and demanded of them that they mind their own, private business<sup>288</sup> ». Autrement dit, forts de leur expérience du bonheur public, les Américains argumentent dans la Déclaration d'indépendance que la monarchie doit désormais être comprise comme une forme de tyrannie puisqu'elle les prive du bonheur public dont ils jouissent depuis les débuts de la colonisation<sup>289</sup>.

Même si le mot « république » n'y apparaît pas encore, Arendt estime que cette forme de gouvernement y est néanmoins implicitement présente car, d'une part, le principe sur lequel la république sera éventuellement fondée peut se lire dans ce « mutual pledge to each other », qui est inadmissible dans une monarchie où le serment est dû à la

---

<sup>285</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 120.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>287</sup> *Ibid.*

Couronne, et, d'autre part, parce que c'est la république qui accorde à tous les citoyens le droit de participer au gouvernement des affaires publiques<sup>290</sup>. Selon Arendt, le bonheur public n'est que le nom que les colons ont donné, après y avoir goûté, à cette liberté qui consiste à participer aux affaires publiques<sup>291</sup>. Cette expérience fut toutefois si intense, selon Arendt, que c'est en son nom qu'ils rejetèrent en bloc la monarchie et qu'ils privilégièrent la république comme forme de gouvernement, rompant ainsi une des chaînes de la tradition. C'est pour cette raison qu'Arendt considère que la Déclaration d'indépendance est la manifestation parfaite d'une action mise en mots. Elle s'appuie en cela sur Jefferson qui explique que ce document, « "neither aiming at originality of principle or sentiment, nor yet copied from any particular and previous writing, [...] was intended to be an expression of the American mind, and to give that expression the proper tone and spirit called for by the occasion"<sup>292</sup> ».

Arendt repère un troisième et dernier cas où l'expérience du bonheur public, rendue possible grâce au *townhall*, brise le carcan des conceptions léguées par la tradition. Elle le découvre dans les correspondances tardives entre Adams et Jefferson, qui discutent des possibilités de la vie après la mort. Pour Arendt, il est évident que « such images of life in a hereafter, if we strip them of their religious connotations, present nothing more nor less than various ideals of human happiness<sup>293</sup> ». Selon Arendt, la véritable conception du bonheur de Jefferson se trouve dans la conclusion de l'une des lettres

---

<sup>288</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 121.

<sup>289</sup> *Ibid.*

<sup>290</sup> *Ibid.*

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 122.

adressées à Adams, où il écrit : « "May we meet there again, in Congress, with our antient Colleagues, and receive with them the seal of approbation 'Well done, good and faithful servants'"<sup>294</sup> ». Arendt interprète cette petite phrase comme la « candid admission that life in Congress, the joys of discourse, of legislation, of transacting business, of persuading and being persuaded, were to Jefferson no less conclusively a foretaste of an eternal bliss to come than the delights of contemplation had been for medieval piety<sup>295</sup> ». Afin de saisir à quel point est extraordinaire l'idée que les activités politiques puissent apporter aux acteurs une forme de bonheur, il suffit de se rappeler que la tradition a été dominé par une image du bonheur, comme celle de Thomas d'Aquin par exemple, pour qui la *perfecta beatitudo* consistait en une vision de Dieu qui ne requérait pas, au contraire, la compagnie de ses amis; ce qui est tout à fait en accord avec la conception platonicienne de la vie immortelle de l'âme<sup>296</sup>. Pour trouver une image similaire à celle de Jefferson, Arendt remonte à Socrate qui, dans l'*Apologie*, expose lui aussi sa conception du paradis, qui ressemble beaucoup aux activités qu'il pratique au quotidien : « no island of the blessed and no life of an immortal soul utterly unlike the life of mortal man, but the enlargement of the circle of Socrates' friends in Hades by those illustrious men of the Greek past, [...] whom he had not been able to meet on earth and with whom he would have liked to engage in those unending dialogues<sup>297</sup> ». Il semble donc possible de dire que l'expérience du bonheur public a été si intense pour ces hommes d'action qu'ils réussirent, presque sans s'en rendre compte,

---

<sup>294</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 122. Cité par Arendt. Cappon, L.J., ed, *The Adams-Jefferson Letters*, Chapel Hill, 1959, p. 594.

<sup>295</sup> *Ibid.*

<sup>296</sup> *Ibid.*

en tout cas sans être motivés par principe philosophique, à se libérer de certaines des plus lourdes chaînes de la tradition. Arendt estime même que le « traditional, conventional framework of concepts [...] was much harder to break than the structure of the traditional form of government<sup>298</sup> ». Tout se passe donc comme s'il était plus difficile de se défaire d'une conception du bonheur qui avait régné dans la tradition pour plus de deux mille ans que de constituer une nouvelle forme de gouvernement. Quoiqu'il en soit, ces deux éléments n'auraient jamais vu le jour, selon Arendt, sans l'expérience du bonheur public qui existait dans les colonies au sein des *townhalls* avant la Révolution américaine.

## **II-5. La perte de l'esprit révolutionnaire : la poursuite du bonheur et la Constitution américaine**

Si le texte préparé par Jefferson pour la Convention de la Virginie de 1774 évoque explicitement le « public happiness », la Déclaration d'indépendance, par contre, omet le qualificatif « public » et ne parle donc plus que de la « pursuit of happiness<sup>299</sup> ». Alors que l'accent du premier texte était clairement mis sur le bonheur que les hommes d'action tirent des activités propres à la sphère publique, la Déclaration d'indépendance, malgré toute sa grandeur, estompe désormais la distinction entre bonheur privé et bonheur public<sup>300</sup>. Arendt remarque que cette altération n'a même pas soulevé de débats

---

<sup>297</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 123.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 119 et Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 104.

<sup>300</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 119.

à l'Assemblée<sup>301</sup>. Bien plus, ce nouveau droit à la poursuite d'un bonheur indéfini connaîtra une carrière fulgurante en s'infiltrant dans les deux tiers des constitutions des États adoptées entre 1776 et 1902<sup>302</sup>.

Arendt estime qu'il est probable que Jefferson lui-même n'était pas vraiment certain du type de bonheur dont il était question lorsqu'il l'éleva au rang des droits inaliénables de l'humain<sup>303</sup>. Arendt admet que la confusion entre le bonheur public et le bien-être privé a toujours été présent<sup>304</sup>. En effet, pour reprendre le langage de l'époque, la question dans l'esprit de ces hommes d'action consistait à savoir si « "the supreme object to be pursued" was the "real welfare of the great body of the people", the greatest happiness of the greatest number, or if it was rather "the principal end of government to regulate [the passion to excel and to be seen] which in its turn becomes a principal means of government"<sup>305</sup> ». Cette alternative en ce qui concerne l'objet suprême que devait se donner le gouvernement n'était pas clairement définie dans l'esprit des fondateurs américains<sup>306</sup>. Dans tous les cas, avec la possible exception de John Adams, ceux-ci n'étaient pas du tout conscients, d'après Arendt, de la contradiction flagrante qui existe entre l'idée révolutionnaire du bonheur public et la conception habituelle du bon gouvernement<sup>307</sup>. Ainsi, il serait peut-être également possible de dire que la conception traditionnelle du bonheur, qui le place dans la sphère privée, est toujours néanmoins présente dans l'esprit des révolutionnaires, comme Jefferson, ne nia jamais que le

---

<sup>301</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 119.

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> *Ibid.*

<sup>304</sup> *Ibid.*

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>306</sup> *Ibid.*

bonheur se trouve aussi « "in the lap and love of my family, in the society of my neighbours and my books, in the wholesome occupation of my farms and my affairs"<sup>308</sup> ».

Malgré cette confusion conceptuelle entre bonheur public et bien-être privé, il est surprenant, selon Arendt, de voir la rapidité avec laquelle la première signification fut oubliée au profit de la seconde, ce qui constitue un élément permettant de mesurer la perte du sens original de l'esprit qui s'est manifesté au cours de la Révolution<sup>309</sup>. En effet, la formule de Jefferson fut presque immédiatement privée de son double sens sous l'effet d'un déplacement d'accent de la participation aux affaires publiques par égard pour le bonheur public à la protection de la poursuite du bien-être privé contre les intrusions du pouvoir public<sup>310</sup>. Dans cette nouvelle acception, la poursuite du bonheur est désormais comprise comme le droit du citoyen d'agir conformément aux règles dictées par l'intérêt privé<sup>311</sup>. Arendt suggère que le facteur décisif pour comprendre ce fait réside dans la transformation de l'immigration. Ce qui avait un moment été considéré comme « the land of liberty, the seat of virtue » devient, après le moment de la fondation passé, « the promised land of those whose conditions hardly had prepared them for comprehending either liberty or virtue »<sup>312</sup>. Sous l'assaut de l'immigration massive au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, qui apportent sur le rivage américain plusieurs millions d'Européens parmi les plus pauvres, le rêve américain n'est désormais plus la fondation

---

<sup>307</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 119.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>311</sup> *Ibid.*

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 130.

de la liberté, mais devient, « unhappily, the dream of a "promised land" where milk and honey flow<sup>313</sup> ». Aux côtés de ceux qui traversèrent l'océan afin de bâtir un nouveau monde, il y eut toujours ceux qui n'espéraient rien de plus qu'échapper à la misère de leur pays natal<sup>314</sup>. La tragédie dans tout cela c'est que la poursuite particulière du bonheur privé tend toujours à étouffer les aspirations proprement politiques<sup>315</sup>.

Cela dit, Arendt se dit toujours convaincue que même si la Déclaration d'indépendance estompe la distinction entre le bonheur privé et public, il nous est toujours possible d'entendre les choses dans les deux sens : à la fois le bien-être privé et le bonheur public<sup>316</sup>. Les Pères fondateurs ont été capables de contenir la poursuite du bien-être privé assez longtemps pour ériger les fondations du nouveau corps politique, mais pas assez longtemps pour changer les esprits de ceux qui allaient l'habiter<sup>317</sup>. Cela a eu pour conséquence, selon Arendt, que les notions révolutionnaires de la liberté et du bonheur publics n'ont jamais complètement disparu de la scène politique américaine, ayant été intégrées dans la structure même de la République<sup>318</sup>. À la question de savoir si cette structure « has a granite groundwork capable of withstanding the futile antics of a society intent upon affluence and consumption », Arendt répond que « only the future can tell »<sup>319</sup>. Il est cependant important de comprendre que, sans l'adjectif qualificatif qui qualifie le bonheur, Arendt considère que chaque génération est à nouveau libre de

---

<sup>313</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 130-131.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>318</sup> *Ibid.*

<sup>319</sup> *Ibid.*

l'interpréter comme elle l'entend<sup>320</sup>. De cette manière, la question de savoir si la fin du gouvernement doit être la prospérité – garantir la poursuite du bien-être privé – ou la liberté – garantir le droit au bonheur public – est toujours ouverte<sup>321</sup>.

Après avoir examiné la lecture qu'Arendt propose de la Déclaration d'indépendance, il faut se pencher sur l'autre grand document de l'histoire américaine, la Constitution, qui n'est pas non plus tout à fait innocent eu égard à la perte de l'esprit public. Nous avons vu au premier chapitre que la pratique du *constitution-making* a survécu au moment de la fondation de la République en étant institutionnalisée dans la branche judiciaire du gouvernement. La question que se pose maintenant Arendt au sujet de l'esprit révolutionnaire et du bonheur public est de savoir si ce qui avait été conçu pour la stabilité et qui répondait si bien à la préoccupation pour la permanence suffit à présent pour préserver l'esprit qui s'est manifesté pendant la Révolution<sup>322</sup>. À cet égard, Arendt remarque qu'il est étrange que seul Jefferson, de tous les révolutionnaires, se soit posé « the obvious question of how to preserve the revolutionary spirit once the revolution had come to an end<sup>323</sup> ». La raison de cette négligence est bien simple : comme l'esprit public s'est formé et a été nourri tout au long de la période coloniale, les révolutionnaires américains l'ont tout simplement considéré comme un acquis<sup>324</sup>. En effet, comme le peuple américain conservait la « possession of those institutions which had been the breeding grounds of the revolution, they could hardly become aware of the fateful failure of the Constitution to incorporate and duly constitute, found anew, the

---

<sup>320</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 119.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 223 et Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 75.

original sources of their power and public happiness<sup>325</sup> ». Malgré le fait que les *townhalls* offraient aux colons un espace public au sein duquel ils pouvaient s'adonner aux activités politiques qui leur apportaient le bonheur, personne n'a pensé qu'il serait important de les institutionnaliser en les constitutionalisant, car tout le monde croyait qu'ils allaient demeurer intacts après la fondation de la République. Personne n'a prévu que ce serait précisément en raison de l'« enormous weight of the Constitution and of the experiences in founding a new body politic that the failure to incorporate the townships and the town-hall meetings, the original springs of all political activity in the country, amounted to a death sentence for them<sup>326</sup> ». Il semble paradoxal que le résultat de la pratique du *constitution-making* qui mena à la fondation de la République américaine, la Constitution, soit en fait l'une des causes du dessèchement de l'esprit révolutionnaire<sup>327</sup>. Paradoxalement, il semble qu'il y avait plus d'occasions pour les simples citoyens de faire l'expérience du bonheur public dans les colonies britanniques que dans la République d'Amérique<sup>328</sup>.

## II-6. Conclusion

Après ces réflexions sur l'esprit révolutionnaire, le lecteur d'Arendt peut se demander jusqu'où celle-ci estime que nous devons mener l'effort pour l'entretenir et peut-être même le propager? Les quelques pages qu'Arendt consacre à la nouvelle figure qui

---

<sup>323</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 230.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 230-231.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>326</sup> *Ibid.*

<sup>327</sup> *Ibid.*, et Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 75.

apparaît sur la scène politique après la Révolution française, le révolutionnaire professionnel, peuvent être instructives<sup>329</sup>. Selon Arendt, ils ont eu peu d'opportunité pour agir, ce qui laisse supposer qu'ils avaient beaucoup de temps libre pour penser : « his life was spent [...] in study and thought, in theory and debate, whose sole object was revolution<sup>330</sup> ». S'ils observaient et analysaient, selon Arendt, la désintégration progressive de la société et de l'État, il serait pourtant difficile de dire qu'ils y contribuèrent d'une manière directe, qu'ils préparaient ou provoquaient les révolutions<sup>331</sup>. L'insignifiance de leur rôle dans le déclenchement de la révolution ne signifie pourtant pas que leur influence sur son développement est elle aussi inexistante. Le rôle du révolutionnaire professionnel « is in rising to power after [the revolution] has broken out<sup>332</sup> ». Le problème, selon Arendt, c'est que cette figure souffre d'une sorte de déformation professionnelle, en raison du fait qu'il a accompli son « apprenticeship in the school of past revolutions », ce qui signifie qu'il y a plus de chance qu'elle exerce « this influence not in favour of the new and the unexpected, but in favour of some action which remains in accordance with the past »<sup>333</sup>. Tout se passe donc comme si ce type de formation n'est pas ce qu'Arendt a en tête lorsqu'elle parle du projet d'une nouvelle science politique. En ce sens, la « meilleure école » pour se former à l'esprit révolutionnaire serait « l'expérience même de la révolution », au cours de laquelle la pensée est soumise à l'épreuve de l'événement, avec un esprit d'ouverture envers le

---

<sup>328</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 227 et Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 86.

<sup>329</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 250.

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>331</sup> *Ibid.*

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>333</sup> *Ibid.*

résultat inévitable de l'action, l'inattendu<sup>334</sup>. Autrement dit, une fois jeté dans les événements, le révolutionnaire doit être prêt à renoncer à ce qu'il croyait pourtant être vrai, il doit être prêt à congédier le guide rassurant, qu'il connaît depuis longtemps, soit la théorie, pour prendre appuie sur la pratique, qui fonctionne sur un terrain et selon des règles différentes.

---

<sup>334</sup> Moreault, « Hannah Arendt, lectrice de Rosa Luxembourg », p. 233.

### CHAPITRE III

## LE SYSTÈME DES CONSEILS

À ma connaissance, les premiers signes qui indiquent qu’Arendt est consciente de l’existence du système des conseils en tant que forme nouvelle et authentique de gouvernement se trouvent dans la *Condition de l’homme moderne*<sup>335</sup>, ainsi que dans un article publié sous le titre *Totalitarian Imperialism : Reflections on the Hungarian Revolution*, tous les deux parus en 1958. Épouse d’Heinrich Blücher, qui vécut l’éphémère révolution spartakiste de 1919 à Berlin, « the revolution of his youth<sup>336</sup> », il est difficile d’imaginer qu’Arendt ignorait leur existence. Mais ce sont les douze courtes journées de la Révolution hongroise de 1956 qui ont révélé à Arendt le potentiel du système des conseils. Cet événement remettait à nouveau la question du système des conseils à l’ordre du jour selon elle.

Dans un premier article sur la Révolution hongroise, Arendt retrace l’origine du système des conseils pendant les révolutions de 1848 qui balayèrent l’Europe; ils réapparurent ensuite en France en 1871 avec la formation de la Commune de Paris; c’est encore eux que nous retrouvons pendant les premières semaines de la Révolution russe

---

<sup>335</sup> Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 278. À cette page, on lit : « les révolutions populaires depuis plus de cent ans ont proposé, sans jamais réussir, une autre forme nouvelle de gouvernement : le système des conseils du peuple ».

