

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**À LA RECHERCHE DE LA LIBERTÉ PERDUE:
FONDATION, RÉVOLUTION ET MODERNITÉ CHEZ HANNAH ARENDT**

par
Martin Breugh

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 André Vachet

(c) Martin Breugh, Ottawa, Canada 1998



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-36667-7

Canada

RÉSUMÉ

Le point de départ de cette thèse est la question de la nature du politique en tant qu'espace de domination ou espace de liberté. Il me semblait qu'un penseur politique contemporain analysait particulièrement bien cette problématique: Hannah Arendt. Par le biais d'une étude des concepts de base qui structurent sa pensée, la nature du politique en tant qu'espace de liberté est devenue évidente (première section de la thèse). Le projet de fondation vise justement à établir le politique comme espace public de liberté. Or, l'analyse de la question de la révolution en tant que reprise de la fondation révèle un rapport d'opposition entre la révolution et la fondation (deuxième section). Qui plus est, il semblerait que la nature même de la modernité soit exclusive de la fondation et, par surcroît, de la liberté (troisième section). De cette manière, l'oeuvre d'Arendt précise les conditions de possibilité d'un retour au politique en tant que lieu de créativité et donc de liberté humaine.

A mon père politique, l'honorable André Ouellet,
qui m'a permis de goûter au bonheur de la chose
publique. En reconnaissance et admiration.

Remerciements

Léo Ferré chantait en mai 1968: <<Y'a pas que des *albatros* du côté de Nanterre>>. C'est vrai, car y'en a un du côté d'Ottawa: André Vachet. Sa patience, sa générosité et sa sagesse ont été mises à ma disposition. Je lui en serai toujours très reconnaissant.

Cette thèse n'aura pas vu le jour sans la formation auprès de professeurs qui m'ont donné le goût de l'excellence: Lise Boily, David Staines, Gilles Labelle et Yvon Thériault.

Mes parents ont également joué un rôle important dans la réalisation de cette recherche. Grâce à leur appui moral et autre, j'ai pu concentrer toutes mes énergies sur ma thèse.

Les interminables conversations avec mes amis Jean-Michel Labrosse, David Lepage et Danic Parenteau ont été de grandes sources de stimulation intellectuelle. Ils ont aussi été là pour moi quand je devais mettre Arendt de côté au profit de Bacchus.

Je m'en voudrais de ne pas remercier tout spécialement Lucie Brière qui a été très indulgente à mon égard. J'ai beaucoup appris en travaillant sous sa direction et j'ai une très grande admiration pour elle.

Enfin, cette thèse appartient à mon mentor, l'honorable André Ouellet. C'était un privilège de travailler avec lui. J'espère avoir été à la hauteur.

Thinking holds to the coming of what has been, and is remembrance.
Martin Heidegger

TABLE DE MATIÈRES

INTRODUCTION	1
Section 1 - FONDATION ET LIBERTÉ	14
Le contexte de la vie politique: la <i>vita activa</i>	15
Travail	16
Oeuvre	18
Action	19
La raison d'être du politique: la liberté	22
Liberté externe (politique)	22
Liberté interne (volonté)	24
L'élément clé pour retrouver la liberté politique: l'autorité	26
Préparation et insuffisance grecques	27
Fondation sacrée de Rome: expérience politique de l'autorité	29
Oubli moderne de la fondation	31
Le politique: l'espace-entre-les-hommes et la pluralité	31
Le fondement du politique: la pluralité	32
Le sens du politique	34
Les sphères privée, publique et sociale	35
La dénaturation du politique	36
La révolution comme reprise de la fondation	36
Section 2 - FONDATION ET RÉVOLUTION: VERS UN ESPACE PUBLIC DE LIBERTÉ?	38
La révolution: considérations générales	38
Sens moderne de la révolution I: révolution et liberté	41
Sens moderne de la révolution II: révolution et libération	42
La révolution: une reprise de la fondation?	43
La Révolution française: la difficulté de fondation révolutionnaire	45
Le pouvoir révolutionnaire	45
La question sociale	47

Nécessité de la transcendance ou le problème des <<dieux>>	55
L'absence de structure politique populaire	57
Violence révolutionnaire et fondation	58
Caractère universel de 1789	60
La Révolution américaine: succès exceptionnel et limité	61
Le succès partiel américain	62
L'acte de fondation américaine	62
La poursuite du bonheur	70
Limites de la fondation américaine	71
L'oubli américain de son passé révolutionnaire	72
La perte de <<l'esprit révolutionnaire>>	73
Le système des conseils	74
La transformation de la poursuite du bonheur	76
Section 3 - FONDATION ET MODERNITÉ: UNE IMPASSE?	78
L'aliénation du monde et de la planète	84
La victoire de l' <i>animal laborans</i>	94
L'emprise du social	100
L'avènement de la bureaucratisation	105
De la difficulté de fonder un espace public en modernité	109
CONCLUSION ET PERSPECTIVES	112
BIBLIOGRAPHIE	129

INTRODUCTION

Politique comme activité instrumentale; politique comme lieu de liberté: telles sont les deux manières de concevoir la substance du politique¹. Dans une optique instrumentale, l'objectif reste la production d'un effet extérieur aux acteurs politiques (la loi et l'ordre, par exemple). Le politique se développe par le truchement d'institutions autonomes, ce qui implique la formalisation des relations politiques. Ainsi, le politique tend-t-il à figer l'homme dans une passivité stérile puisque ce qui importe c'est l'effet produit.

En revanche, le politique peut être le lieu de l'expression humaine où l'homme met de l'avant ses capacités créatives. Le politique est ici un espace d'auto-crédation plutôt qu'un instrument dont la finalité reste la fabrication d'un effet externe. En participant activement aux instances politiques, l'homme a la possibilité de se définir tout en contribuant à l'articulation de l'espace public. Le politique devient le lieu de la liberté, car l'expression du dynamisme et de l'individualité des hommes peut y prendre place. Ainsi s'interroger sur le sens du politique en modernité revient à s'interroger sur le statut de la liberté.

Bien des penseurs politiques s'y sont attardés. Au premier rang desquels se trouve Hannah Arendt. La pensée de cette dernière ne recule ni devant les géants de

¹ Ce qui suit s'inspire du texte du professeur André Vachet, <<Contre la politique...ou la qualité de l'indépendance>> in PhiZéro, 1973, pp.4-6.

la philosophie (Platon, Aristote, Hegel, Marx), ni devant les grands défis de la pensée politique (liberté, autorité, pluralité). L'analyse que fait Arendt du politique ainsi que sa critique de la modernité peuvent être compris comme un plaidoyer en faveur d'une conception du politique compatible avec la liberté humaine. Ce plaidoyer s'articule autour de la notion de la fondation d'un « espace public de liberté ».

Que veut dire « espace public de liberté »? Pour Arendt, « être libre et agir ne font qu'un² ». Les éléments constitutifs de la liberté humaine sont l'action et, plus précisément, la parole. Autrement dit, la liberté se dévoile lorsque l'homme est en mesure de parler et d'agir avec autrui. Par conséquent, la présence d'autrui est ce qui permet à la liberté de se manifester; d'où l'importance d'un espace public au sein duquel l'homme peut parler et agir avec ses semblables. Ainsi, la liberté reste-elle essentiellement « publique ».

L'établissement ou la « fondation » de ce lieu ou espace public de liberté occupe une place centrale dans l'oeuvre d'Arendt: « sans une vie publique politiquement garantie, il manque à la liberté l'espace mondain où faire son apparition³ ».

La fondation, c'est-à-dire le commencement, « est la suprême capacité de

² Hannah Arendt, La crise de la culture, Paris, Gallimard, 1972, p. 198.

³ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.193.

l'homme; politiquement, [elle] est identique à la liberté de l'homme⁴.>> La fondation est entendue comme la possibilité d'initier et de soutenir un espace politique stable dans lequel les êtres humains peuvent participer activement et donc librement aux instances publiques:

Celui-ci [l'événement fondateur] correspond sur le plan politique à l'idée de commencement [...] la fondation est le coup d'audace qui rompt les chaînes causales, le moment d'opulence qui fait apparaître la polis comme émergence radicale du nouveau⁵.

La fondation intégrale d'un espace public de liberté implique deux tâches: (a) l'établissement d'un nouveau corps politique, et (b) la création d'institutions capables de conserver *et* d'augmenter l'esprit fondateur⁶. La fondation est donc le moment par excellence de liberté puisque l'action des citoyens affirme le droit de nouveau commencement *et* elle établit un espace public au sein duquel la liberté peut se manifester⁷.

La fondation ainsi définie amène immédiatement, chez Arendt, la question de l'autorité. Celle-ci n'est pas conçue de façon abstraite, mais à partir d'un fait historique: la fondation de Rome. Ici, l'autorité politique dérive <<du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondée il demeure une obligation pour toutes les générations futures⁸>>. L'autorité de la fondation

⁴ Hannah Arendt, Les origines du totalitarisme: Le système totalitaire, t. 3, Paris, Seuil, 1972, p.232.

⁵ André Engrén, La pensée politique de Hannah Arendt, Paris, PUF, 1984, p. 187.

⁶ Anne Amiel, Hannah Arendt: Politique et événements, Paris, PUF, 1996, p.87.

⁷ Alan Keenan, <<Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt>> in Political Theory, 22, 2, May 1994, p. 298.

⁸ Hannah Arendt, La crise de la culture, pp.158-159.

sacrée contraint ainsi les générations suivantes à augmenter cette même fondation. D'ailleurs, l'étymologie du mot <<autorité>>, ou le latin <<*auctoritas*>>, provient du verbe <<*augere*>>, c'est-à-dire augmenter. Arendt souligne que le mot <<*auctoritas*>> est aussi l'antonyme du mot <<*artifices*>>. Il en résulte que l'autorité n'est pas le fruit d'un artifice ou d'une fabrication. C'est plutôt l'oeuvre d'un auteur dont l'esprit sert à augmenter la fondation.

Arendt distingue ensuite entre le pouvoir, la violence (puissance) et l'autorité. Le pouvoir est la capacité humaine d'agir avec autrui. Celui-ci ne peut donc surgir que là où il y a des hommes qui partagent un lieu et un sens. La violence <<se distingue [...] par son caractère instrumental. Sous son aspect phénoménologique, elle s'apparente à la *puissance*, car ses instruments [...] sont conçus et utilisés en vue de multiplier la puissance naturelle.⁹>> L'essence de l'autorité, selon Arendt, est qu'elle n'a pas besoin de coercition ou de violence: <<le caractère autoritaire de l'"augmentation" des anciens se trouve dans le fait qu'elle est un simple avis, qui n'a besoin pour se faire entendre ni de prendre la forme d'un ordre, ni de recourir à la contrainte extérieure¹⁰>>.

Il en résulte que la fondation vise l'établissement de l'autorité afin de créer un espace public de liberté n'ayant recours ni à la coercition, ni à la violence. La distinction entre le pouvoir, la violence (puissance) et l'autorité est donc capitale pour

⁹ Hannah Arendt, Du mensonge à la violence, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p.146. Mes italiques.

la sphère publique. La violence tend à ruiner le politique en obligeant le silence des citoyens. Elle est incompatible avec la liberté, car elle implique l'imposition d'une volonté sur les hommes. Pour Arendt, seule l'autorité est compatible avec une sphère publique de liberté au sein duquel le pouvoir, entendu comme la possibilité de travailler de concert avec ses semblables, et la liberté peuvent se manifester.

En outre, l'autorité permet de remplir les deux conditions *sine qua non* de l'existence d'une sphère publique: la légitimité et la durabilité¹¹. L'autorité rend légitime l'espace public puisque les citoyens reconnaissent la grandeur et le caractère sacré de la fondation. Cet espace public s'avère durable en raison de l'augmentation perpétuelle de son esprit par les citoyens.

Cette théorie de la fondation reste au centre de l'ouvrage d'Arendt, Essai sur la révolution, où elle pose spécifiquement la question de la fondation moderne d'une république. Par le biais d'une analyse des Révolutions française et américaine, elle constate que les révolutions sont <<des tentatives gigantesques pour réparer [l]es fondations [...] spécifiquement romaines du domaine politique¹²>>.

En résumant, il est possible d'affirmer que la Révolution de 1789 fut, suivant Arendt, un échec; celle de 1776 fut, au mieux, un succès partiel. En outre, Arendt

¹⁰ Hannah Arendt, La crise de la culture, p. 162.

¹¹ Paul Ricoeur, <<Pouvoir et violence>> in Ontologie et politique: Actes du colloque Hannah Arendt, Paris, Tierce, 1989, p.157.

conclut son essai par une longue réflexion sur les <<trésors perdus>> des révolutions. Pour reformuler la citation de René Char mise en exergue par Arendt, l'héritage de liberté des révolutions n'est précédé d'aucun testament.

Ces trésors perdus et cet héritage sans testament sont des métaphores qui illustrent un fait incontestable selon Arendt: la difficulté qu'éprouvent les révolutionnaires à fonder un espace public de liberté. Mais pourquoi en est-il ainsi? Pourquoi cet échec de la Révolution française? Pourquoi ce succès partiel de la fondation américaine? Pourquoi ces <<trésors perdus>>?, ces héritages sans testaments? Autrement dit, *la révolution peut-elle fonder un espace public de liberté?*

Y répondre suppose d'abord une compréhension de l'analyse que fait Arendt de la révolution. Il y a un lien entre la révolution et la fondation <<parce que les révolutions sont les seuls événements politiques qui nous placent directement, inéluctablement, devant le problème du commencement¹³>>. Sauf que la révolution est un phénomène qui partage avec la guerre, l'usage de la violence¹⁴. Or, la violence, insiste Arendt, met en cause la liberté et le lieu de celle-ci. Et cela même si la révolution se présente comme libération.

¹² Hannah Arendt, *La crise de la culture*, p.183.

¹³ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967 p.25.

¹⁴ Arendt affirme: <<Il serait difficile de nier que l'une des raisons pourquoi les guerres se transforment si aisément en révolutions et pourquoi les révolutions font preuve d'un si terrifiant penchant à déchaîner les guerres est que la violence leur est une sorte de commun dénominateur aux unes et aux autres.>> *Essai sur la révolution*, p.21.

En effet, le but premier des révolutions reste, comme l'affirme Condorcet, <<la liberté¹⁵>>, entendue comme la possibilité de participer à l'espace public. Mais Arendt va distinguer entre l'établissement de la liberté (problème politique) et la libération des misères de ce monde (problème social). En fait, la plupart des révolutions modernes visent à régler ces deux problèmes en même temps: ce qui empêche la réalisation de l'objectif premier des révolutions, puisqu'il est difficile, voire impossible, d'établir un espace public de liberté lorsque les citoyens crèvent de faim¹⁶. Cet échec de la fondation de l'autorité est attribuable aux méthodes coercitives et violentes employées par la plupart des révolutionnaires; méthodes qui sont aux antipodes de la nature même de l'autorité¹⁷.

La fondation ne peut pas être le résultat d'une fabrication: la violence mettant un terme au politique. En revanche, la violence joue un rôle prépondérant dans la plupart des révolutions modernes. Or, les révolutionnaires peuvent seulement espérer fonder un espace public de liberté. Comme en témoigne l'analyse arendtienne de la Révolution française, la volonté révolutionnaire de libérer l'être humain de ses besoins primaires ne fera que transformer et dénaturer la véritable quête de la fondation, soit celle de la liberté. Par conséquent, à la question <<La révolution peut-elle fonder un espace public de liberté?>>, il faut répondre <<difficilement>>, car la révolution

¹⁵ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.37.

¹⁶ L'analyse arendtienne de la Révolution française et du rôle de la <<question sociale>> illustrent particulièrement bien cette affirmation (cf. Essai sur la révolution, chapitre 2, pp. 82-165).

¹⁷ Sur ce point, Paul Ricoeur affirme: <<toutes les fois qu'on a voulu la restaurer [l'autorité romaine] - à une exception près qu'on va dire -, ce fut sous le signe de la violence. Voyez Robespierre et la Terreur, Lénine et le stalinisme.>> Cf. <<Pouvoir et violence>> in Ontologie et politique: Actes du

et la fondation sont en rapport d'opposition.

Cette opposition apparaît donc à l'évidence si l'on retient que la fondation tente de créer un espace public de liberté régi par un principe d'autorité et que la révolution tend à se réaliser par des méthodes coercitives et violentes. Ces méthodes sont en contradiction avec le principe même de l'autorité qui fait appel à l'accord commun par le biais du caractère sacré et la grandeur de la fondation. D'autant plus qu'il est absurde de penser que la coercition et la violence puissent être le fondement légitime d'une autorité n'ayant recours ni à la coercition, ni à la violence. Il n'est donc pas surprenant que la grande majorité des tentatives révolutionnaires de fonder une république ne débouche jamais sur la création d'un espace public encadré par l'autorité.

Mais il y a plus, car les révolutions se font en modernité: c'est-à-dire qu'elles sont des manifestations spécifiques de la modernité. Ainsi, l'on doit poser une deuxième interrogation afin de mieux comprendre la question actuelle de la fondation de la liberté, à savoir: *la modernité peut-elle être le lieu de la fondation?* Autrement dit, est-ce que, par sa nature même, la modernité fait obstacle à l'établissement de la liberté?

Arendt semble répondre par l'affirmative. Dans Condition de l'homme moderne, elle dégage les éléments constitutifs des temps modernes. En simplifiant, elle retient quatre caractéristiques¹⁸ essentielles de la modernité qui mettent en cause la possibilité de fonder un espace public de liberté: (1) l'aliénation du monde et de la planète, (2) la victoire de l'*animal laborans*, (3) l'emprise du social et (4) l'avènement de la bureaucratisation¹⁹.

L'aliénation du monde et de la planète est la conséquence du rôle prédominant du doute cartésien dans la modernité. Elle implique la disparition d'un monde commun au profit d'une perspective centrée sur le for intérieur de l'homme²⁰. Un espace public de liberté nécessite l'existence d'un monde commun (ou d'une communauté de sens) entre les êtres humains afin qu'ils puissent agir et dialoguer ensemble. Ainsi, la disparition de ce monde commun provoquée par l'aliénation du monde et de la planète rend laborieux la fondation d'un espace public de liberté.

La victoire de l'*animal laborans* est la victoire du travail sur l'oeuvre et l'action. Pour Arendt, le travail, lié aux besoins vitaux du corps et à la survie de l'espèce, est marqué par la solitude et la circularité. L'oeuvre est ce qui manifeste la présence humaine sur terre: c'est la fabrication des objets durables. L'action provient de la

¹⁸ La cinquième grande caractéristique de la modernité - la révolution - n'est pas traitée dans Condition de l'homme moderne. Il est possible de penser qu'Arendt, reconnaissant l'importance des révolutions à l'époque moderne, a cru bon de consacrer un livre entier à ce phénomène.

¹⁹ Maurizio Passerin d'Entrèves, The Political Philosophy of Hannah Arendt, London, Routledge, 1994, pp 3-9.

²⁰ Maurizio Passerin d'Entrèves, The Political Philosophy of Hannah Arendt, p.23.

capacité humaine de parler et présuppose un espace public et un certain pluralisme. De plus, l'oeuvre et l'action témoignent des possibilités créatives de l'être humain. La victoire du travail ou de l'*animal laborans* subsume alors la catégorie action sous celle du travail: <<L'action [...] passa bientôt pour une autre forme du travail, pour une fonction plus compliquée mais non pas plus mystérieuse du processus vital²¹.>> La fondation devient ainsi périlleuse puisque l'<<action>> n'est qu'une extension des processus engagés par l'*animal laborans* et qu'elle perd ainsi son pouvoir créateur.

L'emprise du social indique la domination progressive des considérations sociales sur les considérations politiques, comme le révèle l'analyse des Révolutions. Pour saisir la différence entre ces deux types de considérations, il faut comprendre la distinction, capitale pour Arendt, entre la sphère privée et la sphère publique. La sphère privée est celle des besoins de l'individu et englobe l'ensemble des considérations sociales telles que l'économie et la famille. La sphère publique est celle des besoins du citoyen et comprend les questions élémentaires du vivre-ensemble des hommes telles que les rapports entre les citoyens et l'État ainsi que le contenu des lois. L'emprise du social, phénomène moderne par excellence, est donc la transformation de la sphère publique par la sphère privée, ce qui engendre la substitution du <<comportement à l'action²²>>. De plus, l'emprise du social permet l'émergence d'une troisième sphère, le social, qui se révèle notamment par le fait que <<toutes les collectivités modernes [sont devenues des] sociétés de

²¹ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.400.

travailleurs et d'employés²³>>. Encore une fois, la fondation d'un espace public de liberté devient difficile puisque l'action créative des hommes ne peut plus se manifester dans une société régie en fonction de l'*animal laborans*.

Enfin, l'avènement de la bureaucratisation est l'application des processus du travail à la gouverne de la cité. C'est la métamorphose de la sphère publique qui passe d'un espace de délibération commun au règne de l'administration des choses, c'est-à-dire la mise en place d'institutions qui assurent la gestion du <<vivre-ensemble>> des hommes. La bureaucratisation fait donc obstacle à la fondation, car elle tend à substituer la gestion anonyme de la chose publique à l'action libre des citoyens.

Ne serait-il pas possible d'affirmer que, au-delà des difficultés qui découlent de la Révolution comme fondation, le problème fondamental de l'établissement d'un espace public de liberté est celui de la modernité? Ou encore, ne pourrait-on pas dire que, dans un contexte moderne, il perdure une impossibilité de fondation? Ainsi, la modernité serait-elle exclusive de la fondation et, par conséquent, de la liberté.

La question reste donc à savoir s'il est possible, dans le monde moderne, de fonder un espace public de liberté. La fondation en modernité semble être difficile, peut-être même impossible à réussir pour deux raisons: (1) la révolution est

²² Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.84.

incompatible avec la fondation et (2) la modernité, comme totalité, fait obstacle à la fondation. L'objectif de cette thèse sera donc de tenter de vérifier comment la révolution et la modernité rendent périlleux le projet de fondation.

En d'autres termes, Arendt, dans Essai sur la révolution, décrit les conditions nécessaires à l'apparition d'un espace public de liberté. Mais même la réunion des meilleures conditions possibles à une fondation (aux États-Unis, par exemple) n'a pu engendrer un véritable espace politique de liberté. L'explication que présente Arendt de ce succès partiel ainsi que de l'échec de 1789 pointe vers le rôle de la révolution ainsi que vers la responsabilité de la modernité dans la difficulté de fonder intégralement un espace public de liberté; d'où l'importance d'explicitier le rôle de la révolution et de la modernité dans la tentative de retrouver la liberté perdue.

Notre recherche se développera à partir d'une analyse critique des textes pertinents d'Hannah Arendt: La crise de la culture, Essai sur la révolution, Condition de l'homme moderne, Du mensonge à la violence et Qu'est-ce que la politique? formeront le noyau du *corpus* à l'étude. Cette analyse tiendra compte aussi des sources secondaires qui éclaircissent la problématique et l'oeuvre d'Arendt.

Notre exposé comportera trois sections. La première section dégagera les concepts de base de la pensée d'Arendt de manière à préciser l'esprit général de

²³ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 85.

l'oeuvre et les grands concepts qui la structurent. En particulier, il faudra analyser les concepts de la *vita activa* (travail, oeuvre, action), de liberté, d'autorité, et de politique. La deuxième section exposera la conception d'Arendt de la révolution ainsi que le rapport entre la révolution et la fondation en reprenant l'analyse arendtienne des Révolutions française et américaine ainsi que les conséquences des deux tentatives modernes de fondation. La troisième section présentera le problème de la modernité en analysant la lecture que fait Arendt des temps modernes. Enfin, la conclusion fera une synthèse des éléments clés de la recherche, proposera une évaluation de la pensée d'Arendt et tentera de comprendre la pertinence de sa pensée surtout en ce qui a trait aux enjeux de la modernité et du politique en cette fin de millénaire.

Première section

FONDATION ET LIBERTÉ

<< *Le passé n'est pas mort, il n'est même pas passé.* >>

W. Faulkner

Toute analyse critique exige au préalable des précisions conceptuelles et des définitions. L'oeuvre d'Arendt ne fait pas exception. D'autant plus qu'elle s'est imposée une très grande rigueur²⁴. Analyser sa pensée, c'est donc établir la précision des éléments qui la composent. Cette première section exposera donc la conception de la *vita activa* (travail, oeuvre, action), de la liberté, de l'autorité, du politique, de la révolution et de la fondation. L'objectif de cette section est simple: articuler la pensée politique d'Hannah Arendt surtout en ce qui a trait à la fondation d'un espace public qui, par le biais de l'autorité, permet l'épanouissement de la liberté humaine.

Mais avant de présenter les éléments spécifiques de sa pensée, il serait peut-être utile de sommairement énoncer l'approche et l'esprit de l'oeuvre d'Arendt. Tout au long de sa réflexion, Arendt tente de penser le passé en évitant les concepts

²⁴ Voici comment Arendt dénonce le manque actuel de rigueur intellectuelle: <<Il existe [...] un accord tacite dans la plupart des discussions entre spécialistes en sciences sociales et politiques qui autorise chacun à passer outre aux distinctions et à procéder en présupposant que n'importe quoi peut en fin de compte prendre le nom de n'importe quoi d'autre, et que les distinctions ne sont significatives que dans la mesure où chacun a le droit de "définir ses termes". Mais ce droit bizarre, que l'on en est venu à s'accorder sitôt que l'on s'occupe de choses d'importance, [...] n'indique-t-il pas [...] que nous avons cessé de vivre dans un monde commun où les mots que nous avons en commun possèdent un sens indiscutable, de sorte que, pour ne pas nous trouver dans un monde complètement dépourvu de sens, nous nous accordons les uns aux autres le droit de nous retirer dans nos propres mondes de sens et exigeons seulement que chacun d'entre nous demeure cohérent à l'intérieur de sa terminologie privée?>> Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, pp.126-127.

hérités de la tradition en pensée politique. Cette tradition commence avec Platon et se termine avec Marx. Son objectif central est de subordonner l'action à la pensée, ce qui, d'après Arendt, entraîne une dévaluation de la vie active au profit de la vie contemplative. Arendt affirme que la tradition s'est trompée sur la nature du politique. Par conséquent, celle-ci sent le besoin de revoir l'ensemble des concepts de base en pensée politique afin de réhabiliter la vie active, c'est-à-dire la vie de l'action.

Réhabiliter la vie active: tel est l'esprit général de la pensée politique d'Arendt. Mais réhabiliter la vie active implique qu'on doive redonner au politique ses titres de noblesse pour qu'il puisse redevenir un espace qui encourage et qui augmente la liberté.

Le contexte de la vie politique: la *vita activa*

Condition de l'homme moderne vise principalement à <<penser ce que nous faisons²⁵>>. Pour ce faire, Arendt distingue entre deux modes de vie: la vie active et la vie contemplative. Bien qu'il ne soit pas nécessaire que tous les hommes s'adonnent à la vie contemplative, la participation à la vie active est inéluctable. Il en est ainsi parce que les trois composantes de la *vita activa* - le travail, l'oeuvre et l'action - sont nécessaires pour la survie de l'espèce et pour le vivre-ensemble des êtres humains. Ils font de l'existence des hommes une existence proprement

²⁵ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 38.

humaine. D'abord, le travail est la condition *sine qua non* de la survie de la race humaine. Ensuite, l'oeuvre construit le monde artificiel qui sert à protéger l'homme des effets de la nature. Enfin, l'action assure l'existence d'un monde commun ou d'une communauté politique entre les hommes. Pour la pensée d'Arendt, cette distinction entre le travail, l'oeuvre et l'action est fondamentale²⁶.

Le travail

À première vue, la distinction que fait Arendt entre le travail et l'oeuvre peut paraître étrange. Mais elle est puisée d'une citation de Locke <<qui parle "du travail de notre corps et de l'oeuvre de nos mains"²⁷>>. D'ailleurs, comme le souligne Arendt, les mots travail et oeuvre n'ont même pas de lien étymologique.

Le travail est souvent associé à une épreuve corporelle douloureuse. En effet, le <<travail de notre corps>> est lié au cycle vital et à la biologie humaine. Ainsi, c'est par le travail que sont produits les éléments requis pour que l'homme puisse vivre. Arendt affirme:

le travail est une activité qui correspond aux processus biologiques du corps, [...] il est, comme le disait le jeune Marx, le métabolisme entre l'homme et la nature ou le monde humain de ce métabolisme que nous partageons avec tous les organismes vivants. Par le travail, les hommes produisent les nécessités vitales qui doivent alimenter le processus vital du corps humain²⁸.

Étant donné que le travail suit le cycle de la vie, il ne connaît pas de fin, du moins

²⁶ André Enegrén, La pensée politique d'Hannah Arendt, Paris, PUF, 1984, p.37.

²⁷ Hannah Arendt, <<Travail, oeuvre, action>>, Études phénoménologiques, 2, 1985, p. 7.

²⁸ Hannah Arendt, <<Travail, oeuvre, action>> in Études phénoménologiques, p.8.

pour l'espèce humaine. En ce qui a trait à l'individu, les douleurs du travail ne s'estompent qu'avec la mort.

Le travail vise d'abord la production des biens de consommation. Pour Arendt, le travail et la consommation participent au même processus vital. Ainsi, les biens de consommation sont très peu durables, car il faut les consommer rapidement afin de nourrir le processus de vie biologique: <<le travail produit des biens de consommation, et travailler et consommer ne sont rien d'autre que deux étapes du cycle toujours récurrent de la vie biologique²⁹.>> Les fruits du travail sont donc indispensables aux êtres humains afin qu'ils demeurent dans le cycle naturel. Il en résulte qu'Arendt reconnaît l'importance du travail qui <<procure [un] minimum de contentement animal³⁰>>.

C'est dire que le travail est marqué par un mouvement cyclique et circulaire, et par la répétitivité et l'anonymat³¹. Du domaine de l'*animal laborans*, le travail sera toujours une tâche solitaire effectuée par des travailleurs aisément substituables. Deux autres caractéristiques du travail sont la nécessité et la futilité³². Le travail est nécessaire afin de subvenir aux besoins du corps, mais il reste futile puisque les biens de consommations produits sont aussitôt détruits. Il est impossible pour l'homme

²⁹ Hannah Arendt, <<Travail, oeuvre, action>> in Études phénoménologiques, p.9.