<sup>336</sup> Young-Bruehl, Elisabeth, *For Love of the World*, Yale, 2004, p. 399.

de 1905; ils surgissent à nouveau avec vigueur lors de la Révolution d'octobre de 1917 en Russie; finalement, ils font également leur apparition en Allemagne et en Autriche après la fin de la Première Guerre mondiale<sup>337</sup>. Il est toutefois intéressant de remarquer que les réflexions d'Arendt au sujet de cette filiation historique ont évolué au cours des années qui séparent ce premier article de la publication de *On Revolution* en 1963. En effet, si nulle part ailleurs elle ne reprend les révolutions de 1848 comme des événements qui auraient donné le jour à des conseils<sup>338</sup>, il lui arrive de remonter plus loin dans le passé, jusqu'aux révolutions américaine et française, pour y découvrir les germes de ce qui constitue, selon elle, une nouvelle forme de gouvernement, tout à fait inconnue de la tradition de la philosophie politique. Dans ce dernier chapitre, il sera donc crucial pour nous de saisir qu'Arendt considère que « both Jefferson's plan and the French *sociétés révolutionnaires* anticipated with an utmost weird precision those councils, *soviets* and *Räte*, which were to make their appearance in every genuine revolution throughout the nineteenth and twentieth centuries<sup>339</sup> ». La version définitive des dates principales qui marquent l'émergence embryonnaire d'une nouvelle forme de gouvernement se lit comme suit :

The year 1870, when the French capital under siege by the Prussian army "spontaneously reorganized itself into a miniature federal body", which then formed the nucleus for the Parisian Commune government in the spring of 1871; the year 1905, when the wave of spontaneous strikes in Russia suddenly developed a political leadership of its own, outside all revolutionary parties and groups, and the workers in the factories organized themselves into councils, *soviets*, for the purpose of representative self-government; the February Revolution of 1917 in Russia, when "despite different political tendencies among the

---

<sup>337</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 28.

<sup>338</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 13. Arendt, *Crises of the Republic*, p. 231. OR, p. 254. À la page 253 de *On Revolution*, les événements de 1848 semblent perdre en dignité; Arendt écrit : « Tocqueville, in 1848, could already note : [...] "I continually had the impression they were engaged in play-acting the French Revolution far more than continuing it" ».

<sup>339</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 241.

Russian workers, the organization itself, that is the *soviet*, was not even subject to discussion"; the years 1918 and 1919 in Germany, when, after the defeat of the army, soldiers and workers in open rebellion constituted themselves into *Arbeiter- und Soldatenräte*, demanding, in Berlin, that this *Rätesystem* become the foundation stone of the new German constitution, and establishing, together with the Bohemians of the coffee houses, in Munich in the spring of 1919, the short-lived Bavarian *Räterepublik*; the last date, finally, is autumn of 1956, when the Hungarian Revolution from its very beginning produced the council system anew in Budapest, from which it spread all over the country "with incredible rapidity"<sup>340</sup>.

Pour Arendt, il est surprenant de constater que la signification des conseils n'a été saisie ni par les acteurs ni par les spectateurs des révolutions. Arendt indique par l'énumération de ces dates qu'il y a une continuité du système des conseils pendant les révolutions qui n'avait cependant jamais encore été reconnue<sup>341</sup>. Bien plus, ce serait précisément « the absence of continuity, tradition, and organized influence that makes the sameness of the phenomenon so very striking<sup>342</sup> ». C'est la raison pour laquelle Arendt est convaincue que le système des conseils représente le troisième trésor perdu des révolutions modernes.

Si nous revenons une dernière fois à la petite phrase qui nous sert de guide depuis le début de cette thèse – « The failure of post-revolutionary thought to remember the revolutionary spirit and to understand it conceptually was preceded by the failure of the revolution to provide it with a lasting institution<sup>343</sup> » –, il serait peut-être possible de penser que les conseils, tels qu'Arendt les conçoit, constituent précisément cette institution qui aurait permis à l'esprit révolutionnaire de survivre au moment de la fondation. En effet, comment ne pas penser aux conseils en tant qu'institution politique lorsqu'Arendt déplore le fait que « in [the American] Republic, as it presently turned

---

<sup>340</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 254. Arendt cite ici Jellinek, Frank. *The Paris Commune of 1871*, London, 1937.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 254.

out, there was no space reserved, no room left for the exercise of precisely those qualities which had been instrumental in building it<sup>344</sup> »? Tout comme la Cour suprême représente, selon Arendt, l'institution qui permit à l'autorité de survivre après le moment de la fondation, les conseils représenteraient-ils l'institution qui pourrait potentiellement assurer la survie de l'esprit révolutionnaire? Afin donc de saisir ce que le système des conseils signifie pour Arendt, nous allons, dans un premier temps, examiner ce qu'elle pense du système des *wards* de Jefferson<sup>345</sup>. Dans un deuxième temps, nous allons passer de l'autre côté de l'Atlantique pour nous pencher sur les sociétés révolutionnaires et les conseils municipaux qui apparurent spontanément en France après 1789<sup>346</sup>. La troisième section se concentrera surtout sur la Révolution hongroise puisque ces événements, en raison de leur plus grande proximité temporelle, nous offrent, estime Arendt, les meilleures chances de relever les caractéristiques principales du système des conseils. Ce seront précisément ces caractéristiques qui nous occuperont lors de la quatrième et dernière partie de ce chapitre.

### III-1. Jefferson et le système des wards

Lors de ses recherches sur la Révolution américaine et les Pères fondateurs, Arendt s'est rendue compte, à la lumière des questions contemporaines, que « no one has perceived this seemingly inevitable flaw in the structure of the republic [l'absence d'une

---

<sup>342</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 254.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 223-224.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 248.

institution qui aurait permis à l'esprit révolutionnaire de s'épanouir] with greater clarity and more passionate preoccupation than Jefferson<sup>347</sup> ». La raison de la négligence de ses collègues est bien simple : nous l'avons vu au premier chapitre, comme les *townhalls* existaient déjà avant le déclenchement de la révolution, les Pères fondateurs n'avaient pas prévu que leur omission de la Constitution mènerait ultimement à leur disparition. C'est ainsi que la plus grande peur qu'Arendt attribue à Jefferson, c'est-à-dire que « the abstract political system of democracy lacked concrete organs », se réalise<sup>348</sup>. Dans cette section consacrée à l'interprétation d'Arendt de la pensée politique de Jefferson, nous allons donc tenter de comprendre les raisons pour lesquelles Arendt estime en toute confiance, avec Jefferson, que « the wit of man cannot devise a more solid basis for a free, durable, and well-administered republic » que le système des *wards*<sup>349</sup>.

S'il est intéressant de remarquer que le système des *wards* n'a pas toujours été la solution privilégiée par Jefferson, il est d'autant plus important de comprendre que, selon Arendt, sa préoccupation première a toujours néanmoins été d'assurer que tous les citoyens de la République puissent faire l'expérience de la liberté publique, c'est-à-dire qu'il souhaitait que le peuple ait l'« opportunity to engage in those activities of "expressing, discussing, and deciding" which in a positive sense are the activities of freedom »<sup>350</sup>. Cela est vrai même si sa proposition initiale le menait à défendre une position contradictoire. En effet, Arendt ne manque pas de préciser qu'il existe une

---

<sup>346</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 248.

<sup>347</sup> *Ibid.*, 224-225. À la page 127, on lit : « Only Jefferson among the founders had a clear premonition of this tragedy ».

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 227.

évolution de sa pensée en ce qui concerne la solution appropriée au problème de la participation des citoyens aux affaires politiques.

Après la fondation, Jefferson a occasionnellement exprimé certaines critiques, parfois violentes, contre la Constitution, mais surtout contre ceux qui la considéraient avec une telle révérence que toute tentative de modification devrait être frappée, selon eux, d'anathème<sup>351</sup>. Contrairement à ceux-ci, Jefferson croyait que « we have not yet so far perfected our constitutions as to venture to make them unchangeable<sup>352</sup> ». Arendt estime que le sentiment d'indignation implicitement présent dans ces critiques est causé par l'injustice que Jefferson percevait dans le fait que « only his generation should have it in their power "to begin the world over again" »<sup>353</sup>. C'est précisément la raison pour laquelle il compte au nombre des droits inaliénables de l'homme les droits à la rébellion et à la révolution<sup>354</sup>. Il parle alors de la « "dreadful necessity" of insurrection<sup>355</sup> ». Jefferson va même jusqu'à dire que « the tree of liberty must be refreshed, from time to time, with the blood of patriots and tyrants. It is its natural manure<sup>356</sup> ». Selon Arendt, cette idée de Jefferson, qui veut que « each new generation has "a right to choose for itself the form of government it believes most promotive for its own happiness", sounds too fantastic [...] to be taken seriously<sup>357</sup> ». Cette position serait en fait doublement contradictoire car, d'une part, il est peu probable que Jefferson aurait accordé aux

---

<sup>351</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 225.

<sup>352</sup> *Ibid.*

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> *Ibid.* À cette même page, on lit : « God forbid we should ever be twenty years without such a rebellion ».

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 226.

générations futures le droit de fonder un gouvernement non républicain<sup>358</sup> et, d'autre part, il n'aurait pas non plus voulu voir les bases de sa propre fondation minées de son vivant, puisqu'il désire ardemment que la République perdure « "to the end of time, if anything human can so long endure"<sup>359</sup> ».

L'ambiguïté dont fait preuve Jefferson est excusée par Arendt, qui suggère que seule une « great perplexity and real calamity can explain that Jefferson – so conscious of his common sense and so famous for his practical turn of mind – should have proposed these schemes of recurring revolutions<sup>360</sup> ». Il est important de retenir ici que cette première solution envisagée par Jefferson importe peu pour Arendt au regard de sa préoccupation première, qui consiste à vouloir garantir aux citoyens futurs la possibilité d'agir tout comme les Pères fondateurs au cours de la Révolution américaine<sup>361</sup>. En effet, Arendt estime que la raison pour laquelle Jefferson « was carried away by such impracticabilities was that he knew, however dimly, that the Revolution, while it had given freedom to the people, had failed to provide a space where this freedom could be exercised<sup>362</sup> ». Au sein de la nouvelle république, seuls les représentants du peuple, mais jamais le peuple lui-même, ont l'occasion de faire l'expérience de la liberté dans son sens positif<sup>363</sup>, ce qui entraîne inévitablement un affaiblissement de la vitalité de l'esprit révolutionnaire puisque les citoyens ne disposent d'aucun lieu où l'exercer et l'entretenir.

---

<sup>358</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 226.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>361</sup> *Ibid.*

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>363</sup> *Ibid.*

À la suite des catastrophes de la Révolution française, où la violence accompagnant la libération a miné toutes les tentatives de fonder un espace de liberté, Jefferson aurait commencé, selon Arendt, à cesser d'identifier l'action avec la rébellion au profit d'une identification de l'action avec la fondation et l'édification<sup>364</sup>. L'accent n'est donc désormais plus mis sur la violence, que ce soit celle de la Guerre d'indépendance américaine ou celle des enrégés qui déferlent dans les rues de Paris, mais bien sur l'action, en tant que processus qui mène à l'acte de la fondation, le *framing* de la Constitution<sup>365</sup>. En effet, Arendt insiste sur l'évolution de la pensée de Jefferson en ce qui concerne la solution appropriée visant à remédier au fait que la Constitution ne garantit aucun espace où les citoyens peuvent s'adonner aux activités politiques : « while in his earlier writings he saw this action primarily [...] in terms of the violence that preceded and followed the Declaration of Independence, he later was much more concerned with the constitution-making and the establishment of a new government, that is, with those activities which by themselves constituted the space of freedom<sup>366</sup> ». C'est ainsi que, vieil homme, il adopte le système des *wards* comme l'« article nearest to my heart », la seule alternative possible à l'insurrection violente<sup>367</sup>. Comme c'est souvent le cas avec Arendt, elle puise cette idée dans de très brefs passages, qui ne se trouvent même pas dans les œuvres publiés par Jefferson, mais bien dans quelques lettres, toutes

---

<sup>364</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 226.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 309. Amiel a bien raison de souligner ici que cette nouvelle conception de l'action adoptée par Jefferson transcende les cadres conceptuels de la tradition de la philosophie politique qui, pour sa part, conçoit l'action surtout en termes de fabrication, ce qui signifie par conséquent que la violence y est implicitement présente puisqu'elle fait partie du processus de fabrication. Nous n'insistons pas ici sur ces distinctions. Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 86.

<sup>366</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 226.

écrites au cours de la dernière période de sa vie<sup>368</sup>. Tout se passe donc comme si Jefferson se rendait compte, avec l'exemple de la Révolution française, que le meilleur engrais pour l'Arbre de la Liberté n'est pas le sang des patriotes et des tyrans, car le sol en est souillé s'il en coule trop et n'est plus du tout propice à accueillir le fragile semis de la Liberté.

Les lettres de Jefferson qui exposent sa conception du système des *wards* commencent toujours en rappelant à quel point les *townships* sont responsables de la vigueur qu'a connue la Révolution à ses débuts<sup>369</sup>. C'est la raison pour laquelle, dans ses critiques, il n'a pas manqué de relever le défaut de la Constitution d'inclure les *townships*, puisque ces derniers représentaient évidemment pour lui les « original models of his "elementary republics" where "the voice of the whole people would be fairly, fully, and peaceably expressed, discussed, and decided by the common reason" of all citizens<sup>370</sup> ». Il semble alors que l'espace au sein des *wards* permettrait aux citoyens de poursuivre les mêmes activités dans lesquelles ils étaient déjà engagés lors de la

---

<sup>367</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 309. À la page 242, on lit : « the repeated insistence on the "peacable" character of these wards demonstrates that this system was to him the only possible non-violent alternative to his earlier notions about the desirability of recurring revolutions ».

<sup>368</sup> À la page 242 de *On Revolution*, on lit : « It is perhaps noteworthy that we find no mention of the ward system in any of Jefferson's formal works, and it may be even more important that the few letters in which he wrote of it with such emphatic insistence all date from the last period of his life. [...] At any event, we find the only detailed description of what he had in mind in letters written in the year 1816, and these letters repeat rather than supplement one another ».

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 242-243. À la page 243, on lit que dans ces lettres, Jefferson rappelait comment ces petites républiques « had "thrown the whole nation into energetic action", and how, at a later occasion, he had felt "the foundations of the government shaken under [his] feet by the New England townships", "the energy of this organization" being so great that "there was not an individual in their States whose body was not thrown with all its momentum into action" ». Ces citations sont tirées des lettres de Jefferson à John Tyler du 26 mai 1810 et à John Cartwright du 5 juin 1824, qu'Arendt a trouvés dans *The Complete Jefferson*, ed. Padover, Modern Library Edition, 295 p. Elle s'y réfère par la suite en utilisant le nom du correspondant et la date.

<sup>370</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 242. Lettre de Jefferson à Samuel Kercheval, 5 septembre 1816.

Révolution<sup>371</sup>. Le système des *wards* constitue ainsi, selon Arendt, la réponse à la question de savoir comment faire sentir à tous les citoyens qu'ils participent activement aux affaires du gouvernement, non seulement le jour de l'élection, mais tous les jours<sup>372</sup>. Cette expérience d'être un participant dans les affaires publiques serait à ce point intense, selon Arendt, qu'elle fait le pari, avec Jefferson, que lorsque tous les citoyens seront membres de l'un de ces conseils, ils préféreront se voir arracher le cœur de leur propre poitrine plutôt que de voir leur accès à la sphère publique confisqué par un César ou un Bonaparte<sup>373</sup>.

À quel point Jefferson considérait que le système des *wards* constituait en dernière analyse la solution appropriée au problème de la participation des citoyens, nous pouvons le voir dans cette citation qui résume, selon Arendt, « his most cherished political idea » : « As Cato concluded every speech with the words, *Carthago delenda est*, so do I every opinion, with the injunction, divide the counties into wards<sup>374</sup> ». D'après Arendt, la référence à Caton n'est pas anodine; au contraire, elle sert à signifier que, tout comme ce dernier était convaincu que Rome ne serait pas en sécurité tant que les murs de Carthage abriteront ses dirigeants qui ne pardonnent ni ne tiennent parole<sup>375</sup>, Jefferson, pour sa part, ne croit pas les fondations de la nouvelle république assez solides tant qu'elles ne seront pas basées sur le système des *wards*<sup>376</sup>. Autrement dit, l'absence de la division du pays en *wards* constitue, selon Jefferson, une menace à

---

<sup>371</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 243.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>373</sup> *Ibid.*

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>375</sup> Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 164.

<sup>376</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 241.

l'existence même de la république d'Amérique<sup>377</sup> et ce n'est qu'avec l'institutionnalisation des *wards* qu'apparaîtront les meilleures chances de salut pour sa pérennité<sup>378</sup>. Malheureusement, cet avertissement demeura, selon Arendt, aussi incompréhensible pour ceux qui suivirent Jefferson que pour ses contemporains<sup>379</sup>. Si nous n'entrerons pas immédiatement dans les détails, au demeurant plutôt vagues, de l'organisation du système des *wards* de Jefferson, réservant cette analyse pour la dernière section de ce chapitre qui porte sur les caractéristiques du système des conseils, retenons cependant pour l'instant que malgré ce changement quant à la solution adéquate au problème de la participation des citoyens, le problème qui occupa l'esprit de Jefferson est toujours demeuré celui de trouver les moyens pour que le peuple puisse librement exprimer ses opinions, les discuter à fond et parvenir à une décision fondée sur la raison commune des citoyens<sup>380</sup>.