³⁰ Hannah Arendt, <<Travail, oeuvre, action>> in Études phénoménologiques, p.12.

³¹ Anne Amiel, Hannah Arendt: Politique et événement, Paris, PUF, 1996, p.54.

³² Margaret Canovan, The Political Thought of Hannah Arendt, London, JM Dent and Sons, 1974, p.55.

d'échapper au cycle de production-consommation du travail et de la nécessité biologique. Pour Arendt, le travail est donc l'assujettissement des êtres humains <<aux énergies naturelles³³>>.

L'oeuvre

Contrairement au travail, l'oeuvre est la fabrication du monde artificiel, c'est-à-dire des institutions et des objets qui marquent la présence des hommes sur terre. Elle reste la construction d'un monde artificiel coexistant avec la nature. Arendt affirme que <<l'oeuvre de nos mains>> est le domaine de l'*homo faber*. L'oeuvre permet la solidité et une certaine stabilité en créant des objets d'usage. La stabilité en question est la possibilité de fabriquer un cadre humain dans lequel les êtres peuvent survivre, et même, s'épanouir.

Pour qu'il y ait fabrication, il doit y avoir transformation des matériaux de base. Cette transformation ne peut se faire que par une violation de la nature. Cette violence sur la nature est l'épreuve de la force et de la puissance humaine. La force exercée sur la nature rend l'*homo faber* maître de la nature et lui permet de faire l'expérience de la créativité humaine. Mais le fabricant n'est pas uniquement roi et maître de la nature: il l'est aussi de ses propres gestes. En d'autres termes, *homo faber* laisse la marque de sa volonté sur l'oeuvre de ses mains.

³³ André Enegrén, La pensée politique d'Hannah Arendt, p.36.

En outre, l'oeuvre est la seule des catégories de la *vita activa* qui connaît un début et une fin. D'autant plus que la fabrication est essentiellement instrumentaliste puisqu'elle est dominée <<par les catégories de moyens et de fins³⁴>>. L'oeuvre protège l'homme contre les effets de la nature et elle se démarque par sa mondanité³⁵.

L'action

D'après Arendt, le telos de l'homme est l'action et le commencement que celle-ci implique: <<L'action, avec toutes ses incertitudes, est comme un rappel permanent que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés afin de mourir mais afin de commencer quelque chose de neuf³⁶>>. Arendt vise donc à redonner à l'action sa place prépondérante dans les affaires humaines.

Arendt affirme que ce n'est que par l'action et la parole que l'être devient véritablement humain; l'action et la parole constituent une sorte de deuxième naissance qui met au monde le *zôon politikon*. L'homme est le seul être vivant pouvant exprimer sa différence, son individualité; il est le seul être vivant capable d'exprimer qui il est. L'action récuse l'anonymat afin de rendre la dignité la plus élémentaire à l'homme: celle d'être reconnue par ses pairs. Mais l'action et la parole ne sont pas deux choses différentes: c'est parce que l'homme est doué de parole

³⁴ Anne Amiel, Hannah Arendt: Politique et événement, p. 57.

³⁵ Mondanité entendue dans son premier sens: ce qui appartient au monde. En anglais, <<*worldliness*>>.

qu'il peut agir avec autrui au sein d'un espace public de liberté.

Cette capacité de parler et d'agir avec autrui est fondamentale pour Arendt. La condition la plus importante de l'homme est la pluralité, entendue comme le fait que les hommes et non l'homme habitent la Terre. Cette diversité du genre humain détermine l'existence, car elle fait en sorte que l'existence soit toujours parmi des hommes qui sont à la fois semblables et différents. En parlant et en agissant avec autrui, le vivre-ensemble et l'établissement d'un sens partagé ou d'un sens commun sont assurés. Puisque cette mise en commun est commandée par la pluralité, elle ne détruit pas le caractère distinct des hommes, mais au contraire, elle le renforce.

Arendt affirme qu'agir c'est commencer quelque chose de notre propre initiative. Mais l'action s'inscrit dans un cadre ou un contexte préétabli de relations humaines. De cette façon, l'objectif de l'action n'est que rarement atteint: <<c'est à cause de ce tissu déjà existant de relations humaines, avec ses conflits de volontés et d'intentions, que l'action n'accomplit presque jamais son dessein.³⁷>> L'action est donc imprévisible car, en agissant dans un contexte préétabli de <<conflits de volontés et d'intentions>>, l'homme ne peut pas véritablement connaître les conséquences de son action. Cependant, l'action n'est pas seulement imprévisible: elle est aussi irréversible: l'auteur n'est pas un fabricant qui peut défaire (en utilisant la violence de l'*homo faber*) à sa guise son oeuvre. Il en résulte que, contrairement à

³⁶ Hannah Arendt, <<Travail, oeuvre, action>> in Études phénoménologiques, p.26.

la fabrication, l'action n'implique pas la violence, puisque le *zôon politikon* ne dispose pas des mêmes capacités que l'*homo faber*.

Il existe deux facultés qui servent à pallier à l'irréversibilité et à l'imprévisibilité de l'action: la faculté de pardonner et la faculté de tenir des promesses. Ces facultés complémentaires agissent comme des mécanismes de régulation de l'action. La faculté de pardonner est liée au passé et sert à faire oublier les conséquences malheureuses d'une action. Refuser le pardon entraverait à tout jamais l'action des hommes puisqu'ils seraient tenus responsables des conséquences malheureuses du premier des actes posés. Liée à l'imprévisibilité, la promesse sert à combler l'écart entre la certitude d'aujourd'hui et l'incertitude de demain. Sans elle, le scepticisme gagnerait la sphère publique et l'action ne serait plus possible.

En somme, le travail représente l'homme en tant qu'être biologique; l'oeuvre, l'homme en tant que bâtisseur; et l'action, l'homme en tant que participant à une communauté politique³⁸. Les deux premiers volets de la vie active - le travail et l'oeuvre - sont des prérequis à l'action. Sans le travail, l'homme ne pourrait rencontrer les exigences du cycle vital. Sans l'oeuvre, il manque à l'homme l'espace nécessaire pour habiter la planète et coexister avec autrui. Il en résulte que l'action

³⁷ Hannah Arendt, <<Travail, oeuvre, action>> in *Études Phénoménologiques*, p.23.

³⁸ Leah Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, p.10.

dépend du travail et de l'oeuvre³⁹.

La raison d'être du politique: la liberté

L'action est la manifestation de la liberté humaine. Selon Arendt, « être libre et agir ne font qu'un⁴⁰ ». Cette notion de liberté reste héritière de la démocratie athénienne et des Grecs préplatoniciens:

la vraie grandeur humaine, pour les Grecs préplatoniciens du moins, était censée résider dans des actions et des paroles; elle était plutôt représentée par Achille, "l'auteur de grands faits et le diseur de grandes paroles"⁴¹.

L'idée centrale de cette conception préplatonicienne est que la liberté se manifeste par l'action et la parole. Achille, peut-être le plus grand des héros grecs, avec sa maîtrise de l'art de l'éloquence et du maniement d'armes, incarne bien l'idée qu'« être libre et agir ne font qu'un »⁴². En d'autres termes, c'est seulement lorsque l'homme agit et parle qu'il fait preuve de liberté.

Liberté externe (politique)

Au coeur de l'action, la liberté reste donc extérieure, c'est-à-dire politique. D'après Arendt, il semble que l'expérience de la liberté se fasse toujours *en situation*. Autrement dit, la liberté humaine ne serait pas une idée abstraite inventée par un penseur solitaire; elle reste plutôt le produit de l'expérience de l'espace-entre-les-

³⁹ Bien que l'inverse ne soit pas vrai, comme on le verra dans la troisième section lors de l'analyse de la modernité et, plus particulièrement, de la victoire de l'*animal laborans*.

⁴⁰ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.198.

⁴¹ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.63.

⁴² À une exception près, car l'action selon Arendt ne doit pas être violente puisque la violence relève de l'oeuvre et oblige le silence des acteurs.

hommes, c'est-à-dire du politique. Ainsi, il serait même impossible de savoir ce qu'est la liberté s'il n'y avait pas eu d'action ou de politique. La liberté est donc la raison d'être du politique:

la liberté [...] est réellement la condition qui fait que des hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action.⁴³

Ainsi, le politique est le haut-lieu de l'action et, par surcroît, de la liberté. Pour comprendre cette affirmation, il importe de saisir qu'Arendt vise à comprendre les expériences politiques de liberté. En récupérant ces <<trésors perdus>>, elle pense avoir découvert le véritable sens du politique, qui est le dévoilement, voire l'épanouissement, de la liberté humaine.

Selon Arendt, la liberté politique, telle que manifestée par l'action, est guidée par un principe: soit <<l'honneur, la gloire, l'amour de l'égalité [...] mais aussi la crainte, la méfiance et la haine⁴⁴>>. Ces principes, dont la validité relève de l'universel, sont inépuisables. C'est à travers l'actualisation d'un de ces principes que la liberté peut se manifester.

Arendt soutient que cette liberté de l'action s'illustre dans la conception machiavélique de la *virtù* qui est la virtuosité ou l'excellence avec laquelle l'homme réagit face aux occasions présentées par la *fortuna*. La politique devient un art

⁴³ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.190.

⁴⁴ Hannah Arendt. La crise de la culture, p. 198.

d'exécution offrant aux hommes <<une scène où ils pouvaient jouer et une sorte de théâtre où la liberté pouvait apparaître.⁴⁵>>

Les actes de libertés sont des nouveaux commencements qui font rupture avec les processus historiques. Ces ruptures sont des événements, des <<miracles - c'est-à-dire des choses à quoi on ne pouvait pas s'attendre⁴⁶.>> Mais ces miracles sont mondains:

nous connaissons l'auteur des <<miracles>>. Ce sont les hommes qui les accomplissent, les hommes qui, parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et l'action, peuvent établir une réalité bien à eux⁴⁷.

Liberté interne (volonté)

Si Arendt ressent le besoin de préciser à nouveau le rapport étroit entre le politique et la liberté, c'est parce que la tradition philosophique tend à interioriser la liberté en la réduisant à un effet de la volonté:

la tradition philosophique [...], a faussé, au lieu de la clarifier, l'idée même de la liberté telle qu'elle est donnée dans l'expérience humaine en la transposant de son champ originel, le domaine de la politique et des affaires humaines en général, à un domaine intérieur, la volonté, où elle sera ouverte à l'introspection.⁴⁸

⁴⁵ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.200.

⁴⁶ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.220.

⁴⁷ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.222. Cette citation permet de ressortir le caractère équivoque de la pensée d'Arendt. À la page 198, elle affirme <<être libre et agir ne font qu'un>> mais elle termine le texte (p.222) en parlant du <<double don de la liberté et de l'action>> (mes italiques). Or, est-il question d'un don ou de deux? Ou, peut-être, un don à deux volets? À la lumière de ceci peut-on penser que, à l'instar de son adversaire Leo Strauss, Arendt s'adonne à un <<art d'écrire>>? (Cf. Leo Strauss, La persécution et l'art d'écrire, Paris, Press Pocket, 1989.)

⁴⁸ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.189.

Cette conception insuffisante de la liberté ne surprend pas Arendt puisque, parmi les grandes interrogations métaphysiques, la liberté est la dernière à être transformée en thème de la philosophie.

La liberté interne n'est pas politique: elle présuppose une fuite, hors d'un monde commun qui refuse la liberté d'agir, et un repli sur soi. Ce caractère dérivé de la liberté remonte aux origines mêmes de la tradition philosophique. D'après Arendt, Épictète et Aristote, qui définissent la liberté comme le droit de faire ce que l'on veut, <<ne savent pas ce qu'est la liberté⁴⁹>>. La preuve: l'homme fait l'expérience de la liberté dans ses rapports avec autrui, et non dans ses rapports avec lui-même. La liberté exige donc la pluralité et un espace permettant l'action et la parole.

Selon Arendt, les conséquences de l'idée de la liberté intérieure sont désastreuses pour le politique. La liberté intérieure conduit à une conception négative de la liberté, qui implique qu'elle commence là où prend fin le politique. Une des retombées les plus dangereuses de l'association de la liberté à la volonté est l'apparition d'une volonté de dominer les autres. La *virtù* machiavélienne cesse d'être l'idéal de la liberté: elle est remplacée par la notion de la souveraineté, entendue comme l'imposition d'une volonté sur les hommes⁵⁰. Mais la souveraineté reste incompatible avec la véritable liberté à cause du principe du pluralisme. La

⁴⁹ Hannah Arendt, La crise de la culture p.191.

⁵⁰ Cette critique de la volonté comme source de la liberté laisse voir le rejet de la pensée politique de Rousseau. Comme on le verra, ce rejet sera décisif pour sa lecture de la Révolution française.

soumission à la volonté tend à mettre fin au pluralisme en homogénéisant l'espace public⁵¹: << Si les hommes veulent être libres, affirme Arendt, c'est précisément à la souveraineté qu'il faut renoncer.⁵² >>

Si l'idée de la liberté interne demeure la conception privilégiée de la tradition philosophique, c'est en grande partie parce que les véritables moments de liberté politique ont été de courte durée historique. Il existe au moins deux moments de liberté qui font figures d'archétypes pour Arendt: la polis préplatonicienne et la république romaine. Dans le cas de la polis, la liberté se manifestait par les dirigeants qui agissaient de concert avec leurs pairs afin de commencer quelque chose de nouveau. Dans le cas de Rome, la liberté était l'héritage de ceux qui fondèrent la ville; la liberté existait grâce au commencement sacré de Rome. Mais ni les Grecs préplatoniciens, ni les Romains n'ont réussi à théoriser cette expérience proprement politique de la liberté.

L'élément clé pour retrouver la liberté politique: l'autorité

Pour bien saisir la nature et la mise en oeuvre de la liberté, il faut retourner à l'analyse que fait Arendt de l'autorité, concept qu'elle fait émerger de l'expérience politique romaine. Arendt dresse le portrait de son développement historique, de Platon à Aristote jusqu'aux Romains. Selon elle, l'autorité serait d'origine romaine: les Grecs n'avaient pas de mot pour l'autorité politique.

⁵¹ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.213.

Préparation et insuffisance grecques

Toutefois, il y a eu des tentatives pour incorporer quelque chose de semblable à l'autorité dans la polis, et les philosophies de Platon et d'Aristote restent les deux plus importantes tentatives. L'objectif de ces tentatives est de penser le pouvoir en évitant de le réduire à la puissance, c'est-à-dire à la force. En raison de l'absence d'une expérience politique de l'autorité, Platon et Aristote ont dû s'inspirer des expériences de l'autorité tirées de la sphère privée, domaine de la nécessité et de la famille. Ainsi, puisque le chef de famille disposait d'un pouvoir de coercition, l'autorité devait être fondée sur la coercition.