Il est intéressant, pour clore cette section, de noter qu'Arendt souligne que l'idée du système des *wards* n'a traversé l'esprit de Jefferson que bien après la fin de la Révolution américaine et même après ses deux mandats en tant que troisième président des États-Unis. En effet, Arendt estime que « in terms of his own role in the affairs of his country and the outcome of the Revolution, the idea of the ward system clearly was an afterthought<sup>381</sup> ». L'idée d'institutionnaliser les *wards* ne lui est donc jamais venue pendant le cours de la Révolution en tant que telle, moment où il aurait peut-être eu la chance de faire valoir son opinion auprès de ses pairs. Le fait que l'idée du système des

---

<sup>377</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 241.

<sup>378</sup> *Ibid.*

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 240.

*wards* constituerait une « pensée après coup<sup>382</sup> » semble ainsi confirmer la conviction d’Arendt selon laquelle l’acteur, tout immergé qu’il est dans le tourbillon de l’action, prenant ses décisions selon les circonstances particulières qui lui sont présentées et non pas avec recul, peut difficilement accéder à une compréhension des événements qui égale celle du spectateur. Tout se passe donc comme si Jefferson, « when he himself was retired from public life and when he had withdrawn from the affairs of state », disposait finalement d’assez de temps et du recul nécessaires pour réfléchir à la signification des événements et découvrait que ce sont précisément les institutions coloniales – les *townships*, les *townhalls* et les *wards* – qui avaient fourni aux révolutionnaires un espace où ils pouvaient exercer la pratique du *constitution-making*. D’après Arendt, si nous acceptons que la fin ultime de la Révolution doit être la liberté et la constitution d’un espace public où cette liberté puisse apparaître, nous devons alors reconnaître que « the elementary republics of the wards, the only tangible place where everyone could be free, actually were the end of the great republic whose chief purpose in domestic affairs should have been to provide the people with such places of freedom and to protect them »<sup>383</sup>. L’esprit qui a donné naissance à la république a besoin d’espaces publics, où les citoyens peuvent se rencontrer et discuter, afin de survivre<sup>384</sup>.

Il est difficile, à notre sens, de ne pas être un peu déçu par le caractère vague à la fois des propos de Jefferson et des analyses d’Arendt. Nous tenterons d’en comprendre les raisons dans la conclusion. Pour l’instant, nous devons nous tourner vers les événements

---

<sup>380</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 226.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>382</sup> Arendt, *La vie de l’esprit*, p. 108.

de la Révolution française afin d'être en mesure de comprendre le système des conseils, ainsi que l'étonnante perspicacité des propositions oubliées de Jefferson<sup>385</sup>.

### **III-2. La Commune de Paris et les sociétés révolutionnaires de la Révolution française**

Dans cette prochaine section, il s'agira de comprendre pourquoi Arendt est convaincue que quelque chose de semblable aux *wards* de Jefferson, aux *townships* et aux *townhalls*, a émergé pendant la Révolution française, sans toutefois que les révolutionnaires français aient pris connaissance du projet de Jefferson (lui-même, ne l'avait d'ailleurs pas encore envisagé). Arendt écrit que « what for the American people had been a pre-revolutionary experience and hence seemed not to stand in need of formal recognition and foundation was in France the unexpected and largely spontaneous outcome of the Revolution itself<sup>386</sup> ». Le trésor perdu du système des conseils aurait donc, selon Arendt, aussi fait son apparition pendant la Révolution française sous la forme des sections qui formèrent la Commune de Paris, ainsi que sous celle des sociétés révolutionnaires qui se constituèrent spontanément partout dans le pays. Ce sont là des instances qui fourniraient, elles aussi, des espaces permettant aux citoyens de participer aux affaires publiques, d'exercer les activités qui constituent la liberté dans son sens positif et d'entretenir ainsi l'esprit révolutionnaire. Il est difficile

---

<sup>383</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 247.

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>386</sup> *Ibid.*

ici de ne pas se demander, comme le fait Amiel, si Arendt ne forcerait pas un peu « l'interprétation historique de la Révolution française à des fins démonstratives<sup>387</sup> ». Il semble possible d'imaginer que ce qui peut être lu comme une « naïveté dans l'éloge de la Commune » ou son « exaltation incohérente » traduit d'abord et avant tout une volonté de la part d'Arendt que le lecteur n'oublie pas, après sa critique sévère du déroulement des événements révolutionnaires français, qu'il est possible d'y discerner l'émergence de quelque chose de nouveau et de tout à fait pertinent pour une nouvelle philosophie politique, qui a malheureusement été quasiment oublié<sup>388</sup>.

Les passages dans *On Revolution* qui concernent les sections de la Commune de Paris et les sociétés révolutionnaires nous exposent à d'autres dimensions du système des conseils, tels que le concevait Arendt, d'une manière que ne le permettait pas le projet de Jefferson. En effet, étant donné que ces institutions ont réellement existé, contrairement aux *wards* qui sont demeurés une idée<sup>389</sup>, elles acquièrent pour Arendt une valeur inestimable dans la mesure où elles rendent possible de découvrir le principe qui les a inspirées. Cet examen nous permet d'établir deux distinctions qui nous aident à comprendre ce que signifie le système des conseils pour Arendt : il lui est important de distinguer les sociétés révolutionnaires et les sections de la Commune de Paris à la fois des clubs politiques – qui deviendront plus tard les partis politiques du système

---

<sup>387</sup> Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 87.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>389</sup> Bien entendu, nous n'oublions pas que les *townships* et les *townhalls* ont eux aussi bel et bien existé, mais dans un contexte social complètement différent des sociétés révolutionnaires en France.

représentatif – et de la masse des enrégés – ceux qui découvrent que la Constitution n'est pas une panacée pour la pauvreté<sup>390</sup>.

Avant d'aborder ces questions, il nous faut d'abord préciser que si nous considérons dans cette section que les sociétés révolutionnaires et la Commune de Paris fonctionnent, nous allons le voir, selon le même principe, il nous semble également nécessaire de faire une distinction entre les deux. Selon Arendt, les sections de la Commune de Paris ont d'abord été instaurées parce qu'il n'existait alors aucun corps populaire<sup>391</sup> capable d'élire en leur sein des représentants et d'envoyer des délégués à l'Assemblée nationale; les sociétés populaires, pour leur part, se sont formées d'une manière tout à fait indépendante et spontanée<sup>392</sup>.

S'il est vrai que l'origine de ces sociétés populaires « cannot be traced at all to the task of representation<sup>393</sup> », contrairement à celle des sections de la Commune de Paris, il semble qu'Arendt considère toutefois que leurs similitudes soient plus révélatrices que leurs différences. Ces deux institutions finirent ainsi par se rejoindre au cours des événements de la révolution. En effet, Arendt soutient que les sections refusèrent de remplir leur mandat originel et « constituted themselves immediately as self-governing bodies, and they elected from their midst no delegates to the National Assembly, but formed the revolutionary municipal council, the Commune of Paris, which was to play

---

<sup>390</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 100.

<sup>391</sup> Je traduis ici « constituted popular bodies » par « corps populaires », p. 231.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>393</sup> *Ibid.*

such a decisive role in the course of the Revolution<sup>394</sup> ». Bien loin donc d'être différentes, les sections de la Commune de Paris et les sociétés révolutionnaires partagent donc à ce point les mêmes caractéristiques qu'Arendt se permet presque de les confondre : « It was this communal council system [la Commune de Paris une fois transformée en corps politique indépendant], and not the electors' assemblies, which spread in the form of revolutionary societies all over France<sup>395</sup> ». L'important est de retenir que ces deux institutions semblables se distinguent d'abord et avant tout, selon Arendt, des clubs politiques, surtout celui des Jacobins, puisqu'elles sont en principe non partisans<sup>396</sup>. Cette distinction entre, d'une part, les sections de la Commune de Paris et les sociétés révolutionnaires et, d'autre part, les clubs qui sont les embryons des partis politiques traditionnels, se rattache pour Arendt à une autre distinction qu'elle établit entre le système des conseils, qui serait apparu pendant la Révolution française, et le système des partis, que nous connaissons encore aujourd'hui. Nous laissons tomber cela pour l'instant et nous y reviendrons au moment de l'étude des caractéristiques du système des conseils.

Nous devons à présent nous occuper d'une autre distinction qu'une lecture des passages d'Arendt concernant les sections de la Commune de Paris et les sociétés révolutionnaires nous permet d'établir, puisqu'elle peut servir à éviter un certain malentendu. Il est vrai que parfois le poids que prend dans *On Revolution* la débâcle

---

<sup>394</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 231. Elle insiste encore à la page 228 : « For if it is true that the Parisian sections had originally been formed from above for purposes of election for the Assembly, it is also true that these electors' assemblies changed, of their own accord, into municipal bodies which from their own midst constituted the great municipal council of the Parisian Commune ».

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 236.

infligée à la Révolution française par la question sociale est à ce point important que le lecteur rapide pourrait en conclure qu'Arendt condamne les événements révolutionnaires français sans possibilité d'appel, l'urgence de la question sociale ayant dominé la scène au point où aucune autre aspiration n'aurait pu être formulée<sup>397</sup>. Ce type d'interprétation ne prête cependant pas assez attention à l'insistance d'Arendt sur le fait que « side by side with these violent demands for a "happiness" which is indeed a prerequisite of freedom but which, unfortunately, no political action can deliver, we find an altogether different spirit and altogether different definitions of the societies' tasks<sup>398</sup> ». Arendt admet donc volontiers que la « Parisian Commune, its sections, and the popular societies which had spread all over France during the Revolution constituted the mighty pressure groups of the poor<sup>399</sup> » et elle ne cessera de nous mettre en garde contre les dangers que la misère représente pour l'aspiration politique à la liberté. Mais il est infiniment plus important pour elle que nous saisissons que les sections et les sociétés révolutionnaires « also contained the germs, the first feeble beginnings, of a new type of political organization, of a system which would permit the people to become Jefferson's "participators in government"<sup>400</sup> ». Par conséquent, il semble que la Révolution, grâce à l'émergence de la Commune de Paris et des sociétés révolutionnaires, aurait malgré tout réussi à enseigner au peuple « a first lesson in the "notion and taste of public liberty" »<sup>401</sup>. Arendt distingue donc ceux qui veulent devenir citoyens et aspirent à la liberté des enragés qui déferlent dans les rues de Paris réclamant du pain. La difficulté

---

<sup>397</sup> Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 87-88.

<sup>398</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 234.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>400</sup> *Ibid.*

de cette distinction réside probablement dans le fait que les sociétés révolutionnaires et les sections de la Commune de Paris offrent leur tribune à ces deux figures, qui entretiennent cependant des aspirations différentes. Selon Arendt, c'est dans cette autre conception des sociétés révolutionnaires, dans ses aspirations proprement politiques, que se trouverait la promesse du trésor perdu de la Révolution française.

Il est intéressant de remarquer qu'Arendt n'est pas la seule à défendre cette thèse. En effet, elle trouve confirmation de ses intuitions dans certains discours prononcés par Robespierre, avant qu'il ne se fasse élire membre du Comité de salut public. Selon Arendt, la première réaction de Robespierre devant les sociétés révolutionnaires aurait été de les accueillir comme les premières manifestations de la liberté et de l'esprit public<sup>402</sup>. Afin d'étayer les propos de Robespierre, Arendt s'appuie également sur les statuts de l'une des sections de la Commune de Paris qui expliquent comment le peuple s'associe pour former une de ces sociétés<sup>403</sup>. En nous aidant de ces deux sources, nous allons maintenant voir pourquoi Arendt considère que les sociétés révolutionnaires et les sections de la Commune de Paris créent un espace où il est possible de devenir un participant aux affaires publiques, d'exercer les activités qui constituent la liberté dans son sens positif.

Devant l'Assemblée nationale en septembre 1791, dans un discours visant à défendre les sociétés révolutionnaires, Robespierre indique que l'unique préoccupation de celles-ci est « "to instruct, to enlighten their fellow citizens on the true principles of the

---

<sup>401</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 238.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>403</sup> *Ibid.*

constitution, and to spread a light without which the constitution will not be able to survive"<sup>404</sup> ». Cette définition du rôle des sociétés révolutionnaires n'est pas sans rappeler l'importance du *constitution-making* que nous avons vu au premier chapitre, pratique qui a assuré la survie et le respect de la Constitution des États-Unis dès sa fondation, situation complètement différente de celle qu'ont connue les révolutionnaires de l'autre côté de l'Atlantique. Il n'est alors pas étonnant de lire que Robespierre soutienne que la « survival of the constitution depended upon "the public spirit", which, in its turn, existed only in "assemblies where the citizens [could] occupy themselves in common with these [public] matters"<sup>405</sup> ». Si les statuts de la section de la Commune de Paris qui intéressent Arendt ne vont pas aussi loin, ils confirment cependant ce que Robespierre disait de leur tâche principale : « "The society will deal with everything that concerns freedom [...]; [its members] will mutually enlighten themselves and they will especially inform themselves on the respect due to the laws and decrees which are promulgated"<sup>406</sup> ». Arendt est pleine d'admiration pour les sociétés qui interdisent explicitement à leurs membres de tenter d'infiltrer ou d'influencer l'Assemblée nationale, ce qui est révélateur à plusieurs égards puisque cela signifie qu'elles considéraient que la discussion et l'échange d'opinions sur tout ce qui relève du domaine public étaient bien plus fondamentaux que la rédaction de propositions ou la signature de

---

<sup>404</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 231-232. Arendt cite ici le rapport de Robespierre à l'Assemblée sur les droits des sociétés et des clubs du 29 septembre 1791, dans *Oeuvres*, ed. Lefebvre, Soboul, etc., Paris, 1950, vol. VII, no. 361.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 232. La citation de Robespierre est tirée de Lefebvre et Soboul.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 234.

pétitions à être envoyées pour faire pression sur l'Assemblée<sup>407</sup>. Le plus important dans notre contexte, comme le souligne Arendt, est de se rappeler qu'un « enormous appetite for debate, for instruction, for mutual enlightenment and exchange of opinion, even if all these were to remain without immediate consequence on those in power, developed in the sections and societies<sup>408</sup> ».

Il est évident qu'il s'agit ici d'espaces de liberté politique. En effet, la réaction de Robespierre et des sections lorsque l'Assemblée nationale assure que la Révolution est terminée et soutient qu'il est par conséquent temps de démanteler ces instruments qui avaient si bien servi sa cause<sup>409</sup>, est particulièrement instructive. Robespierre ne manque pas de rappeler aux délégués que s'ils sont d'accord avec lui pour dire que la fin de la révolution doit être la conquête et la conservation de la liberté, ils doivent alors également reconnaître que les sociétés représentent « the only places in the country where this freedom could actually show itself and be exercised by the citizens<sup>410</sup> ». Cela signifie que ceux qui veulent limiter les réunions des sociétés sont coupables d'attaquer la liberté elle-même<sup>411</sup>. Robespierre conclut alors que le plus grave des crimes commis contre la Révolution est la persécution de ces sociétés<sup>412</sup>. Arendt considère que la riposte des sections devant la menace de l'Assemblée est aussi significative que celle de

---

<sup>407</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 235. Les activités politiques relèvent de la *praxis*, elles ont leur fin en soi : « dans le cas de l'action et de la parole la fin (*telos*) n'est point poursuivie, elle réside dans l'activité elle-même », (Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 267).

<sup>408</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 238.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>410</sup> *Ibid.*

<sup>411</sup> *Ibid.*

<sup>412</sup> *Ibid.* Bien entendu, Arendt n'ignore pas que « no sooner had Robespierre risen to power and become the political head of the new revolutionary government – which happened in the summer of 1793, a matter of weeks, not even months, after he had uttered some of the comments which I have just quoted – than he reversed his position completely », (*Ibid.*, p. 232).

Robespierre et même plus éloquente encore : « Citizens, the word "popular society" has become a sublime word... If the right to gather together in a society could be abolished or even altered, freedom would be but a vain name, equality would be a chimera, and the republic would have lost its most solid stronghold »<sup>413</sup>.

Comme nous l'avons mentionné au début de cette section, les réflexions d'Arendt sur les exemples de la Commune de Paris et des sociétés révolutionnaires approfondissent sa conception du système des conseils. Si elle maintient que le projet des *wards* de Jefferson « would have exceeded by far the feeble germs of a new form of government which we are able to detect in the sections of the Parisian Commune and the popular societies during the French Revolution », elle reconnaît cependant que « his thoughts were still travelling in the same direction »<sup>414</sup>. La louange de ce qui aurait peut-être pu devenir les nouvelles institutions de la République, les sections de la Commune de Paris ainsi que les sociétés révolutionnaires, doit donc être comprise comme une tentative de réparer l'oubli dans lequel sont tombées ces expériences proprement politiques issues des révolutions.

---

<sup>413</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 235. À la même page, on lit que Saint-Just aurait lui aussi, en même temps que Robespierre, initialement eu en tête « these promising new organs of the republic, rather than the pressure groups of the Sans-Culottes, when he stated : "The districts of Paris constituted a democracy which would have changed everything if, instead of becoming the prey of factions, they would have conducted themselves according to their own proper spirit" », Arendt cite *Oeuvres complètes*, ed. Ch. Vellay, Paris, 1908, Vol. 1, p. 262.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 241.