C'est dans La République que Platon élabore une vision de l'autorité. Ici, la vérité connue par le philosophe-roi doit faire autorité. Mais le problème consiste à faire comprendre à la majorité ce qui est accessible uniquement à une minorité: la vérité illuminante de la raison. Pour Platon, la relation maître-esclave joue un rôle décisif pour résoudre ce dilemme: <<ce qu'il [Platon] cherchait, c'était une relation où l'élément de contrainte résidât dans le relation elle-même antérieurement à l'expression effective du commandement⁵³>>. Toutefois, cela conduit à un problème d'envergure: l'introduction de la coercition et de la violence dans la relation autoritaire.

⁵² Hannah Arendt, La crise de la culture, p.214.

⁵³ Hannah Arendt, La crise de la culture, p. 144.

Platon trouve une solution au problème de l'autorité dans la vie pratique.

Par exemple, les arts et métiers illustrent la fabrication d'un objet dont la forme parfaite se situe au-dessus de la relation fabricant-fabriqué. Pour Platon, l'autorité est donc le fruit d'une fabrication impliquant violence et coercition. Mais, s'il y a violence, il ne peut y avoir d'obéissance volontaire. Par conséquent, la conception platonicienne suppose que l'autorité est le résultat d'un artifice humain, c'est-à-dire de l'oeuvre, et que la fondation de nouvelles communautés ne peut se faire que par la fabrication. Arendt affirme que l'idée de la domination, présente dans la déformation moderne de la notion d'autorité, <<est [...] considérablement influencé[e] par la pensée platonicienne⁵⁴>>.

La philosophie aristotélicienne marque la deuxième tentative grecque de penser l'autorité et la polis. Aristote distingue entre la vie privée et la vie publique. La vie privée est celle de la famille et des besoins immédiats. La vie publique est la vie de la polis, de la communauté et elle suppose la maîtrise des impératifs de la vie privée. Ainsi, la jouissance de la liberté implique une domination préalable. Cette domination se voit dans la présence d'esclaves dans l'Antiquité grecque.

Tout comme son maître Platon, Aristote doit se tourner vers la sphère privée afin de penser l'autorité, ce qui le conduit à son tour à des difficultés qu'il ne peut surmonter. Ainsi, Aristote invoque la relation entre l'éducateur et ses étudiants pour

⁵⁴ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.150.

dresser le portrait de l'autorité. Mais la relation éducateur-étudiant est une relation fondamentalement inégale, car l'étudiant n'est pas le pair de l'éducateur. Or, Aristote tentait d'expliciter une autorité compatible avec la polis: c'est-à-dire un espace public marqué par l'égalité des citoyens. Il en résulte que la nature de la relation éducateur-étudiant, comme modèle d'autorité, est incompatible avec la polis. Ainsi, la tentative aristotélicienne de définir l'autorité reste-elle, selon Arendt, un échec.

Fondation sacrée de Rome: expérience politique de l'autorité

Malgré l'indéniable grandeur de la pensée politique grecque, la notion d'autorité, élaborée par ses plus grands représentants, reste donc en panne. C'est Rome qui, selon Arendt, a réussi à en dégager la pleine signification. Là, l'autorité lui semble découler de la fondation romaine: fondation sacrée, donc radicale, ce qui entraîne la transcendance de ses éléments, donc de l'autorité.

Pour comprendre le caractère sacré de la fondation, il faut retourner à l'étymologie du mot <<religion>>, qui est <<re-ligare>>, c'est-à-dire <<être lié en arrière>>. La fondation reste le moment inaugural de la naissance de la civilisation romaine: elle est ce à quoi les Romains sont <<re-liés>> par la religion.

C'est dans ce sens qu'Arendt soutient que la religion romaine était foncièrement politique. Ainsi, la fondation romaine est-elle sacrée, puisque les citoyens de Rome lui vouèrent un culte.

Ce culte du moment inaugural est ce qui permet l'émergence de l'autorité. L'étymologie du mot <<autorité>> ou le latin <<*auctoritas*>> est le verbe <<*augere*>>, augmenter. La naissance sacrée de Rome fait autorité dans la mesure où elle exige l'augmentation de cette même fondation par les générations à venir. L'autorité est donc dérivée de l'augmentation du caractère sacré et de la grandeur de la fondation de Rome.

Cette nature sacrée de l'autorité fait que l'action politique doit avoir comme objectif la conservation et l'augmentation de la fondation. Mais le mot <<*auctoritas*>> est l'antonyme du mot <<*artifices*>>, artifice. L'autorité ne peut pas être le résultat d'un artifice ou d'une fabrication, c'est-à-dire de l'oeuvre. Pour qu'il y ait autorité, il doit donc y avoir action.

Parmi les institutions de la République romaine, le Sénat, détenteur de l'autorité, n'a pas de pouvoir coercitif: <<la caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas de pouvoir⁵⁵.>> Il ne fait qu'émettre un simple avis sur les décisions politiques. Le Sénat n'a donc pas recours à la contrainte ou à la violence pour faire respecter ses prises de position. Par conséquent, il semblerait que les détenteurs de l'autorité n'ont pas besoin de force coercitive ou violente puisque l'autorité récuse les moyens de coercition et de violence. L'autorité repose donc sur l'acceptation commune d'une hiérarchie qui est fondée.

⁵⁵ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.161.

Ainsi l'autorité suppose l'action, et ne s'oppose donc pas à la liberté, telle que définie par Arendt. Bien au contraire, l'autorité, ou l'augmentation de la fondation, est ce qui permet à la liberté de gagner la place publique. Il en résulte que le projet de fondation implique qu'on doive retrouver l'action, l'autorité et la liberté.

Oubli moderne de la fondation

Le problème est que le monde moderne a oublié le sens du concept d'autorité. Selon Arendt, cet oubli est de nature politique et il affecte la liberté humaine. L'autorité assurait la durabilité et la permanence du monde. La perte de l'autorité <<équivalait [donc] à la perte des assises du monde⁵⁶>>. Si cette perte ne veut pas dire la perte de la capacité proprement humaine d'agir, il n'en demeure pas moins qu'elle entraîne d'énormes problèmes pour la sphère publique:

Car vivre dans un domaine politique sans l'autorité, ni le savoir concomitant que la source de l'autorité transcende le pouvoir et ceux qui sont au pouvoir, veut dire se trouver à nouveau confronté, sans la confiance religieuse en un début sacré ni la protection de normes de conduite traditionnelles et par conséquent évidentes, aux problèmes élémentaires du vivre-ensemble des hommes.⁵⁷

Le politique: l'espace-entre-les-hommes et la pluralité

Afin peut-être de pallier à l'oubli moderne de l'autorité, Arendt explique, dans un texte posthume Qu'est-ce que la politique?⁵⁸, sa vision de la sphère publique. En

⁵⁶ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.126.

⁵⁷ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.185.

⁵⁸ Ce texte, composé de fragments d'un projet de livre abandonné par Arendt, avait comme titre de travail <<Introduction à la politique>>. Il a été établi par Ursula Lundz, traduit en français par Sylvie Courtine-Denamy et publié dans la collection <<L'ordre philosophique>> aux éditions du Seuil en 1995.

partant de l'idée que la politique repose sur le pluralisme, Arendt présente le sens du politique, la distinction entre la sphère privée et publique et la dénaturation du politique en modernité.

Le fondement du politique: la pluralité

D'après Arendt, la politique existe parce qu'il y a des hommes, et non l'homme, qui habitent la Terre. La pluralité est ce qui oblige la création d'un espace public ou politique. Mais, selon Arendt, la pluralité n'est pas une question de nombre ou de quantité. C'est plutôt que « la pluralité est la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître⁵⁹. » En d'autres termes, la pluralité assure que la diversité soit un élément qui rassemble l'homme plutôt qu'elle ne le divise⁶⁰.

Selon Arendt, la théologie et la philosophie ne peuvent comprendre ce qu'est la politique⁶¹ car elles s'intéressent à l'homme, mais non à la pluralité des hommes. Par exemple, Arendt affirme que la philosophie politique de Platon n'a pas la même profondeur que les autres aspects de sa pensée. Ce manque de profondeur tient au fait que Platon ignore cet élément de base de la politique qu'est la pluralité. Les énoncés de Platon seraient exacts « quand bien même n'y aurait-il qu'un seul

⁵⁹ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, pp.42-43.

⁶⁰ Leah Bradshaw, Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt, p.102.

⁶¹ Il n'est peut-être pas inutile de souligner qu'Arendt ne se considère pas philosophe mais bien

homme ou seulement deux hommes, ou uniquement des hommes identiques>>⁶².

D'autant plus que pour Arendt la politique doit se préoccuper de la communauté et des rapports entre des êtres différents. Or, tenter, comme le fait Platon, de comprendre la politique à la lumière des structures familiales ne peut conduire qu'à une incompréhension du politique: le modèle de la famille implique une fuite hors du monde et une élimination de la pluralité.

Selon Arendt, et la philosophie et la théologie ne peuvent adéquatement comprendre la politique pour deux autres raisons. D'une part, l'idée aristotélicienne que l'homme naît un *zôon politikon*, un animal politique, est, pour Arendt, fautive. Dans son essence (et c'est un postulat de la pensée d'Arendt), l'homme est apolitique puisque la politique voit le jour seulement dans <<l'espace-entre-les-hommes⁶³>>. Ainsi, l'homme ne naît pas *zôon politikon* mais, grâce à la pluralité humaine, il le devient. Il en résulte que la politique existe à l'extérieur de l'essence humaine.

D'autre part, l'idée selon laquelle l'homme serait conçu à l'image de Dieu et que les hommes ne sont qu'une reproduction du Créateur empêchent les penseurs de comprendre la politique. Même la version laïcisée de cette idée, régie par le concept d'humanité, obscurcit le sens de la politique. La raison en est simple: si les hommes

penseuse ou théoricienne de l'action politique.

⁶² Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, p. 31.

⁶³ Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, p.33.

ne sont que des copies conformes du Même, qu'il se nomme Dieu ou humanité, alors la pluralité ne peut exister. Par conséquent, <<la politique organise d'emblée des êtres absolument différents en considérant leur égalité *relative* et en faisant abstraction de leur diversité *relative*.⁶⁴>>

Le sens du politique

Arendt ne cesse de répéter que le sens, la raison d'être de la politique est la liberté. Sans la liberté, la politique n'existerait pas. La liberté est sous-entendue dans l'activité même de la politique. Elle se manifeste par l'action, et cette liberté-action est miraculeuse puisqu'elle permet de commencer quelque chose de nouveau.

Dans l'Antiquité, la liberté était liée à l'agir et à la politique. Malgré sa mauvaise conceptualisation de la liberté et de l'autorité, Aristote pensait que la polis était la forme la plus avancée et la plus importante des communautés humaines. La polis se démarquait des autres types de communautés par le fait qu'« être-libre et vivre-dans-une-polis étaient en un certain sens une seule et même chose⁶⁵ ». La politique, pour les Grecs préplatoniciens, était une fin en soi, et cette fin était la liberté. Arendt souligne l'importance du fait que la liberté était rattachée à un lieu ou à un espace précis. Ainsi, sans lieu spécifique, la liberté ne peut pas se manifester. Dans une optique romaine, l'idée de liberté-commencement existait grâce à la grandeur des fondateurs et au caractère sacré de la fondation de Rome. Le lieu de la

⁶⁴ Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, p.34.

liberté romaine est donc Rome. Bien que les véritables moments politiques soient historiquement rares, ils sont néanmoins concluants pour comprendre le sens de la politique.

Les sphères privée, publique et sociale

Puisque la politique est le domaine de la liberté, il faut qu'il y ait un espace au sein duquel les besoins fondamentaux de l'homme puissent être comblés. Cet espace est celui de la sphère privée. Arendt affirme que sans une sphère privée distincte de la sphère publique, la politique serait inexistante. C'est seulement lorsque les besoins primaires de l'homme sont comblés que la sphère publique peut prendre forme. Ainsi, la sphère privée est celle de la famille, de l'économie (du travail et de la fabrication) et de la propriété. En revanche, la sphère publique est celle du vivre-ensemble, de la pluralité, de l'action et, donc, de la liberté. En d'autres termes, le politique n'est pas le domaine des besoins matériels et de la force physique; il commence là où ces éléments ne règnent plus. Il en résulte que les questions de nécessité, qui exigent parfois la violence afin d'être résolues, sont prépolitiques.

Dans son oeuvre, Arendt souligne l'émergence, en modernité, d'une troisième sphère: le social. D'après elle, celui-ci représente l'interpénétration des sphères publique et privée et même la prise en charge du public par le privé. Autrement dit, la sphère sociale prend forme lorsque l'économie (sphère privée) devient la

⁶⁵ Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, p.56.

préoccupation première de la sphère publique. Ainsi, le développement de la sphère sociale se fait-elle au détriment du public et du privé.

La dénaturation du politique

Les préjugés qui dénaturent la politique sont nombreux et anciens. Toutefois, Arendt rappelle qu'il ne faut pas confondre préjugés et jugements. Les préjugés sont les croyances et les opinions préconçues et populaires qui tiennent lieu de jugements. Le danger des préjugés contre la politique est que la politique se retire à tout jamais du monde. Le préjugé fondamental à l'encontre du politique selon Arendt est l'idée que la politique n'est qu'un rapport entre dominants et dominés. Ce préjugé peut entraîner le désir d'en finir avec la politique afin de passer à <<l'administration des choses>>. Or, ce désir engendre le pire des despotismes possibles: le règne de la bureaucratie et de l'anonymat dans lequel les hommes ne peuvent se faire entendre par quiconque. Qui plus est, il est possible de penser que la vision du politique en tant que rapport dominants-dominés est ce qui permet la réduction moderne du politique à l'État⁶⁶.

La révolution comme reprise moderne de la fondation

Si le politique est perçu comme le lieu des rapports de domination et non pas comme le lieu de la liberté, alors il faut, selon Arendt, tenter de le fonder à nouveau.

⁶⁶ Sur cette réduction du politique à l'État, voir André Vachet, L'État contre le politique, Ottawa, communication présentée au Colloque International <<État-providence et société civile>> de la Faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa, 27 janvier 1989.

La révolution, puisqu'elle est rattachée à la problématique des commencements, est une tentative de retrouver la liberté perdue. Ces commencements révolutionnaires sont des ruptures dans le déroulement de l'histoire et le début d'une nouvelle histoire⁶⁷.

Les révolutions sont donc des tentatives de rétablir un espace public au sein duquel la liberté peut apparaître. Mais, d'après Arendt, ce n'est que par l'établissement de l'autorité que la liberté peut se manifester. En d'autres termes, l'espace public reste marqué par la liberté seulement dans la mesure où il y a la présence de l'autorité qui, de par son rejet de la coercition et de la violence, permet l'émergence de l'action. Il en résulte que les révolutionnaires doivent établir l'autorité afin de retrouver la liberté perdue.

⁶⁷ Histoire dans le sens de récit, en anglais <<*story*>>.

Section 2

FONDATION ET RÉVOLUTION: VERS UN ESPACE PUBLIC DE LIBERTÉ?

*<<La Révolution ça s'explique
Et quand ça s'explique ça s complique>>
Léo Ferré*

Dans la première section, nous avons voulu établir que la fondation reste une tentative de retrouver, par le biais de l'autorité, la liberté perdue. Toutefois, le sens du concept de révolution, qui est une tentative de reprendre la fondation, est jusqu'ici implicite. Ainsi, serait-il maintenant opportun de l'explicitier afin d'en dégager la pleine signification pour ensuite l'illustrer par l'analyse que fait Hannah Arendt des révolutions française et américaine.