### III-3. Les caractéristiques du système des conseils

Si le projet des *wards* de Jefferson et les sections de la Commune de Paris ainsi que les sociétés révolutionnaires représentent certainement, pour Arendt, des expériences politiques cruciales pour l'élaboration d'une nouvelle philosophie politique, leur valeur augmente exponentiellement à ses yeux lorsqu'en 1956 le peuple hongrois ne se contente pas de se révolter, mais déclenche, selon Arendt, une véritable révolution. Une révolution authentique insiste-t-elle, puisque

instead of the mob rule which might have been expected, there appeared immediately, almost simultaneously with the uprising itself, the [...] Councils, that is, the same organization which for more than a hundred years now has emerged whenever the people have been permitted for a few days, or a few weeks or months, to follow their own political devices without a government (or a party program) imposed from above.<sup>415</sup>

On ne peut insister assez sur l'importance que la contemporanéité de cet événement proprement politique prend dans l'esprit d'Arendt. Si dans *On Revolution* (1963) Arendt se sent à ce point gaillarde qu'elle écrit que la « Hungarian Revolution of 1956 [...] lasted just long enough to show in bare outlines what a government would look like and how a republic was likely to function if they were founded upon the principles of the council system<sup>416</sup> », il nous semble toutefois plus sage de nous en tenir à sa première appréciation, formulée en 1958 dans son article *Totalitarian Imperialism : Reflections on the Hungarian Revolution*, où elle estimait qu'elle « can do no more than draw a very sketchy picture of the potentialities and physiognomy<sup>417</sup> » du système des conseils. Avec seulement douze courtes journées de révolution<sup>418</sup>, il serait difficile d'en demander plus

---

<sup>415</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 28.

<sup>416</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 258.

<sup>417</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 32.

<sup>418</sup> *Ibid.*

des événements qui se sont alors déroulés en Hongrie. S'il semble ainsi que nous n'avons d'autre choix que de nous accommoder du manque de détails concernant le système des conseils, nous tâcherons tout de même de saisir le potentiel de ce qu'Arendt considère être le seul système de gouvernement démocratique qui fut réellement populaire en Europe<sup>419</sup>.

#### **III-4. Le système des conseils et le système des partis**

Nous développons ici la distinction que nous avons mentionnée plus haut entre le système des conseils et le système des partis. Il s'agit ici d'une distinction particulièrement importante pour Arendt puisqu'elle lui permet d'argumenter que le système des conseils devrait avoir au moins la même légitimité que le système des partis que nous connaissons aujourd'hui<sup>420</sup>. Son argumentaire commence avec une simple vérité historique : « the party and council systems are almost coeval<sup>421</sup> ». Elle ne cesse d'insister sur le fait que, pour bien saisir le système des conseils, nous devons toujours nous rappeler qu'il est aussi vieux que le système des partis lui-même<sup>422</sup>. En effet, Arendt estime non seulement que ces deux formes de gouvernement étaient inconnues avant l'avènement des révolutions à l'époque moderne, mais qu'elles constituent également la conséquence du principe révolutionnaire selon lequel tous les habitants

---

<sup>419</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 32.

<sup>420</sup> À la page 32 de l'article d'Arendt sur la Révolution hongroise, on lit que « there is, and always has been, a decisive difference between the Continental multi-party system and the Anglo-American two-party system which I cannot discuss here, but which the reader must keep in mind for a proper understanding of European events and revolutions ».

<sup>421</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 263.

<sup>422</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 29.

d'un pays ont un droit d'accès au domaine public<sup>423</sup>. Il faut toutefois remarquer qu'Arendt nuance un peu sa première affirmation en ajoutant que les « parties – as distinguished from factions typical of all parliaments and assemblies [...] – have thus far never emerged during a revolution; they either preceded it, as in the twentieth century, or they developed with the extension of popular suffrage<sup>424</sup> ». De plus, elle ajoute que partout où les conseils sont apparus, « they were met with utmost hostility from the party-bureaucracies and their leaders from right to left and with the unanimous neglect of political theorists and political scientists<sup>425</sup> ». Par ces propos, Arendt présente le système des conseils de manière à ce que ceux-ci représentent les seuls véritables organes politiques issus directement de la révolution. Avec le recul, nous savons cependant que cette noble descendance du système des conseils ne lui a pas été suffisante pour assurer sa survie. Selon Arendt, la disparition du système des conseils est en partie la conséquence de sa défaite lors de son conflit avec le système des partis. Si elles sont nées à peu près au même moment, ces deux formes de gouvernement sont cependant tout à fait différentes, voire contradictoires<sup>426</sup>; les révolutions du XX<sup>e</sup> siècle constituent ainsi la scène d'un vif conflit entre les principes du système des conseils et ceux du système des partis<sup>427</sup>. Pour bien comprendre certaines des caractéristiques du

---

<sup>423</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 263.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>425</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 30.

<sup>426</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 239.

<sup>427</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 30. Je ne parlerai pas ici de l'opposition entre le principe fédéral du système des conseils et le principe de la souveraineté ou de la centralisation du pouvoir qui appartient au système des partis, car il s'agit d'une importante question, jamais pleinement développée par Arendt, mais qui mérite cependant une plus grande attention que je ne peux lui accorder ici.

système des conseils, il faut alors les examiner en les contrastant avec le système des partis<sup>428</sup>.

Arendt s'émerveille d'abord du fait que les conseils « crossed all party lines, that members of the various parties sat in them together, but that such party membership played no role whatsoever<sup>429</sup> ». En effet, Arendt soutient que les sociétés révolutionnaires, qui doivent être distinguées des clubs révolutionnaires, surtout celui des Jacobins, sont en principe non partisans<sup>430</sup>. Elles représentent par conséquent les seuls organes politiques destinés précisément à ceux qui n'appartiennent à aucun parti<sup>431</sup>.

L'opposition à l'appartenance à un club ou à un parti politique que suppose le système des conseils rejoint l'opposition fondamentale aux programmes formulés par les divers partis. En effet, Arendt estime que rien ne sépare autant les partis du système des conseils que la propension des premiers à élaborer un programme politique, puisque tout programme, aussi révolutionnaire soit-il, n'est rien de plus qu'une formule toute prête qui exige non pas l'action, mais simplement l'exécution<sup>432</sup>. Si nous nous rappelons maintenant les activités de discussion et d'échange, constituant la liberté dans son sens positif, qui avaient lieu au sein des conseils pendant la Révolution française, il devient évident que ceux-ci « were bound to rebel against any such policy since the very cleavage between the party experts who "knew" and the mass of the people who were

---

<sup>428</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 257.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 256.

supposed to apply this knowledge left out of account the average citizens' capacity to act and to form his own opinion<sup>433</sup> ». À quel point les citoyens tenaient à exercer ces activités lorsqu'ils se rendaient aux conseils, nous pouvons le voir lorsqu'Arendt ajoute que dès le moment où ces mêmes conseils furent infiltrés par les membres des clubs révolutionnaires qui demandèrent au peuple de se borner à seulement écouter les discours partisans, celui-ci cessa tout simplement de s'y rendre<sup>434</sup>. Autrement dit, la raison d'être des conseils est disparue dès que les partis révolutionnaires se sont imposés. Selon Arendt, l'appartenance partisane et les programmes sont donc en opposition directe avec les aspirations proprement politiques du système des conseils.

Un autre conflit oppose le système des conseils au système des partis. Arendt estime qu'en tant que forme de gouvernement, les conseils se distinguent des partis du fait qu'ils s'intéresseraient infiniment plus à l'aspect politique qu'à l'aspect social de la révolution<sup>435</sup>. Arendt apporte comme preuve à l'appui de ses dires l'exemple du gouvernement hongrois qui a justifié la dissolution des conseils en décembre 1956 en argumentant que ces conseils se préoccupaient exclusivement des affaires politiques du pays<sup>436</sup>. Contrairement aux conseils, les partis révolutionnaires, pour leur part, partageraient, selon Arendt, la conviction fondamentale de tous les partis traditionnels selon laquelle la fin de tout gouvernement doit être le bien-être du peuple<sup>437</sup>. Du point de vue du système des partis, la substance du politique ne se trouve ainsi plus dans l'action,

---

<sup>433</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 256.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>436</sup> *Ibid.*

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 265.

mais bien dans l'administration<sup>438</sup>. Comme cette opposition entre les aspirations politiques des conseils et les aspirations sociales des partis rejoint une autre question que nous traiterons plus bas – celle de savoir si le système des conseils est capable d'assurer le bon fonctionnement des rouages de l'administration nécessaires dans les sociétés modernes – contentons-nous pour l'instant de relever que le système des conseils et le système des partis ne s'accordent pas sur le but du bon gouvernement : doit-il assurer le bonheur public ou le bonheur privé?

Le dernier conflit entre les conseils et les partis dont nous allons nous occuper ici tient au fait que ces deux formes de gouvernement ont la même prétention à être le seul représentant véritable du peuple et de la révolution<sup>439</sup>. C'est ainsi que le club des Jacobins clame être plus révolutionnaire que les autres révolutionnaires et se permet ainsi d'accuser les plus modérés d'entretenir des sentiments contre-révolutionnaires<sup>440</sup>. Contre cette prétention du système des partis, Arendt rappelle « un fait capital, mais peu remarqué » : « le slogan des conseils, Soviets, *Räte*, etc. n'a jamais été lancé par les partis et mouvements ayant pris une part active à leur organisation, mais toujours par des révoltes spontanées »<sup>441</sup>. En effet, Arendt interprète le « fameux slogan de la révolte de Kronstadt, qui fut un moment décisif de la révolution russe » - « les Soviets sans les communistes » - comme signifiant d'abord et avant tout que le peuple exigeait des conseils libres des partis. Le message est clair selon Arendt : le peuple veut des conseils où les partis ne dominent pas la tribune.

---

<sup>438</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 265.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 239.

Si le système des conseils conteste, d'après Arendt, le système des partis sous toutes ses formes, il ne faut pas perdre de vue que le « conflict between the two systems has actually always been a conflict between parliament, the source and seat of power of the party system, and the people, who have surrendered their power to their representatives<sup>442</sup> ». Arendt ajoute même qu'il importe peu qu'un parti s'allie avec les masses, car il ne pourra jamais nier que ses propres origines se trouvent dans les querelles de factions au sein du Parlement; par conséquent, le parti demeure une organisation qui approche le peuple par l'extérieur et par le haut<sup>443</sup>. Cela dit, il est maintenant possible de comprendre pourquoi Arendt estime que la « whole question of representation, one of the crucial and most troublesome issues of modern politics ever since the revolutions, actually implies no less than a decision on the very dignity of the political realm itself<sup>444</sup> ». En effet, le système des partis et le principe de représentation qui lui est inhérent privent le peuple d'une participation directe aux activités proprement politiques, puisque le citoyen ordinaire n'a jamais accès à la parole dans les assemblées parlementaires. Tout se passe donc comme si le système des partis n'avait fait qu'usurper le principe du pouvoir du peuple propre au système des conseils; dans le premier de ces systèmes, le pouvoir du peuple demeure pour l'essentiel théorique. Les partis révolutionnaires n'ont jamais su reconnaître, selon Arendt, à quel point le système

---

<sup>441</sup> Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 279.

<sup>442</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 240.

<sup>443</sup> *Ibid.*

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 228.

des conseils les confrontait à une nouvelle forme de gouvernement<sup>445</sup>, préférant plutôt les utiliser « pour imposer au peuple une forme de gouvernement préconçue<sup>446</sup> ».

### **III-5. Le système des conseils : le gouvernement du peuple**

Si Arendt identifie la démocratie représentative comme une forme de gouvernement élaborée par les partis de manière à ce que le peuple soumette son pouvoir aux représentants, elle ne cherche pas pour autant à nier que le système des partis est bel et bien « une forme de gouvernement authentique<sup>447</sup> ». Elle souhaite plutôt nous faire comprendre que « under modern conditions, the councils are the only democratic alternative we know to the party system<sup>448</sup> ». Et cette alternative, contrairement au système des partis qui prend son origine dans le Parlement, naît, selon Arendt, des actions et des demandes spontanées du peuple sans que celles-ci ne soient prescrites par une idéologie quelconque ni prévues d'après une théorie des meilleures formes de gouvernement. Il est par conséquent difficile de négliger que cette alternative soit celle du peuple. En effet, Arendt est convaincue que pendant ces « moments rares mais décisifs [...] au cours d'un processus révolutionnaire », le peuple a toujours tenté – « s'il n'était pas mené par les instructions et les idéologies officielles » ou les bureaucraties des partis, ni, nous devons l'ajouter, dépassé par les cris de la plèbe<sup>449</sup> – de faire entendre ses propres « idées sur les possibilités d'un gouvernement démocratique dans

---

<sup>445</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 265.

<sup>446</sup> Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 279.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>448</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 30.

les conditions modernes »<sup>450</sup>. Il faut ici préciser qu'Arendt se réfère à l'« American concept of people », plutôt qu'à la définition française du peuple qui en fait selon elle un monstre à plusieurs têtes<sup>451</sup>, parce que le premier retient surtout « the meaning of manyness, of the endless variety of a multitude whose majesty resided in its very plurality »<sup>452</sup>. Arendt rejoint en ce sens l'opposition des Pères fondateurs à l'opinion publique, qu'ils identifiaient à une forme de tyrannie, puisque le domaine public, qui se constitue par la discussion où l'on échange des opinions entre égaux, disparaîtrait si tous les participants avaient la même opinion<sup>453</sup>. Si nous entendons le peuple dans le premier sens, il devient évident que le fonctionnement du gouvernement implique qu'il y aura nécessairement des factions<sup>454</sup> – des regroupements spontanés et temporaires de gens qui s'accordent sur tel ou tel sujet – qui se distinguent alors des partis. Arendt estime que ce « positive accent here on faction is noteworthy, since it stands in flagrant contradiction to classical tradition, to which the Founding Fathers otherwise paid the closest attention<sup>455</sup> ». Elle trouve la raison de cet écart à la tradition dans l'intuition de Madison à propos de la raison humaine : « faction in government corresponds to the many voices and differences in opinion which must continue "as long as the reason of man continues fallible, and he is at liberty to exercise it" »<sup>456</sup>.

---

<sup>449</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 32.

<sup>450</sup> Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 278.

<sup>451</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 84.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>453</sup> *Ibid.*

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 83-84.

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>456</sup> *Ibid.* Arendt cite Madison, James, *The Federalist* (1787), ed. Jacob E. Cooke, Meridian, 1961, No. 10, mais n'indique pas la page.

Il faut remarquer que si cette conception du peuple, où le sens de multitude est préservé, existait à l'origine aux États-Unis, elle ne vaut cependant pas, selon Arendt, lorsqu'il est question des plus basses strates de la population<sup>457</sup>. Elle avance même que lorsqu'il est question des « malheureux », ils ne forment une multitude que dans un sens numérique, car « the cry for bread will always be uttered with one voice<sup>458</sup> ».

Arendt veut donc nous faire comprendre qu'il existe une troisième voix, qui exprime des revendications différentes de celles des partis et du bas peuple – deux entités qui peuvent au moins s'accorder pour dire que le bon gouvernement doit s'occuper du bien-être du peuple. Ce n'est pourtant pas cette fin qui, selon Arendt, intéresse au plus haut point le peuple. C'est pourquoi elle tente de redécouvrir ce trésor perdu des révolutions qui est la pratique réelle, par le peuple, de l'action, ce qui donne, semble-t-il, presque naturellement naissance au système des conseils. Le système des conseils représente ainsi, selon Arendt, la forme de gouvernement qui émerge spontanément du fait que le peuple participe aux activités politiques<sup>459</sup>. D'une certaine manière, il serait possible de dire qu'Arendt modèle le système des conseils à l'image d'une utopie issue de la pratique et des aspirations politiques du peuple, même si elle n'est jamais véritablement conceptualisée<sup>460</sup>. Dans tous les cas, il importe de retenir que la spécificité du système des conseils est qu'il constitue une forme de gouvernement produite par la pratique du

---

<sup>457</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 84.

<sup>458</sup> *Ibid.*

<sup>459</sup> Arendt, *Crises of the Republic*, p. 231.

<sup>460</sup> *Ibid.*

peuple qui redécouvre les conditions élémentaires de l'action et non pas par un théoricien ou une idéologie<sup>461</sup>.

### III-6. La spontanéité de la formation du système des conseils

Puisqu'il n'y a personne, selon Arendt, aucun homme d'État ni politologue, encore moins un parti politique, qui ait vraiment accordé de l'attention au système des conseils, on peut dire que sa réémergence obstinée malgré sa discontinuité, s'étendant sur maintenant plus d'un siècle, atteste de son caractère spontané, d'une pratique tout à fait indépendante de la théorie<sup>462</sup>. En effet, l'une des caractéristiques exceptionnelles du système des conseils, selon Arendt, est la « spontaneity of their coming into being<sup>463</sup> », car « each time they appeared, they sprang up as the spontaneous organs of the people, not only outside of all revolutionary parties but entirely unexpected by them and their leaders<sup>464</sup> ». La manière dont Arendt décrit le déclenchement spontané de la Révolution hongroise est intéressante à plusieurs égards.

Tout a commencé avec le discours de Nikita Khrouchtchev à l'occasion du 20<sup>e</sup> Congrès du Parti communiste de l'URSS<sup>465</sup>. Demeuré secret pendant quelques mois, il est finalement publié dans le *New York Times* et lu d'abord en Occident avant d'être connu ensuite dans les pays satellites de l'Union soviétique : « Its immediate

---

<sup>461</sup> Arendt, *Crises of the Republic*, p. 231.

<sup>462</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 30.

<sup>463</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 254.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>465</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 21. Pour une « correct understanding » du discours, p. 21-22.

consequence was something unheard of – open rebellion in Poland and Hungary »<sup>466</sup>. Le plus formidable ici selon Arendt est que « the people were aroused only by open words [...] Not acts, "mere words" had succeeded much against their intention in breaking the deadly spell of impotent apathy which totalitarian terror and ideology cast over the minds of men<sup>467</sup> ». Les faits démontrent ensuite, poursuit Arendt, qu'une « unarmed and essentially harmless student demonstration grew from a few thousand suddenly and spontaneously into a huge crowd which took it upon itself to carry out one of the students' demands, the overturning of Stalin's statue in one of the public squares of Budapest<sup>468</sup> ». Le lendemain, les étudiants persuadent la radio de diffuser les seize articles de leur manifeste, ce qui suscite immédiatement un rassemblement que la police tente de disperser à coups de feu<sup>469</sup>. C'est à ce moment, selon Arendt, que « the revolution broke out<sup>470</sup> ». La foule riposte et saisit ses premières armes<sup>471</sup>. Les ouvriers quittent alors les usines pour rejoindre les manifestants<sup>472</sup>. L'armée, qui avait été appelée pour défendre le régime après que la police se soit avérée incapable de contenir la situation, brise alors les rangs pour rejoindre le peuple, emportant avec elle ses armes<sup>473</sup>. C'est ainsi que « what had started as a student demonstration had become an armed uprising in less than twenty-four hours<sup>474</sup> ».

---

<sup>466</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 22.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

<sup>468</sup> *Ibid.*

<sup>469</sup> *Ibid.*

<sup>470</sup> *Ibid.*

<sup>471</sup> *Ibid.*

<sup>472</sup> *Ibid.*

<sup>473</sup> *Ibid.*

<sup>474</sup> *Ibid.*

À partir de ce moment, Arendt estime que les programmes ou les manifestes ne jouèrent plus aucun rôle, la révolution étant désormais alimentée par « the sheer momentum of acting-together of the whole people<sup>475</sup> ». La diversité des conseils qui émergent alors est étonnante : « neighborhood councils which emerged from living together and grew into county councils and other territorial Councils, revolutionary councils which grew out of fighting together, councils of writers and artists which, one is tempted to think, were born in the *cafés*, students' and youths' councils at the university, military councils in the army, councils of civil servants in the ministries, workers' councils in the factories, and so on<sup>476</sup> ». Arendt considère que si nous laissons de côté l'intervention militaire russe, il faut conclure qu'aucune autre révolution n'a atteint ses objectifs aussi rapidement et avec si peu de sang versé<sup>477</sup>. Toute l'armée hongroise s'est désintégrée en quelques heures et la dictature en quelques jours, plus personne ne s'opposant au peuple<sup>478</sup>.

### **III-7. Les conseils sont des organes d'ordre**

Maintenant que nous venons de voir que les conseils « sprang from the people as spontaneous organs of action », nous pouvons passer à une autre caractéristique de cette forme de gouvernement, sur laquelle Arendt insiste tout autant : les conseils seraient des

---

<sup>475</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 26.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 27.

organes qui assurent l'ordre<sup>479</sup>. Cette nouvelle caractéristique du système des conseils est importante à relever, car Arendt estime que

nothing indeed contradicts more sharply the old adage of the anarchistic and lawless "natural" inclinations of a people left without the constraint of its government than the emergence of the councils that, wherever they appeared, [...] were concerned with the reorganization of the political and economic life of the country and the establishment of a new order.<sup>480</sup>

D'après Arendt, cette caractéristique ne s'est révélée nulle part ailleurs de manière aussi prononcée qu'en Hongrie, où l'une des particularités les plus exceptionnelles « was that no chaos resulted from the actions of people without leadership and without a previously formulated program<sup>481</sup> ». En effet, au lieu du règne de la foule à laquelle il aurait été possible de s'attendre de la part d'une nation dont le niveau de vie était misérable, il n'y aurait eu, selon Arendt, aucun pillage ni violation de propriété privée, aucune atteinte à la vie non plus<sup>482</sup>. Le rapport des Nations Unies, où il est possible de lire que l'établissement des conseils représentait « "the first practical step to restore order and to reorganize the Hungarian economy on a socialist basis, but without rigid Party control or the apparatus of terror"<sup>483</sup> », confirme cet aspect du système des conseils qu'Arendt tente de faire reconnaître. Elle ajoute même que leur tâche immédiate, après s'être constitués, était précisément de prévenir le chaos et la propagation du crime<sup>484</sup>.

---

<sup>479</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 263. À la page 255, on lit : « The councils, moreover, were always organs of order as much as organs of action ».

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>481</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 28.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>483</sup> *Ibid.* Arendt s'appuie sur le *Report on the Problem of Hungary* des Nations Unies.

<sup>484</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 29.

### III-8. Les conseils se conçoivent comme des institutions permanentes

Si les conseils ont maintenu l'ordre, ils peuvent alors, selon Arendt, prétendre à une certaine permanence. C'est toutefois ce qui leur fut théoriquement refusé par les deux plus grands révolutionnaires du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, Marx et Lénine, qui ont chacun été témoins de l'émergence spontanée des rudiments du système des conseils, d'abord à Paris en 1871 et ensuite en Russie en 1905 et en 1917<sup>485</sup>. Arendt estime que pour un bref moment, Marx a saisi ce dont il s'agissait avec la Commune de Paris de 1871, puisqu'il a écrit que la *Kommunalverfassung* non seulement était la forme politique la mieux adaptée pour même le plus petit des villages, mais surtout qu'elle pourrait bien constituer la forme politique permettant la libération économique du travail<sup>486</sup>. Cependant, Marx a eu tendance, selon Arendt, à concevoir les conseils comme des organes temporaires de la Révolution<sup>487</sup>.

Dans le cas de Lénine, sa négligence des prétentions du système des conseils fut à ce point tel qu'il ne fit rien, selon Arendt, pour réorienter sa pensée afin de tenter d'incorporer ces nouveaux organes du pouvoir dans les nombreux programmes du parti<sup>488</sup>. Pour cette raison, la réémergence toujours spontanée du système des conseils pendant la Révolution russe de 1917 prit Lénine et son parti tout aussi au dépourvu que douze années auparavant<sup>489</sup>. Arendt estime qu'il continua de les considérer comme « nothing more than essentially temporary organs in the revolutionary struggle for

---

<sup>485</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 248.

<sup>486</sup> *Ibid.*

<sup>487</sup> *Ibid.*

<sup>488</sup> *Ibid.*

<sup>489</sup> *Ibid.*

liberation<sup>490</sup> », « as mere instruments to be dispensed with once the revolution came to an end<sup>491</sup> ». D'après Arendt, la possibilité que ces rudiments du système des conseils constituassent en fait une nouvelle forme permanente de gouvernement n'entra jamais dans son esprit.

Contre cela, Arendt tente de faire valoir la prétention à la permanence des conseils eux-mêmes, qui refusèrent systématiquement de se considérer en tant qu'organes temporaires de la révolution<sup>492</sup>. Au contraire, Arendt estime que les conseils ont tout fait pour s'établir en tant qu'organes permanents du nouveau gouvernement<sup>493</sup>. Cela ne signifie pas, d'après Arendt, qu'ils auraient souhaité quelque chose comme une Révolution permanente, puisque leur but explicitement avoué était la fondation d'une véritable République<sup>494</sup> au sein de laquelle les conseils auraient été conservés afin que le peuple puisse continuer d'exercer des activités politiques. Leur seule réémergence doit être considérée comme la preuve, selon Arendt, que le système des conseils – qu'on les nomme communes, *councils*, *Räte* ou *soviets* – « clearly intended to survive the revolution »<sup>495</sup>. Cette prétention des conseils, nous l'avons vu, contredisait d'une manière flagrante toutes les théories issues de la tradition révolutionnaire, qui les a toujours considérés comme des anomalies ou, au mieux, comme des instruments qui permettraient de les mettre en œuvre.

---

<sup>490</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 241.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>493</sup> *Ibid.*

<sup>494</sup> *Ibid.* À cette même page, on lit : « No paradise on earth, no classless society, no dream of socialist fraternity. But the establishment of a true republic was the reward they hoped for as the end of the struggle ».

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 248.

### III-9. Le système des conseils : vocation politique ou économique?

L'une des raisons pour laquelle il est parfois difficile de saisir la signification proprement politique du système des conseils provient, en partie du moins, du fait que les mouvements ouvriers y ont joué un « rôle soudain et souvent extraordinairement productif<sup>496</sup> », ce qui fait en sorte qu'on a généralement tendance à en faire une interprétation économique avant tout. En effet, Arendt estime que « depuis les révolutions de 1848 jusqu'à la Révolution hongroise, la classe ouvrière en Europe [...] a écrit un des chapitres les plus glorieux et sans doute les plus riches en promesse de l'Histoire récente<sup>497</sup> ». Arendt nous prévient que la frontière fut par conséquent « assez imprécise entre objectifs politiques et revendications économiques, entre organisations politiques et syndicats ». Cela dit, selon Arendt, il faut pourtant « éviter les confusions »<sup>498</sup>.

Pour tenter d'y voir un peu plus clair, elle se tourne vers la Révolution russe de 1917 et de nouveau vers la Révolution hongroise de 1956, car dans ces deux cas « councils or *soviets* had sprung up everywhere, completely independent of one another, workers', soldiers', and peasants' councils in the case of Russia, the most disparate kinds of councils in the case of Hungary<sup>499</sup> ». Lors de ces deux révolutions, nous assistons donc à une « simultaneous setting-up of all kinds of councils »; il n'est alors pas surprenant que

---

<sup>496</sup> Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 277.

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 277-278.

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>499</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 258-259. Il est intéressant de remarquer que dans son article *Reflections on the Hungarian Revolution*, Arendt mentionne les conseils ouvriers en dernière position.

dans ces conditions les membres de ces derniers risquent ainsi de mettre l'accent sur différents types de revendications dépendamment de leurs origines.

Dans le cas de la Révolution hongroise, tous les conseils s'étaient donnés une double tâche : réorganiser l'économie hongroise sur une base socialiste, en évitant de reproduire la rigidité du contrôle du Parti communiste et de son appareil de terreur<sup>500</sup>. Arendt précise que nous aurions tort de croire que la ligne de démarcation entre ces deux objectifs, l'un économique et l'autre politique, était clairement définie. Au contraire, Arendt estime même que « the fatal mistake of the councils has always been that they themselves did not distinguish clearly between participation in public affairs and administration or management of things in the public interest<sup>501</sup> ». À plusieurs reprises depuis 1848, les conseils ouvriers, plus spécifiquement, ont tenté de prendre en charge l'administration des usines, expériences qui se sont toujours soldées par un échec et qui contribuèrent ainsi à valoir au système des conseils une mauvaise réputation. C'est probablement pour cette raison qu'Arendt introduit une distinction, se permettant de supposer que les « Revolutionary Councils fulfilled mainly political functions while the Workers' Councils were supposed to handle economic life<sup>502</sup> ». Si ces deux types de conseils naissent côte à côte partout dans le pays, Arendt choisit de les traiter séparément, préférant dès lors s'intéresser principalement à l'aspect politique des conseils, nettement plus apparent selon elle au sein des conseils révolutionnaires<sup>503</sup>. Il semble donc qu'il soit important pour Arendt de mettre une distance entre le système des

---

<sup>500</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 28.

<sup>501</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 265-266.

<sup>502</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 29.

conseils et le mouvement ouvrier ou, du moins, de contester l'identification du système des conseils avec le mouvement ouvrier. Elle ira même jusqu'à dire que la raison principale qui explique les échecs du système des conseils réside dans le fait que les conseils des ouvriers choisissaient leurs dirigeants d'après des critères politiques<sup>504</sup>, ce qui les condamnait presque d'avance à l'échec dans le domaine de la gestion et de l'administration, car les « qualities of the statesman or the political man and the qualities of the manager or administrator are [...] not the same<sup>505</sup> ». Le premier sait se mouvoir au sein du réseau des relations humaines, dont le principe est la liberté, alors que le second sait gérer les choses et les gens au sein d'un domaine de la vie régi par le principe de la nécessité<sup>506</sup>. Par conséquent, si les dirigeants choisis par les conseils ouvriers administrent l'usine en y intégrant des éléments politiques, il n'est pas surprenant que le chaos généré les mène à leur perte<sup>507</sup>. Malgré la triste fin de ces expériences, Arendt demeure convaincue que « l'activité économique » des membres des conseils ouvriers « était accessoire »<sup>508</sup>, que les conseils ouvriers « have always been primarily political, with social and economic claims playing a very minor role », puisque même lorsqu'ils tentèrent de jouer un rôle économique, ils agissaient selon des critères éminemment politiques. Arendt fut sévèrement critiquée pour cette stricte séparation entre politique et économie qui, surtout en ce qui concerne le cas des conseils, ne correspond pas à la réalité historique. Nous n'entrerons toutefois pas ici dans les détails, car cette question

---

<sup>503</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 29.

<sup>504</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 266. À la même page, on lit : « their trustworthiness, their personal integrity, their capacity of judgment, often [...] their physical courage ».

<sup>505</sup> *Ibid.*

<sup>506</sup> *Ibid.*

<sup>507</sup> *Ibid.*

mériterait en soi une étude bien plus approfondie que nous ne pouvons le faire dans cette section.

Il est important de retenir de cette section qu'Arendt souhaitait avant tout rappeler que le mouvement ouvrier ne détenait pas le monopole exclusif sur le système des conseils, ce qui lui permet ainsi de rescaper en quelque sorte ce nouveau système de gouvernement de la mauvaise réputation dans laquelle il était tombé à la suite d'expériences malheureuses dans un domaine spécifique, la gestion économique et administrative des industries. Cela ne veut pas pour autant dire qu'Arendt néglige « to what enormous extent the government machinery in modern societies must indeed perform the functions of administration<sup>509</sup> ». Au contraire, de cette nécessité, elle est parfaitement consciente. Il demeure cependant qu'elle doute, en accord avec la théorie politique des Anciens, que les principes politiques de l'égalité et de la liberté puissent être appliqués à la sphère économique de la vie, car celle-ci est dominée par la nécessité, ce qui signifie par conséquent qu'elle doit être régie par un mode de fonctionnement essentiellement autre, celui de la maîtrise ou de la domination<sup>510</sup>.

### **III-10. Le système des conseils : une structure pyramidale**

Nous avons déjà abordé un peu la question de la structure du système des conseils dans les autres chapitres, ainsi que dans celui-ci, mais sans en indiquer toutes les implications. Déjà, Jefferson avait imaginé quelques-unes de celles-ci. D'abord, à la

---

<sup>508</sup> Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 281.

<sup>509</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 265.

question de savoir comment intégrer les *townships* dans la structure gouvernementale de l'Union, Jefferson avait répondu : « The elementary republics of the wards, the county republics, the State republics, and the republic of the Union would form a gradation of authorities, [...] and constituting truly a system of fundamental balances and checks for the government »<sup>511</sup>. Plusieurs éléments sont à relever dans cette citation.

Concentrons-nous donc premièrement sur la structure que Jefferson attribue au système des *wards*. La proximité avec la Révolution hongroise est remarquable. Dès les premiers jours de celle-ci, les membres des conseils ont immédiatement commencé le « process of coordination and integration through the formation of higher councils of a regional or provincial character, from which finally the delegates to an assembly representing the whole country could be chosen »<sup>512</sup>. Les conseillers élisent en leur propre sein ceux qui vont les représenter au prochain palier, où les élus se retrouvent à chaque fois entre égaux, et ce, jusqu'au conseil révolutionnaire national ou conseil national suprême, qui remplacera ainsi de manière tout à fait légitime l'Assemblée nationale<sup>513</sup>. Arendt indique qu'il n'y aucun doute dans son esprit que

this form of government, if fully developed, would have assumed again the shape of a pyramid, which, of course, is the shape of an essentially authoritarian government. But while in all authoritarian government we know of, authority is filtered down from above, in this case authority would have been generated neither at the top nor at the bottom, but on each of the pyramid's layers.<sup>514</sup>

Ce qui est encore plus remarquable, selon Arendt, est que ce principe de formation du gouvernement, qui est le principe fédéral puisqu'il s'agit ici d'associer des unités

---

<sup>510</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 29.

<sup>511</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 246.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>513</sup> *Ibid.*, p. 32.

essentiellement indépendantes à l'origine, émerge des conditions élémentaires de l'action sans aucunement faire référence à quelque considération théorique que ce soit<sup>515</sup> (il est bien peu probable en effet que les Hongrois aient pu être influencés par les idées de Jefferson). Cette structure de gouvernement qui est le propre du système des conseils apporte par là même, d'après Arendt, une solution à l'un des plus sérieux problèmes en politique : celui de la réconciliation entre l'égalité et l'autorité<sup>516</sup>. En effet, à chaque niveau de la structure pyramidale, les délégués se retrouvent toujours parmi leurs pairs, libres de discuter à nouveau leurs opinions, de les clarifier ou de les réviser; situation qui se reproduit à nouveau lorsqu'ils sont sélectionnés pour se rendre au conseil suivant<sup>517</sup>.

### III-11. L'élite politique

Le phénomène décrit dans cette section semble réussir à rassembler en lui-même les trois trésors perdus des révolutions modernes qui nous ont occupés ici – le *constitution-making*, l'esprit révolutionnaire et le système des conseils. « The phenomenon I am concerned with here is usually called the 'élite'<sup>518</sup> ». Il s'agit d'un passage crucial dans l'œuvre d'Arendt, car il permet de nuancer une interprétation désinvolte, qui lirait chez elle une conception aristocratique de la politique. S'il est bien vrai que sa pensée politique ne tombe jamais dans le conformisme démocratique, attitude farouchement

---

<sup>514</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 270.