La révolution: considérations générales

À l'origine, le terme <<révolution>> était surtout utilisé en astronomie, afin de désigner un mouvement cyclique et récurrent. Au niveau des affaires humaines, la révolution signifiait <<restauration>>: c'est-à-dire retour à un ordre préétabli. Ce sens change avec l'astronomie moderne qui va postuler l'infinité de l'univers physique.

Le sens moderne de la révolution prend forme notamment avec les révolutions française et américaine. Or, Arendt affirme que ces deux révolutions étaient originellement conçues comme des restaurations, bien que les révolutionnaires se soient vite aperçus qu'une restauration était impossible à réussir. C'est ainsi qu'au

plan socio-politique, le véritable sens de la révolution est né: sens qui implique que la révolution ne peut être une restauration puisqu'elle est le début d'une création nouvelle. Les deux éléments essentiels de la révolution moderne sont (a) l'idée de rupture avec l'ordre établi et (b) l'inauguration d'un mouvement linéaire. Arendt affirme:

Dès que la <<nouveauté>> atteint le forum, elle devient le début d'une histoire nouvelle, commencée - mais à leur insu - par ceux qui agissaient, histoire qui devait être poursuivie, augmentée, amplifiée par leur postérité⁶⁸.

Plusieurs des traits de la révolution moderne ne sont pas présents dans l'utilisation première du terme: violence, nouveauté, et fabrication, par exemple. Toutefois, il y a un élément qui l'est: l'irrésistibilité. Tant au niveau astronomique qu'au niveau politique, la révolution est marquée par l'idée qu'elle <<parcourt un chemin prévu, en dehors de toute influence humaine⁶⁹>>. Selon Arendt, le caractère irréversible de la révolution était particulièrement évident lors de la Révolution de 1789.

Mais c'est peut-être avec Machiavel, selon Arendt, que la théorie de la révolution politique va prendre corps. En effet, Arendt soutient que Machiavel, en raison de son intérêt pour la question de la stabilité des corps politiques, s'interroge, sans jamais la nommer, sur la révolution. Ce dernier voulait qu'émerge une sphère politique indépendante de l'Église. Il pensait que la fondation de cet espace politique

⁶⁸ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, Paris, Gallimard, 1967, p. 64.

laïque nécessiterait l'utilisation de la violence. Or, ce recours à la violence découle, d'une part, de la question des commencements et, d'autre part, de la fondation de l'autorité. Ainsi, Arendt remonte à Machiavel parce que celui-ci découvre la notion de fondation, mais la pervertit en posant la nécessité de la violence pour établir les corps politiques.

Le recours à la violence fait que la révolution est liée à la guerre; soit que la guerre précède la révolution, comme dans le cas de la Révolution américaine, soit que la révolution précède la guerre, comme dans le cas de la Révolution française. La violence joue un rôle important dans la révolution comme dans la guerre:

ce n'est que là où le changement se produit dans le sens du nouveau commencement, là où la violence intervient pour la constitution d'une forme entièrement différente du gouvernement, intervient en vue de la formation d'un corps politique nouveau, là où la libération vise au moins à établir la liberté, qu'on pourra parler de révolution.⁷⁰

Toutefois, <<même les guerres, pour ne rien dire des révolutions, ne sont jamais complètement déterminées par la violence.⁷¹>> Ainsi, quand la théorie révolutionnaire fait l'apologie de la violence et justifie son utilisation, elle n'est plus politique mais bien antipolitique. La plupart des révolutions modernes, à cause du rôle de la violence, se déroulent sur le mode de la fabrication. Il en résulte que le phénomène de la révolution est le fruit d'un artifice effectué suivant les modalités de l'oeuvre plutôt que de l'action.

⁶⁹ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.64.

⁷⁰ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.46.

⁷¹ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.21.

Sens moderne de la révolution I: révolution et liberté

Mais l'apport de Machiavel n'est que préliminaire à la théorie de la révolution. C'est Condorcet, selon Arendt, qui va en établir la finalité moderne: <<le mot "révolutionnaire" ne peut s'appliquer qu'aux révolutions dont la liberté est le but.⁷²>> Ainsi, <<L'idée centrale de la révolution [...] est l'établissement de la liberté, c'est-à-dire l'établissement d'un corps politique qui garantit l'espace où la liberté peut apparaître⁷³.>>

La fondation de la liberté politique implique deux tâches: (a) l'établissement d'un nouveau corps politique, et (b), la préservation *et* l'augmentation de l'esprit révolutionnaire⁷⁴. La première tâche doit être effectuée en gardant la seconde en perspective. De cette manière, au sein du nouveau corps politique, c'est-à-dire parmi les nouvelles institutions républicaines, il doit y avoir une institution dont l'objectif est la conservation *et* l'augmentation de l'esprit <<révolutionnaire-fondateur>>.

C'est à ce stade que la complexité de la pensée politique d'Hannah Arendt se dévoile. L'aboutissement de la révolution met au monde un sentiment paradoxal: le désir de conserver les acquis de la révolution et la volonté de répéter l'expérience enivrante des nouveaux commencements⁷⁵. Et les deux volets antinomiques de ce

⁷² Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, p.37.

⁷³ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, pp.180-181.

⁷⁴ Anne Amiel, *Hannah Arendt: Politique et événement*, Paris, PUF, 1996, p.87.

⁷⁵ James Miller, <<The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's image of freedom in the modern world>> in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, sous la dir. de Melvyn A. Hill, New York, St. Martin's Press, 1979, p.179.

sentiment doivent trouver leur place dans les institutions de l'espace public nouvellement fondé.

Sens moderne de la révolution II: révolution et libération

Cependant, Arendt souligne qu'il ne faut pas confondre liberté et libération. La quête de la libération vise à soulager les hommes de leurs besoins fondamentaux. Or, ce désir de libération, présent sous forme de <<question sociale>>, tend à occulter l'objectif premier de la révolution qui est la liberté. D'autant plus que les questions de nécessité sont liées au cycle vital, donc au travail, et que le lieu de la nécessité reste la sphère privée. En revanche, la liberté reste liée à la sphère publique. Malgré cela, la quête de la libération des hommes est une caractéristique du phénomène moderne de la révolution. Tel qu'énoncé précédemment, la liberté est la possibilité d'agir et de parler avec ses pairs dans un espace commun. L'esprit révolutionnaire moderne est donc la combinaison problématique de <<l'élan de la libération *et* de la construction d'une maison nouvelle où la liberté [peut] s'établir⁷⁶>>.

La révolution: une reprise de la fondation?

Arendt va s'attacher à déterminer les rapports spécifiques de la révolution avec l'établissement de cette sphère publique de liberté. Plus précisément, elle examine la révolution comme acte de fondation de cette sphère. Or, la conception arendtienne

⁷⁶ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.47.

de la fondation rassemble les éléments de sa vision idéale du politique. La fondation impliquerait: (a) la présence équilibrée des éléments de la *vita activa* (travail, oeuvre et surtout action), (b) le retour à un espace public de liberté, (c) la présence de l'autorité, et (d) les conditions nécessaires pour le développement et l'épanouissement de la pluralité humaine.

Il en résulte que la fondation occupe une place centrale dans l'oeuvre d'Arendt; d'où l'importance de comprendre comment, à travers une critique des révolutions française et américaine, celle-ci conçoit la possibilité révolutionnaire de retrouver <<la liberté perdue>>. Mais, *la révolution peut-elle permettre une reprise de la fondation?* Autrement dit, peut-elle retrouver <<l'espace des exploits libres de l'Homme et de ses paroles vivantes qui donne sa splendeur à la vie⁷⁷>>?

Cette question guidera donc notre réflexion sur l'analyse que fait Arendt, dans Essai sur la révolution, de deux tentatives modernes de retrouver la liberté perdue: la Révolution française (1789) et la Révolution américaine (1776). Dans l'Essai, il s'agit évidemment plus de la révolution comme fondation que d'une entreprise d'exégèse historique⁷⁸.

⁷⁷ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.417.

⁷⁸ C'est ainsi que certains historiens ont critiqué l'utilisation sélective des faits historiques par Hannah Arendt. Pour les fins de son propos, Arendt tend parfois à réduire la complexité des événements historiques. Quoiqu'il en soit, même les critiques d'Arendt soutiennent qu'Essai sur la révolution demeure un <<classique>> de la pensée politique. Sur ce problème, voir l'article de Robert Nisbet, <<Hannah Arendt and the American Revolution>> in Social Research, 44, 1, Spring 1977, pp.63-79.

Avant d'expliciter les particularités des deux révolutions, il serait peut-être utile de caractériser la vision globale qu'a Arendt de ces dernières.

L'omniprésence du problème de la pauvreté dans la société française du XVIII^e siècle fait que 1789 fut davantage un mouvement social qu'une révolution politique. Autrement dit, la question centrale de la Révolution française ne fut pas la fondation de la liberté (politique), mais plutôt la libération des misères de ce monde (social). L'accent sur la <<question sociale>> a engendré la violence (la Terreur) qui met un terme à toute possibilité de fonder l'autorité et, conséquemment, de retrouver la liberté perdue. Toutefois, Arendt soutient que la Révolution française acquiert un statut universel et devient, en quelque sorte, le prototype des révolutions subséquentes.

En revanche, la Révolution américaine aurait été une révolution politique: ce qui apparaît spécifiquement dans la Déclaration d'Indépendance et dans l'établissement d'institutions faisant autorité. Arendt qualifie le succès américain d'unique, puisqu'il fut fondé sur des circonstances inédites dans le monde entier: l'expérience du *Mayflower*, et la prospérité relative des treize colonies (tendant à marginaliser la <<question sociale>>). Cependant, Arendt précise que 1776 fut un succès limité parce que l'esprit de la révolution tomba rapidement dans l'oubli.

La Révolution française: la difficulté de la fondation révolutionnaire

L'analyse que fait Arendt de la Révolution française est multiple. Il est possible d'en dégager quatre composantes: le pouvoir révolutionnaire, la question sociale, la nécessité de la transcendance, et l'absence de structures politiques populaires. Au-delà de ces quatre difficultés particulières, c'est le lien essentiel entre la violence et la révolution qui rend cette dernière inapte à fonder un espace public de liberté.

Le <<pouvoir>> révolutionnaire

L'échec de la Révolution de 1789 tient, en partie, au pouvoir révolutionnaire. Puisque le peuple français ne participait pas aux instances politiques, la rupture entre le roi de France et les États généraux engendra l'état de nature. Le peu de liens existant entre les habitants se sont donc dissous. Il en résulte que lorsque les Révolutionnaires français affirmaient que le pouvoir était dans le peuple, ils sous-entendaient que le pouvoir était une force naturelle et pré-politique. Seule la violence de cette force de l'état de nature pouvait détruire les institutions de l'Ancien régime.

L'épreuve de cette imposante puissance humaine a fait que les révolutionnaires ont été incapables de distinguer entre la violence et le pouvoir. D'après Arendt, la violence <<se distingue [...] par son caractère instrumental. Sous son aspect phénoménologique, elle s'apparente à la *puissance*, car ses instruments [...] sont conçus et utilisés en vue de multiplier la puissance

naturelle⁷⁹.>> Ainsi, la <<violence\puissance>> implique l'imposition d'une volonté sur les hommes. En revanche, le pouvoir, selon Arendt, est la capacité proprement humaine d'agir avec autrui: il est compatible avec la liberté humaine. De cette manière, le pouvoir ne peut se manifester qu'à travers l'action tandis que la violence\puissance s'arrime plutôt avec l'oeuvre et la fabrication⁸⁰. C'est ainsi que le pouvoir est politique, mais que la violence\puissance reste pré-politique.

En fait, les révolutionnaires français ont confondu le pouvoir et la violence: ils ont pris la violence comme forme unique du pouvoir. Cette confusion chez les révolutionnaires est problématique pour la fondation d'un espace public de liberté. Désormais le <<pouvoir>> révolutionnaire ne peut être que destructif: aucune institution ne peut surgir de la puissance de l'état de nature. En confondant la violence et le pouvoir, les révolutionnaires français ont ouvert <<les portes du domaine politique à cette force naturelle et pré-politique de la multitude, et ils furent balayés par elle, comme l'avaient été auparavant le roi et les anciens pouvoirs.⁸¹>> C'est l'effet pervers de la Terreur.

Ainsi, le pouvoir révolutionnaire contribue-t-il au rapport d'opposition entre la fondation et la révolution. L'incapacité de distinguer engendre le caractère

⁷⁹ Hannah Arendt, Du mensonge à la violence, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p.146. Mes italiques.

⁸⁰ La volonté de distinguer entre le pouvoir et la violence est intéressante surtout compte tenu du fait que le républicanisme, dont Arendt vante tant les mérites, est marqué par une forte tradition militaire. La République romaine en est un bon exemple. (Cf. Margaret Canovan, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p.210.)

⁸¹ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.267.

essentiellement négatif du pouvoir révolutionnaire, ce qui ne permet pas de déboucher sur la fondation (positive) d'un espace public de liberté. Il y a donc opposition entre révolution et fondation puisque le pouvoir révolutionnaire est incompatible avec l'idéal de liberté et d'autorité contenu dans le projet de fondation. Après tout, la fondation exige une action positive de liberté pouvant être augmentée par sa propre grandeur. Celle-ci nécessite donc une conception du pouvoir qui rejette les méthodes coercitives et violentes au profit d'un pouvoir compatible avec la liberté et l'autorité.

La question sociale

Mais l'importance de la violence est tributaire de l'impératif de la <<question sociale>>. Celle-ci découle de la pauvreté et de la misère omniprésentes dans la société française du XVIII^e siècle. La masse des pauvres a fait que la question sociale détermina, dès le début, la direction de la Révolution française. Les misérables, en éclatant sur la scène de 1789, ne revendiquaient qu'une seule chose: mettre un terme aux pénibles conditions de vie de la vaste majorité de la population.

Par contre, l'objet premier de toute révolution - et donc de la Révolution française - doit être la fondation d'un espace public de liberté. Ainsi, Arendt postule que l'objectif de 1789 était la fondation. La question sociale a perverti ce but en le transformant en lutte sociale plutôt que politique. Autrement dit, la clé de l'analyse que fait Arendt de 1789 est l'idée que la nécessité a pris le dessus sur la liberté, ce

qui nécessita le recours à la violence⁸². Arendt fonde cet élément essentiel de son analyse sur une phrase de Robespierre: << Nous périrons parce que, dans l'histoire de l'humanité, nous n'avons pas su trouver le moment de fonder la liberté⁸³ >>.

Toutefois, Arendt souligne que la question sociale est à la fois le moteur de la Révolution, et ce qui mène à son échec. Autrement dit, la question sociale est la cause première et le principe du mouvement de 1789. Toutefois, en passant de la liberté au bien-être populaire, la question sociale est aussi responsable de la transformation de la tâche essentielle de toute révolution: la fondation d'un espace public de liberté.

La prise de la Bastille n'a affecté en rien la condition de la grande majorité des français. La fin de la tyrannie monarchique signifiait la liberté pour très peu de gens. Afin que la Révolution puisse réellement transformer la vie des misérables, Robespierre revendiquait un effort de solidarité de la part de tous. Cet effort consistait dans le développement de la volonté unique, c'est-à-dire de l'adéquation parfaite entre la volonté personnelle et la volonté du <<peuple>>. Mais le sens robespierrien du mot <<peuple>> n'impliquait pas l'ensemble des citoyens de la France. Le peuple en question fut celui de la question sociale: <<le peuple toujours

⁸² Arendt est ambiguë à ce sujet puisqu'il semblerait que la vision de la fondation comme fabrication (donc moment de violence pré-politique et non d'action politique) contribue également à l'échec de de la Révolution française. La clé de son analyse serait donc double: violence de la question sociale et aussi violence de la fondation en tant que fabrication. Nous reviendrons sur ce deuxième point plus loin dans cette section.

malheureux⁸⁴>> au dire de Sieyès.

Arendt souligne l'influence décisive de la pensée de Jean-Jacques Rousseau sur ce principe de la volonté unique. Pour celui-ci, la <<volonté générale>> ne peut exister qu'à condition d'être indivisible. Réfléchissant à partir de l'idée que deux intérêts en conflits vont s'unir en face d'un troisième, Rousseau identifie l'existence d'un ennemi dans la volonté particulière des hommes. L'existence de cet ennemi intérieur provoque une déchirure dans l'âme. Comme l'affirme Arendt:

Dans la construction de Rousseau, la Nation n'a pas besoin d'attendre qu'un ennemi menace ses frontières pour se lever <<comme un seul homme>> et proclamer l'*Union sacrée*; l'unité nationale est garantie dans la mesure où chacun des citoyens porte en lui-même l'ennemi commun en même temps que l'intérêt général que cet ennemi fait naître; l'ennemi commun étant l'intérêt particulier ou la volonté particulière de chacun⁸⁵.

La participation des citoyens à la chose publique nécessite donc que chacun se soulève et demeure en état de vigilance à l'égard de sa volonté particulière. Bien qu'Arendt ne l'affirme pas explicitement, il est possible de penser que sa critique de la volonté générale est fondée sur l'idée que la volonté générale représente une atteinte, une menace au principe de la pluralité⁸⁶. Celui-ci implique la diversité des citoyens dans l'espace public. Or, si les citoyens doivent demeurer en état de vigilance à l'égard de la volonté particulière et ne manifester que la volonté générale, alors le politique reste l'espace du Même (homogène) plutôt que l'espace de l'Autre

⁸³ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.84.

⁸⁴ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.106.

(hétérogène). Ce qui met fin au principe fondateur du politique qu'est la pluralité.

Le développement de la volonté unique s'incarne dans la vertu du <<zèle compatissant>> qui implique la capacité de souffrir avec le peuple. Mais ce que Robespierre appelle <<vertu>> n'est pas une vertu dans le sens romain du terme, car elle ne relève pas de l'action et de la liberté de la *res publica*. En d'autres termes, Robespierre transforme le sentiment de la compassion en vertu politique suprême.

Arendt souligne le caractère problématique du sentiment de solidarité auquel fait appel Robespierre à travers le <<zèle compatissant>>. Le sentiment de compassion <<esquive les interminables méthodes de persuasion, négociation et compromis de la Loi et de la politique, et prête sa voix à la souffrance elle-même, pour exiger une action directe et rapide, c'est-à-dire l'action par les moyens de la violence⁸⁷>>. Autrement dit, la compassion est fondamentalement incompatible avec la sphère publique, car elle met fin à l'espace de délibération entre les hommes. En un mot, elle reste apolitique⁸⁸. Qui plus est, la compassion engendre un sentiment de pitié de la part des fortunés envers les moins fortunés. D'après Arendt, cette pitié contient en elle une très grande capacité de cruauté et engendre un désir de domination. <<Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains!⁸⁹>>: tel est le véritable langage de la pitié selon Arendt.

⁸⁵ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.111.

⁸⁶ Margaret Canovan, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, p.226.

⁸⁷ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p. 124.

À partir du moment où la compassion et la pitié sont devenues des valeurs politiques, le coeur humain devient source de vertu politique. D'après Arendt, les combats du coeur doivent se dérouler dans l'obscurité du for intérieur des hommes. Le coeur n'est pas à sa place dans la sphère publique puisque:

[le] coeur non seulement est un lieu de ténèbres que certainement nul regard humain ne saurait pénétrer; les qualités [du coeur] veulent l'obscurité, réclament d'être protégées contre la lumière publique si on veut qu'elles grandissent et restent ce qu'elles doivent être, motifs intimes non destinés à l'étalage en public⁹⁰.

Autrement dit, lorsque les qualités du coeur sont exposées sur la place publique, elles tendent à se dénaturer, voire à se pervertir. C'est dans cet esprit qu'Arendt affirme que l'accent déplacé sur le coeur provoque le climat d'intolérance entourant la Révolution. Robespierre, en projetant les conflits de l'âme déchirée de Rousseau sur la place publique, assure ainsi la brutalité de la lutte contre l'hypocrisie: ce fut la Terreur.

Les révolutionnaires, en tentant de démasquer les hypocrites, ont voulu dévoiler au grand jour le visage honnête du peuple, des misérables. D'après Arendt, ce dégoût singulier de l'hypocrisie peut s'avérer dangereux pour les citoyens puisque la chose publique exige l'existence de masques juridiques, (<< *personas* >> dans le vocabulaire arendtien), afin de protéger la marge de liberté ainsi que les droits des citoyens. Cependant, il ne faut pas penser que l'exercice de la liberté selon Arendt

⁸⁸ Margaret Canovan, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, p.170.

⁸⁹ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p. 128.

⁹⁰ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.137.

implique l'hypocrisie. Plutôt:

Sans la *persona*, il n'y aurait plus qu'un individu sans droits ni devoirs, un homme <<naturel>> peut-être - c'est-à-dire un être humain ou *homo* au sens premier de ce mot, qui désigne quelqu'un d'extérieur au domaine de la loi et au corps politique constitué par les citoyens, un esclave par exemple - mais assurément un être sans nulle signification politique⁹¹.

Selon Arendt, les hommes de la Terreur n'avaient aucune idée de cette notion de masque juridique. L'effet de cette lutte contre l'hypocrisie est problématique pour le peuple français, car les révolutionnaires ont:

arraché [...] le masque qu'était la *persona*, de telle sorte que le règne de la Terreur signifiait tout le contraire d'une vraie libération et d'une vraie égalité; il égalisait seulement en ce sens qu'il privait tous les habitants sans distinction du masque protecteur d'une personnalité juridique⁹².

La conséquence la plus pernicieuse de la Terreur contre l'hypocrisie: les malheureux se sont transformés en enragés. Ceux-ci avaient comme principe premier la vengeance. La guerre contre l'hypocrisie a donc déclenché les puissantes forces de la misère. La violence des enragés permettait à Saint-Just d'affirmer: <<Les malheureux sont la puissance de la terre.⁹³>> Les indigents français sont passés des malheureux aux enragés pendant la Révolution pour ensuite devenir les misérables au XIXe siècle.

Ce mouvement fut significatif. La Révolution française démontre que les révolutions ne peuvent régler la question sociale et que cette dernière tend à

⁹¹ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, pp.155-154.

⁹² Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.156.

⁹³ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.162.

engendrer la volonté de domination ainsi que la violence qui en découle. En d'autres termes, si la révolution française devient sociale, elle ne peut cependant régler la question sociale. Plus encore, cette impuissance à résoudre le problème de la pauvreté engendre la violence et la domination, ce qui exclut toute possibilité de fonder la liberté.

Ainsi, la présence des pauvres dans la sphère publique marque-t-elle la transformation de cette dernière en sphère sociale en raison des méthodes violentes requises afin de résoudre la question sociale. Il en résulte que 1789 représente un <<brouillage de toutes les catégories arendtiennes tendant à arracher le politique à la juridiction de la sphère économique, responsable d'avoir mué le *zôon politikon* en *animal laborans* soumis à la violence despotique du besoin⁹⁴>>. Ainsi, à partir du moment où la question sociale est devenue centrale dans la Révolution française, l'action, dans son sens arendtien, a cédé sa place au travail et à l'oeuvre. La leçon politique de 1789 est qu'il sera difficile de fonder la liberté lorsque les citoyens meurent de faim.

Il en résulte que la liberté sera postérieure à la question sociale et que celle-ci aura préséance. Mais la Révolution française ne fait que confirmer ce qu'Arendt affirme dans Condition de l'homme moderne, à savoir que l'action est en rapport de dépendance face au travail et à l'oeuvre. Autrement dit, sans le travail qui assure le

⁹⁴ André Enegrén, La pensée politique d'Hannah Arendt, Paris, PUF, 1984, p. 176.

cycle vital et l'oeuvre qui assure la création de l'artifice humain, l'action ne pourrait pas se manifester. Le travail et l'oeuvre sont donc les conditions *sine qua non* de l'action.

L'idée que la révolution puisse délivrer les pauvres de leur condition sociale constitue un élément central dans le rapport d'opposition entre la révolution et la fondation. La question sociale transforme le but des révolutions de la liberté en libération. Ce changement bloque la fondation d'un espace public en reléguant l'idée de liberté à un statut second. Aussi, la question sociale exige-t-elle le recours aux méthodes violentes afin d'être résolue. Désormais, il y a une dépolitisation du <<champ d'action⁹⁵>>. Le coeur comme source de vertu <<politique>> fait également problème pour la fondation. Ce type de vertu n'est pas politique, d'après Arendt, car une vertu proprement politique doit uniquement concerner les questions de la *res publica* et non pas ceux du coeur, foyer intérieur des hommes. D'autant plus que la cruauté et la violence engendrées par la pitié marquent la fin de la <<persuasion, négociation et compromis [...] de la politique⁹⁶>>. Il en résulte que l'accent sur les sentiments du coeur empêche l'établissement d'une sphère publique de liberté.

⁹⁵ En fait, à partir du moment où il y a violence, le <<champ d'action>> se transforme en champ de bataille puisque l'action, au sens arendtien, n'est plus possible.

⁹⁶ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p. 111.

Nécessité de la transcendance ou le problème des <<dieux>>

Mais il y a plus, car pour s'établir la Révolution doit se justifier, se légitimer non seulement par sa fin (la question sociale), mais aussi dans son origine. D'où la nécessité de la transcendance ou des <<dieux>>. La Révolution devra donc se trouver des <<dieux>> (qui ne soient pas Dieu!). D'où, d'abord, le problème de la déification du peuple.

D'après Arendt, le problème est justement la déification du peuple par le biais de la volonté générale: ce qui suppose une seule et même source absolue pour le pouvoir et la loi. Encore une fois, l'influence du philosophe Jean-Jacques Rousseau est manifeste. Mais Rousseau pensait aussi que le problème politique fondamental était de trouver une forme de gouvernement qui plaçait la loi au-dessus des hommes. Cette problématique se résume à ceci: ceux qui se rassemblent pour rédiger la constitution sont eux-mêmes inconstitutionnels et donc dépourvus de l'autorité nécessaire pour rédiger. Le problème est, comme l'affirmait Rousseau, <<qu'il faudrait des dieux⁹⁷>>.

Robespierre est à l'origine de l'exemple le plus évident du besoin <<des dieux>>. Face à l'insuffisance du peuple (volonté générale menacée) à se poser comme transcendance, ce dernier a tenté d'imposer un nouveau culte révolutionnaire au peuple français: soit le culte de l'Être suprême. Le but de cette manoeuvre

⁹⁷ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.272.

politique était d'avoir un dieu, une transcendance capable d'assurer: (a) l'autorité politique révolutionnaire, (b) la souveraineté de la nation et (c) la permanence et la stabilité de la France. Qui plus est, cette divinité devait être indépendante de la volonté générale du peuple. Mais la cérémonie constitutive du nouveau culte a été un échec lamentable:

Le ridicule de l'entreprise était tel qu'il devait être aussi manifeste aux yeux de ceux qui assistaient aux cérémonies d'initiation qu'à ceux des générations postérieures; même à l'époque, ce spectacle devait faire penser que <<le dieu des philosophes>>, que Luther et Pascal avaient accablé de leur mépris, avait finalement décidé de se révéler sous les dehors d'un auguste de cirque⁹⁸.

Le problème des <<dieux>> est aussi l'héritage de l'absolutisme de l'Ancien régime. Pour les hommes de la Révolution française, l'absolutisme du monarque pouvait être détruit uniquement par l'absolutisme de la nation et de la volonté une⁹⁹. C'est ainsi que la nation française a remplacé le roi de France et la volonté générale s'est substituée à la volonté royale¹⁰⁰. L'héritage absolutiste de la France conduit aussi à une conception <<absolutiste>> du pouvoir et des lois. Autrement dit, les régimes absolutistes en France ont inculqué le besoin d'une autorité divine afin de sanctionner les lois positives.

Mais Arendt affirme que les lois positives n'ont pas forcément besoin d'une sanction divine tel que le démontre la conception romaine des lois: <<une loi est

⁹⁸ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p. 272.

⁹⁹ Ferenc Feher, <<Freedom and the "social question" (Hannah Arendt's theory of the French Revolution)>> in Philosophy and Social Criticism, 1, 12, Spring 1987, p.5.

purement et simplement ce qui relie deux choses et est donc relative par définition¹⁰¹ >>. Puisqu'une loi est <<relative par définition>>, alors une sanction divine n'est pas nécessaire. Ainsi, pour faire autorité, une loi n'a qu'à contribuer à l'augmentation de la fondation de l'espace public.

L'absence de structures politiques populaires

Autre problème de la Révolution française: le peuple français n'était pas organisé et ne connaissait aucune forme de participation politique puisque les instances politiques françaises pré-révolutionnaires existaient uniquement pour les nantis. Par conséquent, comme il n'y avait pas de structures politiques populaires pré-révolutionnaires, il ne pouvait y avoir d'expérience politique populaire en France.

L'émergence des sociétés populaires, par exemple, devait constituer un pilier important de la Révolution selon Robespierre. Ces sociétés, composées d'une variété de gens, incarnaient pour lui l'esprit public et révolutionnaire. D'après Arendt, les sociétés populaires étaient devenues des espaces publics au sein desquels le peuple pouvait activement et librement participer. Cependant, avec la promulgation de la loi <<Le Chapelier>>, qui abolira les corporations et les associations populaires en 1791, une véritable croisade fut déclenchée contre ces sociétés (c'est la Terreur) au nom de l'unité du peuple français.

¹⁰⁰ Anne Amiel, Hannah Arendt: Politique et événement, p.99.

¹⁰¹ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p. 279.

Selon Arendt, deux principaux facteurs opposent le gouvernement de Robespierre aux sociétés populaires. D'abord, c'est la lutte de la volonté générale contre la pluralité des opinions. Ensuite, c'est la centralisation du pouvoir de l'État-nation contre la division des pouvoirs dans un régime fédéral. La conséquence de cette attaque contre les sociétés populaires est décisive et fatale pour la liberté publique: <<La liberté du Peuple est dans sa vie privée; ne la troublez pas [...]. Ces mots [de Saint-Just] sonnent le glas des sociétés populaires et expriment avec une clarté exceptionnelle la fin de tous les espoirs de la Révolution¹⁰²>>. Ainsi, la possibilité de fonder un espace politique pluraliste et libre a été avortée par les manoeuvres absolutistes et centralisatrices de Robespierre.