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>517</sup> *Ibid.*

opposée à tout ce qui est considéré élitiste, il nous semble cependant important de relever qu'elle parle ici d'une nouvelle sorte d'élite, qui échapperait au cadre établi de la tradition de la philosophie politique. Comme si elle savait qu'elle risquait d'être mal comprise, Arendt se montre très prudente en insistant à deux reprises qu'elle a un « quarrel with this term<sup>519</sup> ». En effet, le terme « élite », employé en référence au domaine politique, fait surtout penser à une forme oligarchique de gouvernement, à la domination du grand nombre par le petit nombre<sup>520</sup>. C'est du moins ce que l'on a pensé dans la tradition de la philosophie politique, qui en a conclu que « the essence of politics is rulership and that the dominant political passion is the passion to rule or to govern<sup>521</sup> ». C'est toutefois précisément ce que conteste la nouvelle conception de l'élite que tente de formuler Arendt à partir des expériences révolutionnaires modernes<sup>522</sup>. Arendt n'est pas assez idéaliste et naïve pour croire que « the many » se ralliera complètement à la « political way of life » (et ce, même si la chose politique concerne tout le monde)<sup>523</sup>. Autrement dit, il n'y a aucune volonté chez Arendt de forcer ceux qui ne s'intéressent pas à la politique à y participer. Conservant ces considérations à l'esprit, il nous est maintenant possible d'examiner comment les trois thèmes directeurs de cette thèse – le *constitution-making*, l'esprit révolutionnaire et le système des conseils – s'imbriquent dans la manière dont le phénomène de l'élite a fait son apparition, selon Arendt, pendant les révolutions modernes.

---

<sup>518</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 267.

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>521</sup> *Ibid.*

<sup>522</sup> *Ibid.* À la même page, on lit : « This, I propose, is profoundly untrue ».

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 267.

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, les activités qui composent la pratique du *constitution-making* sont surtout « the speech-making and decision-taking, the oratory and the business, the thinking and the persuading », c'est-à-dire toutes les activités qui sont nécessaires pour parvenir à la fondation d'un nouveau corps politique, au *framing* de la Constitution<sup>524</sup>. Pendant ce processus en Amérique, une élite politique en est venue à se former du simple fait que des hommes furent choisis au niveau des *townhalls*, selon l'estime qu'ils s'étaient gagnée auprès de leurs pairs, qui voyaient en eux assez d'intégrité, de courage et de jugement pour leur confier la tâche de les représenter au prochain palier. L'important à retenir ici est que la sélection du candidat repose d'abord et avant tout sur son « personal power of persuasion with which he could present his point of view<sup>525</sup> », ce qui revient à souligner l'importance de la formation d'opinions, qui n'ont pas joui d'une bonne réputation dans la tradition de la philosophie politique, loin de là. Que la pertinence de l'opinion pour le domaine politique et son rôle dans le gouvernement fussent re-découverts par les révolutions modernes, Arendt ne s'en étonne pas beaucoup<sup>526</sup>. Elle va même jusqu'à écrire que puisque « all authority in the last analysis rests on opinion », il y a une « necessity of all regimes, old and new, "to rest on opinion" »<sup>527</sup>. Pour Arendt, c'est ce que les révolutionnaires américains et français ont redécouvert, même si elle poursuit en affirmant que seuls les Américains – « and this shows once more the high rank of its political creativity – knew how to build a

---

<sup>524</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 24.

<sup>525</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 31.

<sup>526</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 219-220.

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 220. Dans *La crise de la culture*, on lit à la page 296 : « l'opinion, et non la vérité, est une des bases indispensables de tout pouvoir. "Tous les gouvernements reposent sur l'opinion", dit James Madison ». Arendt ne laisse pas de référence.

lasting institution for the formation of public views into the very structure of the Republic »<sup>528</sup>. Il faut se pencher ici sur la conception qu'Arendt se fait du Sénat américain, car c'est au sein de cette institution qui réunit une élite politique que, selon Arendt, les activités propres à la formation d'opinions ont lieu principalement après le moment du *framing* de la constitution passé<sup>529</sup>.

Arendt considère qu'étant donné sa « novelty and uniqueness, the institution of the Senate equals the discovery of judicial control as represented in the institution of Supreme Courts<sup>530</sup> ». La nouveauté et l'originalité qu'Arendt entrevoit dans le Sénat américain peuvent être difficiles à percevoir à première vue. D'abord, parce que la référence à la vénérable institution de la République romaine ne convient pas à la réalité américaine dans ce cas<sup>531</sup>. Ensuite, parce que cette seconde chambre parlementaire est souvent assimilée à la *House of Lords* britannique<sup>532</sup>. Arendt insiste sur le fait que l'ajout d'une seconde chambre – où la diversité des opinions est représentée – à la première – où la multiplicité des intérêts est représentée – est entièrement dû aux « very original insights into the role of opinion in government » des Pères fondateurs<sup>533</sup>. Les opinions, selon Arendt, ne peuvent se former que lors d'un processus de discussion libre et de

---

<sup>528</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 220.

<sup>529</sup> Au premier chapitre, il avait été dit que c'est au sein de la branche judiciaire du gouvernement que se poursuivent les activités propres au *constitution-making*. Nous ne considérons pas que l'idée que nous tentons de développer maintenant – le *constitution-making* en tant qu'activité qui donne lieu à la formation d'opinions au sein d'une élite politique – remet cela en question. Tout se passe comme si le *constitution-making* regroupait toute une gamme d'activités nécessaires pour parvenir au *framing* de la constitution, qui, une fois la fondation du nouveau corps politique accomplie, se séparent pour s'accomplir dans différentes institutions de la République : l'autorité dans le Sénat, la formation d'opinions dans les conseils.

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 218. Le Sénat romain, composé des *maiores*, était le siège de l'autorité et sa fonction était de conseiller.

<sup>532</sup> *Ibid.*

débats publics<sup>534</sup>. Elle illustre bien la situation lorsqu'elle écrit que « if only ten of us are sitting around a table, each expressing his opinion, each hearing the opinions of others, then a rational formation of opinion can take place through the exchange of opinions. [I]n turn, our view will be clarified through the influence of other views, revised, or proved wrong<sup>535</sup> ». Comme les opinions se forment lorsque les citoyens communiquent librement entre eux en rendant public leur point de vue personnel, Arendt estime que la variété infinie d'opinions a besoin d'être épurée ou filtrée : que les opinions doivent continuellement être rediscutées et débattues afin de les clarifier et de les réviser toujours plus en les affrontant à d'autres points de vue.

C'est à ce moment que l'élite politique à laquelle pense Arendt entre en jeu. Dans le contexte qui occupe Arendt, cette élite s'incarne dans l'institution du Sénat, dont la fonction originelle était de servir de « "medium" through which all public views must pass »<sup>536</sup>. En effet, si Arendt n'ignore pas que les opinions sont formulées par des individus et constituent en quelque sorte leur propriété, elle refuse d'admettre qu'un individu seul soit jamais capable par lui-même de passer au crible toutes les opinions, en les dégageant de l'arbitraire et de l'idiosyncrasique, afin de les purifier et d'en faire des opinions publiques<sup>537</sup>. Le processus que décrit Arendt respecte ainsi la formation naturelle des opinions elles-mêmes, car si nous admettons que les « opinions are formed and tested in a process of exchange of opinion against opinion », alors il nous faut également admettre que leurs différences « can be mediated only by passing them

---

<sup>533</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 218. Pour la distinction entre opinion et intérêt, voir p. 219.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>535</sup> Arendt, *Crises of the Republic*, p. 233.

through the medium of a body of men, chosen for the purpose»<sup>538</sup>. Avec ces considérations à l'esprit, comment alors ne pas se rendre compte qu'Arendt a bien une élite politique en tête lorsqu'elle écrit « these men, taken by themselves, are not wise, and yet their common purpose is wisdom – wisdom under the conditions of the fallibility and frailty of the human mind<sup>539</sup> »? N'oublions pas que cette élite, dans le contexte du système des conseils, sera constituée à partir de la base, de sorte qu'à chaque niveau de la structure pyramidale, où les opinions se forment précisément par l'échange d'opinions entre égaux, on choisira les représentants au niveau supérieur, où le même processus se répétera encore une fois.

Comme nous l'avons mentionné, seuls les Américains ont compris l'importance d'incorporer la formation des opinions dans la structure même de la République en lui accordant une institution dédiée à cette fin. Le contraste avec le développement de la Révolution française est particulièrement révélateur à cet égard. Les révolutionnaires américains ont distingué la liberté d'opinion et l'opinion publique<sup>540</sup>, cette dernière désignant l'unanimité potentielle des citoyens sur une question donnée; situation qui, pour les Américains, est associée au danger de la disparition du domaine public, car à partir du moment où tous ont la même opinion, l'échange devient superflu<sup>541</sup>. Puisque la formation d'opinions a lieu lorsque les citoyens, qui occupent tous une position différente et donc un point de vue différent sur le monde, se rencontrent pour soumettre

---

<sup>536</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 219.

<sup>537</sup> *Ibid.*

<sup>538</sup> *Ibid.*

<sup>539</sup> *Ibid.*

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 83.

leur opinion à celles de leurs pairs, là où règne l'opinion publique, il devient évident, si nous admettons la justesse des vues d'Arendt sur la formation d'opinions<sup>542</sup>, que la formation authentique d'opinions n'est simplement plus possible<sup>543</sup>. Aussi, si nous sommes d'accord pour dire avec Arendt que le domaine public d'une République est constitué par l'échange d'opinions entre égaux<sup>544</sup>, nous devons également admettre, avec les Pères fondateurs, que l'élimination des possibilités de la formation d'opinions dûe au règne de l'opinion publique s'identifie, en un certain sens, avec une « newfangled form of despotism »<sup>545</sup>. C'est précisément pour cette raison que les Pères fondateurs méprisaient la forme de gouvernement démocratique, celle-ci ayant tendance, selon eux, à favoriser l'émergence de l'opinion publique au détriment d'un véritable esprit public qui encourage la formation d'opinions<sup>546</sup>. Les Pères fondateurs ont fait preuve de perspicacité en reconnaissant l'instabilité élémentaire de toutes les formes de gouvernement dépourvues d'un esprit public vivace. Au regard de l'élite politique que tente de définir Arendt, ces dernières réflexions signifient surtout que les citoyens qui se rendent aux conseils, même si certains d'entre eux partagent une même opinion sur un sujet donné, ne formeront pas des partis politiques qui, du fait de la discipline de parti, fonctionnent en reproduisant le modèle de l'opinion publique<sup>547</sup>. Arendt souhaite plutôt, suivant en cela Madison, qu'ils forment des factions. Cette emphase positive sur la formation de factions n'est pas anodine, elle contredit de manière flagrante toute la

---

<sup>542</sup> À la page 217 de *On Revolution*, on lit : « no one is capable of forming his own opinion without the benefit of a multitude of opinions held by others ».

<sup>543</sup> *Ibid.*

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>545</sup> *Ibid.* et p. 218.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 217.

tradition de la philosophie politique. La justification de cette déviation par les Pères fondateurs est d'autant plus intéressante qu'elle reprend l'essentiel des arguments qui nous ont occupés jusqu'ici dans cette section : « faction correspond[s] to the many voices and differences in opinion which must continue "as long as the reason of man continues fallible, and he is at liberty to exercise it" »<sup>548</sup>. L'élite politique que décrit Arendt n'est donc en aucun cas une élite d'experts qui détient une certaine autorité en raison d'un savoir exclusif. Au contraire, elle est formée de citoyens et de citoyennes qui doivent entrer dans le domaine public en étant tout à fait prêts à partager, clarifier et réviser leurs opinions pendant une discussion libre avec leurs pairs. Et ceux qui décident de participer aux affaires du gouvernement, en se rendant aux conseils pour discuter et entendre parler leurs égaux, se constituent eux-mêmes en une élite politique ouverte, exerçant ces activités qui forment la liberté politique en son sens positif.

Maintenant que nous venons de voir les raisons pour lesquelles certaines des activités du *constitution-making*, surtout la formation d'opinions, nécessitent la constitution d'une élite politique, il nous faut à présent considérer si l'esprit révolutionnaire correspond bien à l'esprit qui anime celle-ci. Si nous nous tournons d'abord vers la Révolution hongroise pour tenter d'y voir un peu plus clair sur cette question, il faut rappeler le fait que cet événement fut initié en premier lieu par les intellectuels et les étudiants universitaires<sup>549</sup>. Cela signifie par conséquent, d'après Arendt, que leur motivation pour se rebeller « was neither their own nor their fellow citizens' material misery, but

---

<sup>547</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 30.

<sup>548</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 84.

<sup>549</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 23.

exclusively Freedom and Truth<sup>550</sup> ». Bien entendu, Arendt a sans doute raison d'ajouter un peu plus loin que « it would probably be erroneous to conclude from this unanimity that the same concern for freedom of thought which gave rise to the rebellion among the intellectuals also turned the rebellion into a revolution for the whole people<sup>551</sup> ». Il demeure cependant que pour Arendt, la motivation première autour de laquelle se rassemble le peuple hongrois fut la fondation de la liberté<sup>552</sup>.

Arendt relève l'insistance à exiger que les personnes élues aux conseils supérieurs ne doivent pas abuser de leur pouvoir ou penser à leur avancement personnel<sup>553</sup>. Arendt traduit ce passage dans le langage de la pensée politique : « Whoever misuses power or perverts it into violence, or is only interested in his private affairs and without concern for the common world, is simply not fit to play a role in political life<sup>554</sup> ». Comment ne pas penser à Machiavel, quand il fit l'éloge des patriotes florentins défiant le pape, montrant par là qu'ils plaçaient le salut de leur cité bien avant celui de leur propre âme<sup>555</sup>. Machiavel lui-même, vers la fin de sa vie, déclare que « I love my native city more than my own soul<sup>556</sup> ». Pour une personne véritablement habitée par la foi, cela signifiait qu'elle était prête à sacrifier la vie éternelle dans l'au-delà et à risquer les supplices de l'enfer par amour pour sa cité. Si nous appliquons ces réflexions à l'élite politique qu'Arendt tente de définir, il serait possible de dire que ceux et celles qui la

---

<sup>550</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 23.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>552</sup> *Ibid.*, p. 25. À cette page, on lit : « The question was [...] how to institutionalize a freedom that was already an accomplished fact ».

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>554</sup> *Ibid.*

<sup>555</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 27.

<sup>556</sup> *Ibid.*

formeront devront être animés d'un amour plus puissant pour le monde que pour leur propre soi, un état d'esprit qui a toujours été crucial pour ceux et celles qui dévouèrent leur vie à la politique<sup>557</sup>.

Dans le contexte du système des conseils, cette caractéristique de l'esprit révolutionnaire, qui donne la priorité à l'amour du monde sur l'amour de soi, mène Arendt à conclure que l'élite politique au sein de cette nouvelle forme de gouvernement se sélectionne par elle-même, puisque « those who organized themselves were those who cared and those who took initiative »<sup>558</sup>. Cette élite, selon Arendt, se constitue par elle-même<sup>559</sup> du simple fait que ceux qui aiment le monde laissent de côté leurs préoccupations privées pour se rassembler et discuter. Si nous poussons cette idée jusqu'au bout, il nous faut admettre que « only those who as voluntary members of an "elementary republic" have demonstrated that they care for more than their private happiness and are concerned about the state of the world would have the right to be heard in the conduct of the business of the republic<sup>560</sup> ». Cela ne signifie pas que le droit d'être entendu est exclusif à l'élite. Ce n'est pas elle, en effet, qui décide qui sera inclus ou exclus, puisque ceux qui n'en font pas partie s'excluent eux-mêmes, tout simplement parce qu'ils ont décidé de ne pas participer<sup>561</sup>. Arendt va même jusqu'à dire que

such self-exclusion, far from being arbitrary discrimination, would in fact give substance and reality to one of the most important negative liberties we have enjoyed since the end of

---

<sup>557</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 27.

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>560</sup> *Ibid.*

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 272. À cette page, on lit : « if those who belong are self-chosen, those who do not belong are self-excluded ».

the ancient world, namely, freedom from politics, which was unknown to Rome or Athens and which is politically perhaps the most relevant part of our Christian heritage.<sup>562</sup>

La conclusion que tire Arendt est radicale et risque d'émouvoir : elle proclame en effet que cette nouvelle forme de gouvernement mettrait fin au suffrage universel tel que nous le connaissons<sup>563</sup>. Si on peut s'émouvoir en lisant ces lignes, un autre passage du même livre, dans lequel Arendt introduit une distinction entre « majority rule » et « majority decision »<sup>564</sup>, peut aider à calmer les esprits agités. Le principe majoritaire, explique Arendt, est en effet un mécanisme technique adopté presque automatiquement par tous les types de conseils délibératifs ou d'assemblées. Autrement dit, le principe de la majorité, insiste Arendt, est inhérent au processus de décision lui-même. Au sein des conseils, les citoyens auront bien plus souvent l'opportunité de voter sur des décisions ou pour des délégués que nous n'en avons aujourd'hui avec le suffrage universel. Il est donc présent dans toutes les formes de gouvernement, à la possible exception de la tyrannie<sup>565</sup>. D'une certaine manière, l'élite politique que décrit Arendt est beaucoup plus ouverte que celle constituée par les partis traditionnels, dont le chef n'est sélectionné que par les membres de ces partis et seulement par la suite soumis au choix du suffrage universel.

Un attachement dogmatique aux coutumes des démocraties actuelles n'est certainement pas un sentiment qui sied très bien à Arendt. Au contraire, il serait peut-être même possible de dire à partir des écrits d'Arendt que la mentalité démocratique, avec l'importance qu'elle accorde à l'égalité, contribue à masquer l'évident manque

---

<sup>562</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 272.