Violence révolutionnaire et fondation

Avant d'approfondir l'opposition entre la révolution et la fondation telle que manifesté par la violence révolutionnaire, il serait opportun de préciser la conceptualisation arendtienne de la fondation¹⁰³. Arendt entend par fondation la capacité proprement humaine d'initier et de soutenir un espace public au sein duquel les hommes peuvent participer activement et librement à la gouverne de la cité. La conséquence de cette fondation est l'établissement d'une autorité compatible avec la liberté et l'action, puisqu'elle n'a recours, pour se faire entendre, ni à la coercition, ni à la violence: c'est uniquement en raison du caractère sacré et de la grandeur de la fondation que les générations subséquentes augmentent cette même fondation.

¹⁰² Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p. 360.

La violence est omniprésente dans la Révolution française, de la prise de la Bastille à la Terreur, en passant par l'« action » de Danton et des « Enragés » de Jacques Roux. C'est par le truchement de la prépondérance de la violence révolutionnaire que le rapport d'opposition entre la révolution et la fondation atteint son apogée puisque la violence est fondamentalement incompatible avec un espace public de liberté. Ainsi, pour Arendt, un des aspects les plus tragiques de la révolution est justement l'importance de la violence dans son déroulement¹⁰⁴.

Dans La crise de la culture, Arendt rappelle la filiation entre la pensée de Machiavel et celle de Robespierre. Il importe de comprendre les affinités entre Machiavel et Robespierre afin de saisir que ce dernier concevait la fondation en termes de fabrication plutôt qu'en termes d'action. Cette vision de la fondation comme fabrication explique, en partie, l'omniprésence de la violence lors de la Révolution française.

Selon Arendt, le génie de Machiavel réside dans sa découverte du secret de la grandeur de Rome: l'acte de fondation. Mais le problème est que Machiavel n'était pas assez romain puisqu'il pensait que la fondation de l'autorité nécessitait la violence. De cette manière, la fondation selon l'auteur du Prince doit se faire sur le mode de la fabrication (oeuvre) et non pas sur celui de l'action.

¹⁰³ Cf. La première section de cette thèse « Fondation et Liberté ».

Arendt affirme que Robespierre, dans sa justification de la Terreur, abonde pleinement dans le sens de Machiavel, c'est-à-dire de la fondation comme fabrication¹⁰⁵. La Révolution française, s'étant déroulée dans un climat de violence, ne serait que l'incarnation de la vision que propose Machiavel de la fondation:

À ce point de vue, qui devait devenir *si décisif pour l'histoire des révolutions, Machiavel et Robespierre n'étaient pas des Romains*, et l'autorité qu'ils auraient pu invoquer aurait plutôt été Platon, qui recommandait aussi la tyrannie comme le gouvernement "où le changement est susceptible d'être le plus facile et le plus rapide".¹⁰⁶

Étant donné que la conséquence de la fondation doit être l'établissement de l'autorité et que l'étymologie <<*auctoritas*>> est l'antonyme d'<<*artifices*>>, alors la fondation comme fabrication d'un artifice (c'est-à-dire comme résultat de l'oeuvre) ne peut donner naissance à un espace public régi par un principe d'autorité compatible avec la liberté.

Caractère universel de 1789

Mais, au-delà de la violence révolutionnaire débouchant sur l'impuissance de la Révolution française à retrouver la liberté perdue, cette tentative de fondation exerça une influence décisive sur les révolutions à venir: <<aux yeux de Hannah Arendt, la Révolution française anticipe sur toutes les révolutions ultérieures¹⁰⁷>>. Il en résulte que la grande majorité des révolutions modernes sont en rapport d'opposition avec la

¹⁰⁴ Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p.251.

¹⁰⁵ Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p.166.

¹⁰⁶ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p.182. Mes italiques.

¹⁰⁷ Philippe Raynaud, <<La Révolution américaine>> in *Dictionnaire critique de la Révolution*

fondation en raison de l'influence considérable de 1789 où l'*homo faber* (l'oeuvre) prend le dessus sur le *zôon politikon* (l'action). Ce qui met ainsi un terme à la possibilité de fonder la liberté. Comme l'affirme Paul Ricoeur <<toutes les fois qu'on a voulu la restaurer [l'autorité romaine] - à une exception près qu'on va dire -, ce fut sous le signe de la violence. Voyez Robespierre et la Terreur, Lénine et le stalinisme.¹⁰⁸>>

La lecture arendtienne de 1789 fait de la Révolution française un échec par rapport à l'objectif de fondation¹⁰⁹. Or, il serait même possible d'affirmer, sans trahir le sens que donne Arendt à cet événement, que la Révolution française est un guide révolutionnaire à proscrire. Toutefois, puisque 1789 reste le prototype de la révolution moderne, son analyse demeure essentielle afin de comprendre la relation d'opposition entre la révolution et la fondation.

La Révolution américaine: succès exceptionnel et limité

Si 1789 fut un échec, alors 1776 serait un succès unique mais limité: ce qui fait d'elle une exception parmi les révolutions modernes. Une exception telle qu'il est possible de s'interroger sur la nature révolutionnaire de cette tentative américaine de

française: *Idées*, Paris, Champs-Flammarion, 1992, p.449.

¹⁰⁸ Paul Ricoeur, <<Pouvoir et violence>> in Ontologie et politique: Actes du colloque Hannah Arendt, Paris, Tierce, 1989, p.156.

¹⁰⁹ Arendt semble donc réduire la Révolution française à la Terreur. Sans pour autant remettre en cause la critique que propose Arendt de 1789, il est quand même important de souligner le caractère problématique de cette réduction. Arendt tend ainsi à occulter les réalisations de 1789, peut-être dans le but de mieux faire ressortir les réalisations de 1776...

fondation¹¹⁰. On doit donc suivre l'analyse d'Arendt afin de comprendre comment les Américains de 1776 ont évité les écueils de 1789 en proposant un modèle de fondation qui a partiellement réussi à établir un espace public de liberté.

Le succès partiel américain

Le << succès >> de la Révolution américaine tient à deux principaux facteurs selon Arendt: l'acte de fondation américaine comme tel, et l'idée de la poursuite du bonheur. L'effet conjugué de ces deux facteurs fait que les hommes de 1776 ont réussi, en partie, là où les révolutionnaires français ont échoué: c'est-à-dire dans la fondation d'un espace public de liberté. L'analyse de ces deux facteurs permet de faire ressortir le caractère unique de l'expérience américaine, qui a fait de 1776 l'exception qui confirme la règle de l'opposition entre la révolution et la fondation.

L'acte de fondation américaine

L'expérience politique du << *Mayflower* >> est centrale au succès de 1776. Le << *Mayflower* >> est le nom du bateau sur lequel se trouvaient des pèlerins désirant coloniser l'Amérique. À bord du *Mayflower*, les pèlerins ont décidé de signer un engagement formel (<< *covenant* >>) afin d'établir un corps politique. Arendt

¹¹⁰ Bien que l'objet de cette thèse ne soit pas de trancher sur la nature de 1776, il est quand même possible de questionner les motifs qui rendent l'analyse arendtienne de l'Amérique <<révolutionnaire>> beaucoup plus positive que son analyse de 1789. Bernard Crick de l'Université de Londres explique l'admiration un peu gênante d'Arendt pour les << *Founding Fathers* >> en disant: << *Every German American does it once in gratitude* >> (cf. E. Young-Bruhl, Hannah Arendt: For the Love of the World, New Haven, Yale, 1982, p.403.). Il va sans dire que cet élément d'explication n'épuise en rien la question; question que je laisse, par ailleurs, ouverte.

affirme que c'est en raison du *Mayflower* qu'un nouveau type de pouvoir politique a surgi sur la place publique. Ce pouvoir politique est la capacité proprement humaine d'agir de concert avec autrui. Arendt affirme:

le pouvoir ne peut voir le jour que si des hommes se réunissent en vue de l'action, et il disparaît quand, pour une raison ou pour une autre, ils se dispersent et s'abandonnent les uns les autres. Se lier et promettre, s'associer et signer un contrat: tels sont donc les moyens qui préviennent la disparition du pouvoir; quand des hommes réussissent à conserver intact le pouvoir jailli entre eux au cours d'une action particulière quelconque, c'est qu'est déjà engagé le processus de fondation, par lequel ils constituent un édifice matériel stable pour y loger, pour ainsi dire, leur pouvoir d'action combiné.¹¹¹

Grâce à l'expérience du pouvoir politique que représente le *Mayflower*, l'Amérique pré-révolutionnaire était déjà gouvernée par des instances politiques populaires. De plus, Arendt affirme que grâce à l'expérience du *Mayflower*, les pères fondateurs de l'Amérique virent que le pouvoir devait reposer sur la capacité de faire et de tenir des promesses. En d'autres termes, l'histoire de l'Amérique pré-révolutionnaire fut marquée par l'action populaire menant à la formation d'espaces politiques fondés sur un engagement formel; ce qui put guider et faciliter le travail des pères fondateurs.

Le succès donnant naissance aux États-Unis tient, en grande partie, à cette expérience proprement américaine du *Mayflower*. À partir du moment où l'épreuve des promesses mutuelles et des engagements formels gagnèrent la place publique, le

¹¹¹ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, pp.257-258.

sort de l'Amérique fut décidé¹¹². En d'autres termes, les éléments qui marquent le succès révolutionnaire américain découlent de l'événement unique qu'est le *Mayflower*.

La Révolution américaine repose non seulement sur la capacité de faire et tenir des promesses, mais aussi sur la création d'un nouveau système de pouvoir. Afin d'effectuer cette tâche, Arendt affirme que les révolutionnaires américains se sont principalement inspirés de la pensée de Montesquieu¹¹³ plutôt que de Rousseau ou de Machiavel. En fait, ce dernier est même à la Révolution américaine ce que Rousseau sera pour 1789: maître à penser des hommes de la révolution.

Selon la lecture qu'Arendt propose de Montesquieu, ce dernier avancerait que fonder correctement un régime de liberté politique exige une multiplication des institutions et espaces de pouvoir¹¹⁴. Ces espaces de pouvoir sont des lieux où l'homme pouvait travailler de façon concertée avec ses pairs. L'idée centrale et nouvelle de Montesquieu est que seul le pouvoir peut arrêter le pouvoir. Comme l'affirme J. Adams: « Le pouvoir doit être opposé au pouvoir, la force à la force, la puissance à la puissance, de même que la raison doit l'être à la raison, l'éloquence à l'éloquence, et la passion à la passion.¹¹⁵ »

¹¹² Anne Amiel, *Hannah Arendt: Politique et événement*, p.98.

¹¹³ Il est intéressant de noter qu'Arendt n'élabore pas sur l'influence, pourtant décisive, de Locke.

¹¹⁴ Ferenc Feher, « Freedom and the "social question" (Hannah Arendt's theory of the French revolution) » in *Philosophy and Social Criticism*, p.3.

¹¹⁵ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, p.223.

La conséquence politique inéluctable de la pensée de Montesquieu reste la création et la multiplication de contre-pouvoirs afin d'assurer un équilibre entre les pouvoirs publics. C'est pourquoi les pères de la Révolution américaine ont décidé de créer une multiplicité de pouvoirs et d'espaces publics pour assurer la fondation de ce que Bracton a appelé: << *Constitutio Libertatis*, la fondation de la liberté.¹¹⁶>>

L'établissement d'un nouveau système de pouvoir basé sur la pensée de Montesquieu contribue au caractère exceptionnel de la réussite américaine. D'après Arendt, cette nouveauté en théorie du pouvoir politique n'apparaît pas dans les autres révolutions modernes.

De plus, à l'inverse de la situation française, le contexte socio-économique était favorable à la fondation: la question sociale étant absente des préoccupations des fondateurs lors de l'acte de fondation; ce qui ne veut pas pour autant dire qu'elle n'existait pas. Arendt affirme que l'Amérique était pour le monde entier le symbole d'une société sans pauvreté. Certes, il y avait des indigents en Amérique, mais la misère n'était pas aussi présente dans l'esprit des révolutionnaires américains que dans celui des révolutionnaires français.

En fait, Arendt souligne le caractère trompeur de cette absence de souci chez les fondateurs en raison de la pauvreté et de la misère des esclaves noirs entre

¹¹⁶ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.225.

autres. Arendt affirme même que la Révolution américaine semble s'être déroulée en vase clos tellement la question sociale en est absente: << Tout se passe comme si la Révolution américaine se fût produite dans une tour d'ivoire où ne pénétrât jamais ni le spectacle redoutable de la misère humaine, ni les voix obsédantes de la plus atroce des misères.¹¹⁷ >>

Pour prolonger l'analyse d'Arendt, il est possible de penser que l'absence de souci envers les plus démunis s'avère être le résultat de la distinction entre la sphère publique et la sphère privée. En postulant la distinction public/privé, les pères fondateurs ont réussi à évacuer les questions de nécessité, et donc la réalité vécue par bien des Américains, du politique: ce qui eut pour effet de renforcer le caractère abstrait du politique.

Comme l'Amérique avait l'unique bonne fortune de ne pas connaître une pauvreté écrasante, la fondation de la liberté put se faire en gardant sa finalité exclusivement politique. La prospérité relative des treize colonies permit donc à la Révolution d'inaugurer un moment de liberté. Puisque la richesse est un préalable à la fondation et que la prospérité américaine est unique dans le monde, alors la Révolution américaine reste, encore, une exception.

¹¹⁷ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.136.

Par suite, la fondation américaine s'est faite sans l'épineux problème de la nécessité d'une transcendance, évitant ainsi cet important écueil de la Révolution française. En pratique, c'est la situation politique américaine qui a permis d'éviter le problème du fondement absolu de l'autorité puisque les pères fondateurs tiraient leur légitimité des instances publiques subordonnées et locales. Ils pouvaient ainsi contourner le besoin d'un pouvoir constituant et d'une assemblée constitutive dans l'état de nature. Ce qui expliquerait, en partie, l'importance pour les fondateurs de préserver les espaces politiques locaux. D'autant plus que, suivant Arendt, la fondation américaine est marquée par un réalisme fonctionnel dans le sens que la légitimité du travail de fondation venait des mandats populaires et non pas d'une transcendance¹¹⁸.

L'étape la plus importante de la Révolution, soit l'établissement d'une nouvelle autorité et d'un moment inaugural, se réalisa par le biais de la rédaction de la Déclaration d'indépendance américaine par Jefferson. Selon Arendt, la phrase de la Déclaration <<Nous tenons ces vérités pour évidentes en soi¹¹⁹>> est révélatrice car elle combine une affirmation relative, c'est-à-dire en laquelle un certain nombre de gens sont d'accord (<<Nous tenons>>), avec une vérité absolue, puisqu'elle est placée au-dessus des débats et des discussions (<<évidentes en soi>>). Arendt

¹¹⁸ Étant donné le rôle important qu'a joué le protestantisme (plus particulièrement, le puritanisme) dans le développement politique des treize colonies, la lecture d'Arendt peut sembler assez réductrice. Encore une fois, Arendt veut penser la Révolution américaine plus qu'elle veut en faire un compte rendu historiquement valide. Sur l'évacuation que fait Arendt du protestantisme, voir James Miller, <<The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's image of freedom in the modern world>> in Hannah Arendt: The recovery of the public world, New York, St. Martin's Press, 1979, p.181.

interprète le fait de dire <<évidentes en soi>> comme une tentative de rendre indiscutable l'énoncé. Pour Jefferson, l'autorité d'une vérité évidente a un caractère indéniablement sacré: <<elle porte clairement la marque d'une origine divine¹²⁰>> écrit Arendt. Cependant, ce n'est pas la présence d'une vérité évidente qui sauve le moment inaugural du problème des <<dieux>>, mais bien l'acte de fondation comme tel.