<sup>563</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 155.

d'intérêt pour les questions politiques présent chez de larges couches de la population<sup>566</sup>. Une élite politique animée par l'esprit public contribuerait au contraire à faire reconnaître que les passions politiques ne sont pas si rares que certains aimeraient de le penser, même s'il est vrai qu'elles sont certainement hors de l'ordinaire<sup>567</sup>. Il peut être intéressant de conclure ces réflexions sur les liens entre l'esprit révolutionnaire et l'élite politique avec une citation de Jefferson, qui a l'avantage de résumer l'essentiel de ce qu'Arendt appelle la moralité privée et publique : « Love your neighbour as yourself, and your country more than yourself »<sup>568</sup>.

Examinons finalement les liens entre l'élite politique et le système des conseils. Il nous faut d'abord préciser que l'élite politique qui se rassemble au sein des conseils agit pour ceux qui, « for whatever reasons, are not able, or do not wish, to attend to public business<sup>569</sup> ». Répétons-le : Arendt n'a aucunement l'intention d'obliger tous les citoyens à participer directement aux activités des conseils. En effet, elle insiste clairement et à plusieurs reprises que « by no means every resident of a country needs to be a member in such councils », car il est évident que « not everyone wants to or has to concern himself with public affairs »<sup>570</sup>. Il demeure cependant qu'elle établit comme principe du système des conseils que « everyone must be given the opportunity<sup>571</sup> ». Selon Arendt, le système des conseils permettrait l'implantation d'un processus d'autosélection libre et ouvert, qui attirerait une véritable élite politique d'un type tout à

---

<sup>565</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 155.

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 267-268.

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>570</sup> Arendt, *Crises of the Republic*, p. 233.

fait différent que celui que nous connaissons aujourd'hui dans les démocraties représentatives.

Nous touchons ici à l'une des plus « crucial and most troublesome issues of modern politics ever since the revolutions », car Arendt estime, nous l'avons vu, que le choix entre le système représentatif et l'élite politique associée au système des conseils « actually implies no less than a decision on the very dignity of the political realm itself »<sup>572</sup>. En effet, la solution de la représentation, selon Arendt, ne peut que reconduire la distinction qui régna de tout temps entre gouvernés et gouvernants, alors même que c'est précisément ce fossé que la Révolution s'était donné comme objectif de franchir; ce qui signifie, par conséquent, que la multitude se voit encore une fois refuser l'accès au domaine public, que les affaires publiques demeurent encore une fois le privilège du petit nombre, avec toutes les conséquences néfastes que cette situation peut avoir sur la survie de l'esprit révolutionnaire<sup>573</sup>. Avec le système des conseils cependant, Arendt estime que le peuple *qua* peuple aura finalement la chance « to make their entrance into political life and to become participators in public affairs »<sup>574</sup>. Le problème avec nos démocraties actuelles, en ce qui concerne la possibilité d'une participation active au gouvernement, réside surtout dans l'absence d'espaces publics qui permettraient à la multitude de faire son entrée dans le domaine politique et ainsi former une élite propre à ce domaine. Comme il est évident que « the room will not hold all<sup>575</sup> », que « the country is too big for all of us to come together and determine our fate », il suffirait alors

---

<sup>571</sup> Arendt, *Crises of the Republic*, p. 233.

<sup>572</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 228.

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 229 et p. 269.

de constituer « a number of public spaces within it<sup>576</sup> ». La création d'une multitude d'espaces publics à l'intérieur d'un vaste territoire n'est pas aussi compliquée que certains détracteurs du système des conseils aimeraient le faire croire. Rappelons à cet effet ce que nous disions au premier chapitre sur l'émergence de la puissance qui a lieu du seul fait que les humains se rassemblent sur le mode de la discussion. Ce qu'Arendt dit de la Résistance en France lors de la Seconde Guerre mondiale est particulièrement révélateur à cet égard : « eux qui [...] n'avaient jamais participé aux affaires officielles de la IIIe République [...] en étaient venus à constituer [...] un domaine public où [...] tout le travail qui comptait dans les affaires du pays était effectué en acte et en parole<sup>577</sup> ». Autrement dit, il a suffi pour les résistants de prendre les choses en main pour « commencer à créer », « sans le savoir ni même le remarquer », un « espace public »<sup>578</sup>. Arendt affirme que la même situation s'est produite lors de la Révolution hongroise, quand les citoyens voulurent faire un pas de plus en se demandant « how to institutionalize a freedom that was already an accomplished fact<sup>579</sup> ». Voilà la différence entre un espace public, de nature temporaire, et un espace politique, qui est au contraire permanent parce qu'il a été institutionnalisé. Nous l'avons vu, Arendt considère que les conseils, partout où ils firent leur apparition, ont toujours refusé de se considérer comme des organes temporaires de la Révolution dont il était possible de se débarrasser une fois celle-ci terminée, car ils se percevaient au contraire comme des organes permanents du

---

<sup>574</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 269.

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>576</sup> Arendt, *Crises of the Republic*, p. 232.

<sup>577</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 11.

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>579</sup> Arendt, « Totalitarian Imperialism », p. 26.

nouveau gouvernement qui offriraient aux citoyens de véritables espaces de liberté<sup>580</sup>. La seule condition de l'établissement du système des conseils, avance Arendt, consiste en ce sens en l'institution d'une élite politique de manière permanente, ce qui nécessite précisément l'existence d'espaces consacrés à cette fin.

Certes, les « révolutions et les expériences directes de possibilités d'action politique qui leur sont liées ne se sont jusqu'à présent pas concrétisées en une forme de gouvernement »<sup>581</sup>. Malgré sa réémergence discontinue, le système des conseils n'a jamais été institutionnalisé en forme de gouvernement. Cela dit, rien ne nous empêche de rappeler la conviction d'Arendt selon laquelle « it is the task of good government and the sign of a well-ordered republic to assure [the political élite of its] rightful place in the public realm<sup>582</sup> ».

### **III-12. Conclusion**

Si les thèses d'Arendt sur le système des conseils sont certainement critiquables, notamment du point de vue historique en ce qui concerne la stricte séparation entre participation et administration au sein des conseils, ses réflexions sont néanmoins rafraîchissantes, surtout que depuis la fin du XVIIIe, « la question concernant la meilleure forme du vivre ensemble humain est passée sous silence »<sup>583</sup>. Ce silence est d'autant plus surprenant pour Arendt qu'il ne peut sûrement pas être attribué « upon lack

---

<sup>580</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 256.

<sup>581</sup> Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 110.

<sup>582</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 271.

<sup>583</sup> Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 182.

of thought or interest in revolution»<sup>584</sup>. Il est en effet étrange que la tradition révolutionnaire, « where every incident of past revolutions was mulled over as though it were part of sacred history », n'a pas su reconnaître, selon Arendt, « the only entirely new and entirely spontaneous institution in revolutionary history [and] neglected [it] to the point of oblivion »<sup>585</sup>. Arendt ne cesse d'insister que le système des conseils fut « utterly neglected by statesmen, historians, political theorists, and, most importantly, by the revolutionary tradition itself<sup>586</sup> ». Et qui peut nier que cette situation perdure encore aujourd'hui, comme cela est manifeste dans l'attitude de ceux qui « looked upon the councils as though they were a romantic dream, some sort of fantastic utopia come true for a fleeting moment to show, as it were, the hopelessly romantic yearnings of the people, who apparently did not yet know the true facts of life<sup>587</sup> »? Ce genre d'attitude, d'après Arendt, s'oriente uniquement à partir du système des partis, elle présume « as a matter of course that there existed no other alternative for representative government »<sup>588</sup>. Contre ces gens-là, Arendt souhaite rappeler la prétention initiale des révolutions modernes :

[The] multitude, appearing for the first time in broad daylight, was actually the multitude of the poor and the downtrodden, who every century before had hidden in darkness and shame. What from then on has been irrevocable, and what the agents and spectators of revolution immediately recognized as such, was that the public realm – reserved, as far as memory could reach, to those who *were* free, namely carefree of all the worries that are connected with life's necessity, with bodily needs – should offer its space and its light to this immense majority who are not free because they are driven by daily needs.<sup>589</sup>

---

<sup>584</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 250.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>588</sup> *Ibid.*

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 38.

Voilà donc la prétention qu'Arendt accorde au système des conseils : offrir la lumière de l'espace public à tous ceux qui le souhaitent. Et c'est aussi l'une des raisons, il me semble, pour laquelle elle adopte une position si polémique sur la question sociale. Dans *On Revolution*, Arendt s'intéresse principalement au « political predicament of the poor », c'est-à-dire aux problèmes spécifiques que la condition de la pauvreté pose au domaine politique<sup>590</sup>, même si elle est parfaitement consciente que ses préoccupations « could hardly be shared by the poor themselves »<sup>591</sup>. Il n'empêche que le système des conseils constitue pour Arendt la solution spécifiquement politique à la prétention du peuple, qui souhaite, pendant les révolutions modernes, avoir accès à la lumière que seul l'espace public procure.

Aux questions qui concernent la manière dont l'État actuel sera remplacé et les détails de la structure des conseils, nous allons nous abstenir de répondre car, comme le dit bien Matteo Bortolini, « these are precisely the questions we cannot give answers to »<sup>592</sup>. En effet, il estime qu'« Arendt has taught us that every attempt to answer questions like this constitutes a betrayal of politics, an attempt to transform politics into something other »<sup>593</sup>. Dans la nouvelle science politique qu'Arendt envisage, le philosophe ne peut prescrire au monde des affaires humaines une structure gouvernementale dont il aurait découvert la vérité dans la solitude. Cette réserve est précisément la raison pour laquelle elle aime tant citer la réponse de Jefferson à la

---

<sup>590</sup> À la page 58 et 59 de *On Revolution*, on lit : « The point was that the 'continual' toil and want of leisure of the majority of the population would automatically exclude them from active participation in government ».

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>592</sup> Bortolini, « Hannah Arendt, Council Democracy and (Far) Beyond », p. 14.

<sup>593</sup> *Ibid.*

question que nous nous posions : « he was convinced that if one would ‘begin them only for a single purpose’ they would ‘soon show for what others they [were] the best instruments »<sup>594</sup>. Elle ne peut cependant pas s’empêcher de nous donner une piste de réflexion en ajoutant que le système des conseils pourrait s’avérer le meilleur moyen « for breaking up modern mass society [...], or rather, the best, most natural way for interspersing [modern mass society] at the grass roots with an ‘élite’ that is chosen by no one but constitutes itself »<sup>595</sup>.

Il nous semble plus sage de nous en tenir là pour l’instant, surtout si nous considérons que le système des conseils a toujours émergé, selon Arendt, tout à fait indépendamment des idéologies et des théories révolutionnaires. S’il s’agit véritablement ici de la « people’s utopia, not the utopia of theoreticians and ideologies », alors nous ne pouvons pas, occupant la position du penseur, avec bonne foi tenter de la définir dans ses détails. Si nous acceptons que le « council system seems to correspond to and to spring from the very experience of political action », nous devons aussi accepter que nous ne pourrions pas connaître à l’avance ce qu’il ressemblera ni comment il fonctionnera. Le peu qu’Arendt a écrit sur Rosa Luxemburg est particulièrement révélateur à cet égard. Elle aurait appris des expériences politiques de Luxemburg qu’une « bonne organisation ne précède pas l’action, mais en est le produit<sup>596</sup> ». Autrement dit, « l’organisation de l’action révolutionnaire peut et doit être apprise dans la révolution elle-même, de même

---

<sup>594</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 311. À cette page, on lit : « The citations are drawn from the letter to Joseph C. Cabell of 2 February 1816, and from the two letters to Samuel Kercheval already quoted ».

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>596</sup> Arendt, *Vies politiques*, p. 64.

qu'on ne peut apprendre à nager que dans l'eau<sup>597</sup> ». Bien entendu, cela ne veut pas pour autant dire qu'Arendt renie son propre travail. Au contraire, nous devons tout faire pour ne pas oublier ces expériences et ces événements politiques de notre passé. Seulement, la nouvelle science politique, qui doit avant tout être consciente des tensions qui existent entre penser et agir, touche ici à ses limites, qu'elle se doit d'imposer elle-même. Elle peut, tout au plus, inviter à l'action.

---

<sup>597</sup> Arendt, *Vies politiques*, p. 64.

## CONCLUSION ET RÉCAPITULATION

« Aucune philosophie, aucune analyse, aucun aphorisme, quelque profonds qu'ils soient, ne se peuvent comparer en intensité et en plénitude de sens avec une histoire bien racontée.<sup>598</sup> »

« Je ne crois pas que quelque chose de très tangible sortira de quoi que ce soit que font les gens comme moi<sup>599</sup>. »

Nous avons tenté dans cette thèse de présenter la manière dont Arendt conçoit les trésors perdus des révolutions modernes, car ce serait précisément ces événements et ces expériences – le *constitution-making*, l'esprit révolutionnaire et le système des conseils – qui ont, selon elle, échappé ou été mal compris par la pensée post-révolutionnaire. La redécouverte d'un passé proprement politique, suite à la rupture de la tradition, s'impose pour Arendt comme l'une des premières étapes vers l'élaboration d'une nouvelle science politique, libérée des préjugés hérités de la tradition de la philosophie.

Pour ceux et celles qui s'inscrivent dans la lignée de ce projet, la déclaration qui ouvre l'article de Robert Nisbet – « By very wide, if not universal assent, Hannah Arendt's *On Revolution*, is a political classic<sup>600</sup> » – ne surprend pas. Toutefois, s'il est probable qu'elle ait été largement lue par les étudiants des années 1960 et 1970,

---

<sup>598</sup> Arendt, *Vies politiques*, p. 9.

<sup>599</sup> Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 13. Citation tirée dans Hill, Melvyn, *Hannah Arendt*, p. 43.

personne ne peut nier, comme le dit Robert Zwarg, qu'elle n'a malgré tout jamais « achieved as prominent a place in the intellectual cosmos of the student movement [as] Adorno and Horkheimer », puisque certains éléments de sa pensée « prevented her work from significantly entering into the student consciousness »<sup>601</sup>. La même chose semble se reproduire à l'intérieur de la littérature secondaire sur l'œuvre d'Arendt, selon Anne Amiel, qui remarque que la lecture arendtienne des révolutions est le plus souvent négligée, surtout dans le monde francophone, qui ne dispose même pas encore d'une traduction adéquate de *On Revolution*<sup>602</sup>.

Que la réception académique de cet ouvrage, considéré par Sitton comme exprimant de manière concentrée sa philosophie politique<sup>603</sup>, ait été plutôt tiède ne doit pas nous étonner : Arendt tentait avant tout d'offrir une interprétation des révolutions modernes qui était différente de celles qui avaient prévalu au sein de la tradition révolutionnaire, cette dernière ayant précisément perdu de vue ce qu'Arendt considérait être les trésors des révolutions. La cause de cet oubli n'est cependant pas imputable, selon Arendt, aux chercheurs académiques. Au contraire, les premiers à avoir perdu les trésors des révolutions furent précisément ceux qui les avaient découverts, les révolutionnaires eux-mêmes. En effet, Arendt ne manque pas de relever que « if it is indisputable that book-learning and thinking in concepts of a very high calibre, erected the framework of the

---

<sup>600</sup> Nisbet, Robert, « Hannah Arendt and the American Revolution », *Social Research*, Vol. 44, No. 1. (Spring, 1977), p. 63.

<sup>601</sup> Zwarg, Robert, « Revolution, Violence, and Power : An Introduction to Arendt and Benedict's Correspondence », *Constellations*, Vol. 16, No. 2. (2009), p. 296. À la page 300 de cet article, on lit que Daniel Cohn-Bendit, lors d'un colloque en février 2005, a dit : « That the 68ers preferred reading Marcuse instead of Koestler, Manes Sperber and Hannah Arendt is bad, just as bad as the RAF ».

<sup>602</sup> Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 18: « la traduction emploie sans discernement *rule, government, power, force et authority et sovereignty* ».

American republic, it is no less true that this interest in political thought and theory dried up almost immediately after the task had been achieved<sup>604</sup> ». Les nouveautés issues des pratiques du Nouveau Monde n'avaient donc nulle part trouvé leur expression théorique selon Arendt, en partie parce que les révolutionnaires américains demeurèrent à l'intérieur des bornes conceptuelles de la tradition<sup>605</sup>, en partie en raison de leur aversion de la pensée théorique<sup>606</sup> et, finalement, en partie par un défaut de mémoire<sup>607</sup>. Tous ces facteurs les auraient empêchés de saisir l'originalité et la spécificité de leurs actes, d'élaborer des théories qui correspondraient à la nouveauté de leur pratique. Le fait que les événements de la Révolution américaine n'aient pas été l'objet d'une réflexion soutenue est la raison principale pour laquelle Arendt estime que ni l'esprit de cette révolution ni les théories politiques des Pères fondateurs n'ont eu une grande influence sur la tradition révolutionnaire en général<sup>608</sup>. Comme les Américains n'ont eux-mêmes pas su donner de noms à leurs trésors, nous ne devons pas nous étonner que ceux que leur trouve Arendt sonnent parfois bizarrement à nos oreilles.

Ces noms que donne Arendt aux trésors des révolutions peuvent sembler encore plus étranges à ceux qui sont habitués aux images et aux concepts nés de la Révolution française qui, elle, contrairement à la Révolution américaine, s'est attirée « une

---

<sup>603</sup> Sitton, « Hannah Arendt's Argument for Council Democracy », p. 100.

<sup>604</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 211.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 14. À la page 211, on lit : « I think this loss of an allegedly purely theoretical interest in political issues [is] the chief reason the American Revolution has remained sterile in terms of world politics ».

méditation philosophique intense<sup>609</sup> », qui atteint un très haut niveau de sophistication dans l'œuvre de Karl Marx. Et puisque « nothing even remotely comparable in quality on the level of thought resulted from the course of the American Revolution », il semble tout à fait inévitable que les révolutions soient désormais interprétées à partir du modèle de la Révolution française<sup>610</sup>. Ce serait même précisément ce « great amount of theoretical concern and conceptual thought lavished upon the French Revolution by Europe's thinkers and philosophers which contributed decisively to its world-wide success<sup>611</sup> ». Tout se passe donc comme si les penseurs européens furent à ce point éblouis par l'événement de la Révolution française que la pensée révolutionnaire des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles a pu procéder comme si aucune révolution n'avait eu lieu dans le Nouveau Monde, comme s'il n'y avait jamais eu de notions et d'expériences politiques américaines qui méritaient qu'on y réfléchisse<sup>612</sup>. Le poids de la tradition révolutionnaire européenne atteint son comble pour Arendt lorsqu'elle constate que la « twentieth-century American [...] learned opinion is often inclined to interpret the American Revolution in the light of the French Revolution<sup>613</sup> ». Devant l'inexistence d'une tradition révolutionnaire américaine et devant l'emprise de la tradition révolutionnaire européenne, il est difficile de ne pas admirer la ténacité avec laquelle Arendt tente de rescaper ce qu'elle est pratiquement la seule à identifier comme des trésors.

La peur de perdre les expériences et les événements politiques du passé, « par l'oubli, par un défaut de mémoire » qui atteindrait non seulement les acteurs, mais également les

---

<sup>609</sup> Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 44.

<sup>610</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 51.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 212.

héritiers – nous – est tangible dans ses écrits<sup>614</sup>. Pour Arendt, la véritable tragédie ne commence pas lorsque les espaces de liberté qui ont émergé pendant les révolutions sont anéantis, elle se joue plutôt dès le moment qu'il n'y a plus « aucune conscience pour hériter et questionner, méditer et se souvenir<sup>615</sup> ». Et cette perte, selon Arendt, ne se limite malheureusement pas sur le plan académique, au sens où nous posséderions tout simplement moins de connaissances. L'oubli du sens des trésors politiques « would quite literally spell the end of the American Republic », parce que ses institutions dépendent avant tout de citoyens animés par l'esprit public. Or, cet esprit public n'a pas été capable de survivre bien longtemps après le moment de la fondation, selon Arendt, parce que personne n'a su mener à bien ce qu'elle appelle « "l'achèvement" », parce que personne n'en a fait « une histoire qui pût être racontée »<sup>616</sup>. Arendt décrit ici ce qu'il serait peut-être possible de qualifier comme sa « méthode » : il s'agit d'un « achèvement de la pensée après l'acte », une sorte d'« articulation » des événements qui serait « accomplie par le souvenir », ce qui produirait alors une histoire qu'il serait possible de raconter afin de transmettre son sens<sup>617</sup>. L'esprit public s'abreuverait à la source de ces histoires, tout comme, sans elles, il se déshydrate.

À ce stade-ci, il est possible de se demander, comme le fait avec raison Anne Amiel, « si le statut même du texte arendtien ne relève pas lui-même du récit », un « grief [...]

---

<sup>612</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 206.

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>614</sup> Arendt, *La crise de la culture*, p. 14.

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>616</sup> *Ibid.*

<sup>617</sup> *Ibid.*

adressé à *On Revolution* »<sup>618</sup>. Certains commentateurs sont troublés lorsqu'ils constatent « qu'Arendt ici s'éloigne des textes fondateurs, tranche parmi ceux-ci, entre ce qui demeure fidèle à l'expérience révolutionnaire et ce qui la trahit » et qu'elle « tente de retrouver, dans les textes mêmes, leur propre mésinterprétation »<sup>619</sup>. Avec une prudence justifiée, Amiel finit cependant par conclure qu'« Arendt est très informée », car il n'est pas rare, dans ses notes, qu'elle s'excuse de s'opposer à l'un ou qu'elle exprime reconnaissance à un autre<sup>620</sup>. Et puisque, comme le dit bien J. Miller, « il est peu croyable qu'elle supprime tout simplement les preuves contraires à ses propres théories », il peut s'avérer bien plus intéressant de « s'interroger sur les motifs de la présentation des faits et de leur hiérarchisation » que de dénoncer Arendt pour n'avoir pas livré une analyse historique des révolutions modernes<sup>621</sup>. S'il est vrai que le travail d'historien n'intéressait pas Arendt et si nous refusons de croire que *On Revolution* relève du conte de fée ou s'apparente à une version romancée d'événements historiques, comment alors comprendre ce dont il s'agit avec *On Revolution*?

Amiel nous livre une piste intéressante lorsqu'elle fait remarquer que « les textes arendtiens semblent établir une sorte de concurrence entre *storytelling* et pensée conceptuelle<sup>622</sup> ». Toutefois, de notre point de vue, il ne s'agit pas tant d'une « concurrence », dans la mesure où Arendt considère que « certain concepts, certain guideposts for future remembrance, and even for sheer reference, arise out of [...] this

---

<sup>618</sup> Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 9.

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 9.

incessant talk about [...] the affairs of mortal men<sup>623</sup> ». Arendt soutient qu'il est nécessaire de « distiller » le contenu de la mémoire « into a framework of conceptual notions within which it can further exercise itself<sup>624</sup> ». Ces citations d'Arendt indiquent qu'elle n'oppose pas *storytelling* à la pensée conceptuelle, bien qu'il soit vrai qu'elle ne se réfère pas non plus ici à la notion traditionnelle de « concept », comme l'atteste l'utilisation du mot « guideposts ». Tout se passe donc comme si les « poteaux indicateurs », dont nous avons besoin pour nous mouvoir dans un monde que la lumière de la tradition n'éclaire plus, sont découverts lorsque nous produisons ces histoires et questionnons leur sens, ce qui est rendu possible grâce à « l'achèvement » de nos actes par un exercice de réflexion sur eux.

Il est intéressant ici de remarquer le rapport qu'Arendt établit entre philosophie et politique : l'activité de la pensée qu'elle a « actuellement en tête », sa « nouvelle science politique »<sup>625</sup>, doit achever l'action en transformant les événements et les expériences politiques en une histoire dotée de sens, ce qui offrira en retour une source d'exemples et de modèles qui inspireront et permettront à l'esprit public de survivre. Si tel est le cas, la tentative d'Arendt consisterait donc ni plus ni moins à vouloir remédier au

lack of conceptual clarity and precision with respect to existing realities and experiences [that] has been the curse of [« Western statecraft as well as of the Western tradition of philosophy<sup>626</sup> »] ever since, in the aftermath of the Periclean age, the men of action and the

---

<sup>623</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 212. Je cite ici la référence plutôt obscure d'Arendt, qui tente d'expliquer à la page 307 ce qu'elle veut dire : « How such guideposts for future reference and remembrance arise out of this incessant talk, not, to be sure, in the form of concepts but as single brief sentences and condensed aphorisms, may best be seen in the novels of William Faulkner. Faulkner's literary procedure, rather than the content of his work, is highly 'political', and, in spite of many imitations, he has remained, as far as I can see, the only author to use it ». Il s'agit ici d'une piste de réflexion qui mériterait plus d'attention.

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>625</sup> Amiel, *La non-philosophie d'Hannah Arendt*, p. 13.

<sup>626</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 306.

men of thought parted company and thinking began to emancipate itself from reality, and especially from political factuality and experience.<sup>627</sup>

D'après ce que nous venons de voir, il semble que la nouvelle science politique d'Arendt cherche à contester le retrait du monde de la philosophie traditionnelle, responsable de l'émancipation de la pensée par rapport à la factuelité politique, en attirant l'attention du penseur précisément sur le monde des affaires humaines, avec, comme tâche, d'en interroger le sens, activité qui produira comme sous-produits des « poteaux indicateurs », qui nous permettront ensuite de mieux comprendre notre réalité.

Avec *On Revolution*, Arendt tenterait donc de réparer l'oubli de la tradition révolutionnaire en articulant les événements de l'époque moderne en une histoire porteuse de sens, dans l'espoir de commencer à donner une expression théorique à la créativité politique des révolutionnaires. Ce projet d'une nouvelle science politique semble être très important pour Arendt, surtout si l'on tient compte de ce qu'elle a écrit au sujet du mouvement étudiant des années 1960 et 1970 : « the first thing that strikes me is its determination to act, its joy in action, the assurance of being able to change things by one's own efforts<sup>628</sup> ». Arendt considère alors que les étudiants redécouvrirent par eux-mêmes ce que le XVIII<sup>e</sup> siècle appelait le bonheur public<sup>629</sup>. En même temps que cette impressionnante capacité pour l'action, Arendt loue le fait que « for the first time in a very long while a spontaneous political movement arose which [...] acted, and, moreover, acted almost exclusively from moral motives [...] in what is usually

---

<sup>627</sup> Arendt, *On Revolution*, p. 168.

<sup>628</sup> Arendt, *Crises of the Republic*, p. 202.

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 203.

considered a mere power or interest play<sup>630</sup> ». Les étudiants auraient alors également redécouvert l'esprit public. La réémergence du bonheur public et de l'esprit public au sein du mouvement étudiant illustre, selon Arendt, que ce sont là des expériences accessibles à l'humain dès qu'il se met à agir de concert avec ses pairs. Toutefois, et c'est là l'important pour notre contexte, elle se désole de la « mental sterility » du mouvement étudiant, tant américain qu'européen<sup>631</sup>. En effet, Arendt estime que « what could pave the way for a revolution, in the sense of preparing the revolutionaries, is a real analysis of the existing situation such as used to be made in earlier times. [...] The theoretical sterility and analytical dullness of this movement are just as striking and depressing as its joy in action is welcome<sup>632</sup> ». Malgré son admiration pour l'aspect pratique du mouvement, elle avoue être inquiète, car elle croit que cette génération non seulement ne reconnaît pas les réalités pour ce qu'elles sont, mais ne prend même pas la peine d'y réfléchir<sup>633</sup>. Autrement dit, personne ne cherche à articuler sa pensée par rapport aux événements, à véritablement y réfléchir, à interroger quel devrait en être le sens<sup>634</sup>. Il semble donc qu'il nous faudra encore attendre avant que n'advienne cette nouvelle science politique, qui permettrait, c'était l'espoir d'Arendt, de combler le fossé qui sépare depuis plus de deux mille ans la philosophie et la politique, en orientant l'émerveillement du philosophe vers le monde des affaires humaines.

---

<sup>630</sup> Arendt, *Crises of the Republic*, p. 203.

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>632</sup> *Ibid.*

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 206-207.

## BIBLIOGRAPHIE

### Ouvrages principaux

ARENDDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann Lévy, 2003, 406 p.

ARENDDT, Hannah, *Considérations morales*, Payot & Rivages, 2005, 78 p.

ARENDDT, Hannah, *Crises of the Republic*, Harvest Book, 1969, 240 p.

ARENDDT, Hannah, *Essays in Understanding*, Schocken Books, 2005, 447 p.

ARENDDT, Hannah, *Journal de pensée (1950-1973)*, Seuil, 2005, 1324 p.

ARENDDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, 2003, 195 p.

ARENDDT, Hannah, *La crise de la culture*, Gallimard, 1992, 380 p.

ARENDDT, Hannah, *La vie de l'esprit*, PUF, 2007, 571 p.

ARENDDT, Hannah, *Le système totalitaire*, Seuil, 1995, 313 p.

ARENDDT, Hannah, *On Revolution*, Penguin Books, 2006, 336 p.

ARENDDT, Hannah, *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, 2003, 295 p.

ARENDDT, Hannah, *The Promise of Politics*, Schocken Books, 2005, 218 p.

ARENDDT, Hannah, *Vies politiques*, Gallimard, 1986, 330 p.

### Littérature secondaire

ABENSOUR, Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Sens & Tonka, 2006, 260 p.

ADLER, Laure, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Gallimard, 2005, 645 p.

- AMIÉL, Anne. *La non-philosophie de Hannah Arendt : Révolution et jugement*, PUF, 2001, 284 p.
- AMIÉL, Anne, *Le vocabulaire de Hannah Arendt*, ellipses, 2007, 93 p.
- CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt : A Reinterpretation of Her Political Theory*, Cambridge University Press, 1992, 298 p.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie, *Hannah Arendt*, Belfont, 1995, 435 p.
- DOSSA, Shiraz, *The Public Realm and the Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt*, Wilfrid Laurier University Press, 1989, 154 p.
- ENEGRÉN, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, 1984, 456p.
- EVEN-GRANBOULAN, Geneviève, *Une femme de pensée : Hannah Arendt*, Anthropos, 1990, 345 p.
- GOTTSEGEN, Micheal, *The Political Thought of Hannah Arendt*, State University of New York Press, 1994, 311 p.
- HILL, Melvin, (ed.), *Hannah Arendt : the Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, 1979, 362 p.
- LEIBOVICI, Martine, *Hannah Arendt*, Desclée de Brouwer, 2000, 317 p.
- MAY, Derwent, *Hannah Arendt*, Penguin Books, 1986, 139 p.
- MOREAULT, Francis, *Hannah Arendt, l'amour de la liberté*, Presses de l'Université Laval, 2002, 236 p.
- PAREKH, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Macmillan Press, 1981, 198 p.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, 1994, 217 p.
- PIRRO, Robert, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Northern Illinois University Press, 2001, 224 p.
- TASSIN, Étienne, (éd.), *L'humaine condition politique*, L'Harmattan, 2001, 362 p.
- TASSIN, Étienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Payot & Rivages, 1999, 591 p.
- VILLA, Dana, (éd.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2005, 304 p.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *For Love of the World*, Yale, 2004, 563 p.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt*, Calmann-Lévy, 1999, 717 p.

**Articles :**

ARENDR, Hannah, « Totalitarian Imperialism : Reflections on the Hungarian Revolution », *The Journal of Politics*, Vol. 20, No. 1, (Feb., 1958), pp. 5-43.

BARNOUW, Dagmar, « Speech Regained : Hannah Arendt and the American Revolution », *Clio*, Vol. 15, No. 2, (Hiver, 1986), p. 137-152.

BORTOLINI, Matteo, « Hannah Arendt, Council Democracy and (Far) Beyond. A Radical View », *The Question of the Common*, 2003, pp. 1-17.

CANOVAN, Margaret, « The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought », *Political Theory*, Vol. 6, No. 1. (Feb., 1978), pp. 5-26.

EDDON, Raluca, « Arendt, Scholem, Benjamin : Between Revolution and Messianism », *European Journal of Political Theory*, Vol. 5, No. 3, 2006, pp. 261-279.

FEHER, Ferenc, « Freedom and the 'Social Question' (Hannah Arendt's Theory of the French Revolution) », *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 12, No. 1, 1987, pp. 1-30.

HONIG, B., « Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic », *The American Political Science Review*, Vol. 85, No. 1. (Mar., 1991), pp. 97-113.

ISAAC, Jeffrey C., « Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics », *The American Political Science Review*, Vol. 88, No. 1. (Mar., 1994), pp. 156-168.

JONAS, Hans, « Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work », *Social Research*, 44:1 (1977:Spring) p. 25.

LLOYD, Margie, « In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism », *The Review of Politics*, Vol. 57, No. 1. (Winter, 1995), pp. 31-58.

MAYER, Robert C., « Hannah Arendt, Leninism, & the Disappearance of Authority », *Polity*, Vol. 24, No. 3. (Spring, 1992), pp. 399-416.

MEDEARIS, John, « Lost or Obscured? How Lenin, Joseph Schumpeter, and Hannah Arendt Misunderstood the Council Movement », *Polity*, Vol. 36, No. 3, (Apr., 2004), pp. 447-476.

MOREAULT, Francis, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », *Sociologie et Sociétés*, Vol. 31, No. 2, 1999, pp. 175-190.

- MOREAULT, Francis, « Hannah Arendt, lectrice de Rosa Luxemburg », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 34, No. 2. (Jun., 2001), pp. 227-247.
- MOREAULT, Francis, « Hannah Arendt, les États-Unis et la modernité politique », *Politiques et Sociétés*, Vol. 18, No. 3, 1999, pp. 121-144.
- NISBET, Robert, « Hannah Arendt and the American Revolution », *Social Research*, 44:1 (1977:Spring) p.63.
- OLSON, Joel, « The Revolutionary Spirit: Hannah Arendt and the Anarchists of the Spanish Civil War », *Polity*, Vol. 29, No. 4. (Summer, 1997), pp. 461-488.
- SITTON, John F., « Hannah Arendt's Argument for Council Democracy », *Polity*, Vol. 20, No. 1. (Autumn, 1987), pp. 80-100.
- ROGGER, Hans, « October 1917 and the Tradition of Revolution », *Russian Review*, Vol. 27, No. 4, (Oct., 1968), pp. 395-413.
- SONI, Vivasvan, « A Classical Politics without Happiness?: Hannah Arendt and the American Revolution », *Cultural Critique*, Number 74, (Winter 2010), pp. 32-47.
- VAZQUEZ, Rolando, « Thinking the Event with Hannah Arendt », *European Journal of Social Theory*, Vol. 9, No. 1, 2006, pp. 43-57.
- WATSON, Zwarg, Robert, « Revolution, Violence, and Power : An Introduction to Arendt and Benedict's Correspondence », *Constellations*, Vol. 16, No. 2. (2009), pp. 295-301.