Ainsi la force de la fondation américaine reste dans son moment inaugural. Or, les pères fondateurs se sont inspirés¹²¹ de la fondation de Rome pour la fondation de la liberté. L'attitude quasi-religieuse des américains envers l'acte de fondation rappelle la religion (<<*re-ligare*>>: lien avec le passé) romaine. Le succès véritable de la Révolution américaine tient à ce que la constitution a été vénérée, au point qu'on lui a même voué un culte. Le génie politique américain est donc <<cet extraordinaire pouvoir de considérer ce qui datait d'hier avec les yeux des siècles à venir.¹²²>>

La nouvelle source d'autorité américaine est semblable à celle de Rome. L'autorité romaine a pour but de renforcer, et ainsi augmenter, l'esprit de la fondation de Rome. L'autorité de la constitution américaine réside dans sa capacité

¹¹⁹ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.284.

¹²⁰ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.286.

¹²¹ Arendt note que les hommes de la Révolutions américaine <<étaient nourris de classiques et qu'ils avaient fait leurs classes dans l'Antiquité romaine>>. D'où les similitudes entre la fondation américaine et la fondation romaine. (Cf. Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.298).

¹²² Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.293.

d'augmentation. Selon Arendt, le rappel de l'acte fondateur enveloppe le moment inaugural et ses composantes d'une révérence qui en préserve l'intégrité contre les effets du temps. D'autant plus que ce qui enlève le caractère arbitraire du moment inaugural, c'est que le commencement et son principe sont du même âge: <<En tant que tel, le principe inspire les actes qui doivent suivre et reste apparent aussi longtemps que dure l'action.¹²³>> Il faut donc comprendre, à l'instar d'Arendt, que le souvenir du moment inaugural de liberté permet un rappel et une augmentation de la liberté présente lors de l'acte de fondation.

Au niveau institutionnel, les pères fondateurs de l'Amérique ont montré qu'ils avaient bien compris l'exemple romain de la séparation du pouvoir et de l'autorité: <<*cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, "tandis que le pouvoir réside dans le peuple, l'autorité appartient au Sénat"¹²⁴>>. Ainsi, l'autorité romaine résidait dans le Sénat. Or, les révolutionnaires américains ont confié l'autorité à la branche judiciaire et, plus particulièrement, à la Cour suprême. Cette distinction entre le pouvoir et l'autorité, capitale selon Arendt, ne veut pas pour autant dire que l'autorité doit être apolitique. Le génie américain est de confier l'autorité à une instance politique n'ayant recours ni à la violence, ni à la coercition: la Cour suprême¹²⁵. Comme l'affirme Arendt: <<l'autorité même de la Constitution américaine réside dans une capacité inhérente aux amendements et

¹²³ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.315.

¹²⁴ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.161.

¹²⁵ Anne Amiel, Hannah Arendt: Politique et événement, p.101.

augmentations.¹²⁶ > >

La poursuite du bonheur

Au-delà de l'acte de fondation comme tel, l'expérience du <<bonheur public>> dans l'Amérique des treize colonies a également contribué au succès américain. Le <<bonheur public¹²⁷>> signifie la possibilité, ouverte à tous, de participer à la gouverne de la cité. Autrement dit, c'est la joie d'agir avec autrui au sein d'un espace public pour les seules fins de la gloire et de l'honneur. Ce bonheur et ce plaisir, qui sont le propre de la sphère publique, trouvent leur source dans la délibération et la prise de décisions communes inhérentes aux assemblées démocratiques populaires. Or, la participation à la chose publique permet de rencontrer ce besoin fondamental qu'ont les hommes de se manifester: c'est-à-dire d'être vu, d'être entendu et d'obtenir le respect d'autrui. Contrairement aux révolutionnaires français qui croyaient que la liberté était un effet de la volonté humaine, les hommes de 1776 ont mis l'accent sur l'aspect public de la liberté conçue comme le produit de l'action des hommes.

Arendt constate d'ailleurs que Jefferson, rédacteur de la Déclaration d'indépendance américaine, remplace l'idée de propriété dans la désormais célèbre

¹²⁶ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.299.

¹²⁷ Par opposition au <<bonheur privé>> qui est le bonheur d'accumuler des biens matériels et qui se manifeste au sein de la sphère privée.

formule <<vie, liberté et propriété>> par <<la poursuite du bonheur>>¹²⁸. Dans l'optique de Jefferson, la poursuite du bonheur aussi bien privé (économique) que public (politique) est un droit inaliénable de l'homme. Ainsi, bien que la formule de la Déclaration ne soit pas celle du bonheur <<public>>, Arendt soutient que, malgré son ambiguïté¹²⁹, elle assure la possibilité de participer aux instances publiques de délibération.

Par le biais de la distinction entre le bonheur public et le bonheur privé, la Révolution américaine semble exclure les questions de nécessité (la question sociale) de la sphère publique. Ainsi, la sphère publique est du domaine de l'action et la sphère privée est du domaine du travail. Comme nous l'avons vu dans la première section, Arendt considère que la distinction public (politique et liberté) et privé (économie et nécessité) est fondamentale pour un espace public de liberté. Il apparaît donc que cette distinction américaine entre le public et le privé est une des raisons pour lesquelles Arendt apprécie grandement 1776.

Limites de la fondation américaine

Par contre, Arendt qualifie la fondation américaine de succès limité car, même dans les meilleures circonstances possibles, le projet de fondation fut extrêmement difficile à réussir¹³⁰. D'après elle, quatre facteurs limitent le succès de 1776: l'oubli

¹²⁸ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.183.

¹²⁹ Ambiguïté sur laquelle je reviendrai lors de l'analyse des limites de la fondation américaine.

¹³⁰ Margaret Canovan, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, p.251.

américain de son passé révolutionnaire, la perte de <<l'esprit révolutionnaire>>, l'absence de système des conseils, et la poursuite du bonheur privé. L'ensemble de ces facteurs laisse entrevoir la responsabilité de la modernité dans l'impossibilité de la fondation intégrale d'un espace public de liberté en Amérique.

L'oubli américain¹³¹ de son passé révolutionnaire

D'après Arendt, l'absence de théorisation politique, suite aux événements de la Révolution et de la fondation, a gâté les fruits de cet événement unique dans l'histoire de l'humanité. L'articulation d'une pensée politique post-révolutionnaire aurait pu éviter l'oubli de l'esprit de 1776. Ainsi, <<l'incapacité à se souvenir [propre aux] Américains remonte au déplorable échec de la pensée post-révolutionnaire.¹³²>>

D'autant plus que la pensée qui sous-tend la Révolution américaine est complexe et oblige la conciliation de thèses opposées dont celle de la conservation des acquis révolutionnaires et celle de l'expérience enivrante des nouveaux commencements. Pour sa part, Jefferson était très préoccupé par la perte de l'esprit de la Révolution. Ce dernier pensait qu'une révolution était nécessaire à tous les vingt ans afin que les jeunes générations puissent jouir de l'action passionnante de création et d'établissement d'un espace public de liberté. D'après Arendt, une

¹³¹ En invoquant la notion de l'oubli, n'est-il pas possible de voir l'influence de celui qui fut le maître d'Hannah Arendt: Martin Heidegger? Dans quelle mesure l'oubli américain ressemble à ce que le philosophe de la Forêt Noire appelle <<l'oubli de l'Être>>? Peut-on alors comprendre l'oubli américain comme étant un oubli de son Être, c'est-à-dire un oubli proprement *ontologique*?

¹³² Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.324.

théorisation adéquate aurait pu sauver les deux volets antinomiques de l'esprit inaugural.

La perte de <<l'esprit révolutionnaire>>

L'absence de théorisation politique engendre l'oubli et par suite la perte de <<l'esprit révolutionnaire>>: perte qui incarne le caractère partiel du succès américain. Les deux composantes de l'esprit de 1776 sont, d'une part, l'acte de fondation d'un espace de liberté stable et, d'autre part, l'expérience politique de la nouveauté inhérente à l'acte de fondation. Arendt avoue que ces deux volets du même événement sont en contradiction puisque l'expérience de la nouveauté pourrait être invoquée afin de déstabiliser la fondation.

Quoiqu'il en soit, c'est au niveau des institutions politiques que la perte de l'esprit de 1776 se manifeste le plus clairement. Le Sénat et la Cour suprême restent les institutions les plus conservatrices de la République américaine. Ces dernières assurent la stabilité du nouvel espace public en ne conservant que formellement les acquis de la Révolution. La question est donc de savoir si ces deux institutions suffisent afin de conserver *et* augmenter l'esprit de 1776? <<Visiblement, ce n'était pas le cas¹³³>> répond Arendt, puisque le volet progressiste (l'expérience <<enivrante>>) du nouveau commencement n'est pas représenté au sein des institutions politiques des États-Unis d'Amérique.

¹³³ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.342.

Les pères fondateurs n'ont donc pas prévu d'institution capable d'accueillir l'expérience politique de la nouveauté. Ironiquement, << dans cette république telle qu'elle devait bientôt apparaître, aucune place n'était prévue pour l'exercice précisément des qualités mêmes qui avaient permis son établissement.¹³⁴ >> Pour sa part, Jefferson savait pertinemment que 1776 n'avait pas fondé un espace public au sein duquel l'expérience de la nouveauté pouvait se manifester.

Le système des conseils

La solution que propose Jefferson pour réanimer l'esprit révolutionnaire est le système des conseils. Jefferson tenait à ce que l'Amérique soit sous-divisée en communes (<< *townships* >>) et que les conseils des habitants des communes (<< *townhall meetings* >>) soient incorporés dans l'espace politique nouvellement fondé. Les conseils étaient le moyen par excellence de préserver l'esprit de 1776 en assurant la participation des citoyens à la vie publique. Or, ce moyen est artificiel et relève donc de l'oeuvre. Mais Arendt affirme ici que l'oeuvre est ce qui assure l'action en créant l'artifice humain. Autrement dit, l'oeuvre assure la création des espaces communs au sein duquel l'action peut se manifester. Le projet de Jefferson de diviser l'Amérique en communes participe donc à cette logique qui peut conduire à la fondation de la liberté.

¹³⁴ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.343.

Ce haut lieu d'action, de délibération et de bonheur public qu'est le conseil d'une commune aurait pu aussi assurer une meilleure gouverne de la République. D'autant plus que le but ultime de la Révolution était l'établissement d'un espace public de liberté et que les conseils auraient pu être des endroits tangibles de libre participation ouverts à tous. Mais les conseils ont été remplacés par le système électoral fondé sur les partis politiques. Ainsi, l'absence de démocratie directe, c'est-à-dire le refus de diviser le pays en communes et d'intégrer les conseils, marqua la fin, peut-être définitive, de l'esprit révolutionnaire américain qui ne trouve pas d'institution qui lui convient:

qu'ils n'aient pas réussi à intégrer au régime la Commune et les [conseils], ces sources originelles de toute l'activité politique du pays, [...] équivalait en somme, pour eux, à une condamnation à mort. Si paradoxale que la chose puisse paraître, c'est en fait sous le choc de la Révolution que l'esprit révolutionnaire a séché et s'est mis à dépérir. C'est la Constitution elle-même, la plus grande réussite du peuple américain, qui par la suite devait lui enlever ses biens les plus précieux.¹³⁵

La caractéristique principale des conseils est l'absence d'esprit partisan dans les délibérations. C'est ainsi que les conseils se sont heurtés au système des partis politiques qui est marqué par une forte partisanerie. Étant donné que le système des partis politiques est essentiellement oligarchique, car seule une minorité de gens peuvent participer à la chose publique selon eux, il ne peut être un espace public.

¹³⁵ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.353.

De plus, le système des conseils n'a pas survécu au-delà de la durée de la révolution. De cette manière, cette importante découverte de liberté publique est devenue le <<trésor perdu>> des révolutions modernes: <<notre héritage n'est précédé d'aucun testament¹³⁶>>.

La transformation de la poursuite du bonheur

Si la notion de <<poursuite du bonheur>> a été inscrite dans la Déclaration d'indépendance américaine par Jefferson, la Déclaration ignore tout de même la distinction entre le bonheur privé et le bonheur public. Arendt affirme que, malgré l'intention de son auteur, le bonheur privé a pris le dessus sur le bonheur public qui tombe rapidement dans l'oubli.

C'est ainsi que la liberté politique contenue dans le moment inaugural est devenue la liberté d'entreprise. Les Américains ont échangé l'idée du bonheur public, c'est-à-dire la capacité de participer aux instances politiques, pour les plaisirs de l'accumulation et de la jouissance individuelle: <<le rêve de l'opulence - qui n'est que le revers de la question sociale - allait donc noyer la liberté entendue au sens de la coparticipation au pouvoir¹³⁷.>>

Si l'on fait le bilan avec Arendt, il faut retenir que 1789 est une révolution sociale engendrant la violence. Celle-ci illustre bien l'opposition entre la révolution et

¹³⁶ Hannah Arendt, Essai sur la révolution, p.317.

la fondation. La terreur révolutionnaire reste incompatible avec l'établissement de la liberté en raison du principe d'autorité qui rejette la coercition et la violence. Ainsi, le recours aux méthodes coercitives et violente demeure-t-il incompatible avec le projet de fondation de la liberté. Qui plus est, le caractère universel de la Révolution française assure son importance dans la compréhension des révolutions à venir.

En revanche, 1776 est une révolution politique puisque son objectif était de fonder un nouvel espace public de liberté. Basée sur des circonstances inédites dans le monde entier, la Révolution américaine est unique. Elle reste l'exception qui confirme la règle d'opposition entre la révolution et la fondation. Mais le succès américain ne demeure pas moins limité, puisque la fondation réussit à conserver formellement les acquis révolutionnaires essentiels sans pour autant aménager un espace capable d'augmenter l'esprit de la révolution-fondation.

Face à la question << *La révolution peut-elle permettre une reprise de la fondation?* >>, force est de constater la difficulté qu'éprouvent les révolutionnaires, aussi bien français qu'américains, à intégralement établir un espace public de liberté. Mais enfin, Arendt affirme que la révolution est un phénomène *moderne*. Une deuxième question s'impose donc: << *La modernité peut-elle être le lieu de la fondation?* >>. Ou encore, *est-ce que les composantes de la modernité font qu'elle soit exclusive de la fondation et, par suite, de l'espace public de liberté?*

¹³⁷ André Enegrén, La pensée politique de Hannah Arendt, p.179,181.

Section 3

FONDATION ET MODERNITÉ: UNE IMPASSE?

La conception de la modernité qu'élabore Hannah Arendt permet de saisir pourquoi elle y voit un obstacle, peut-être insurmontable, à la fondation d'un espace public. Cette section tentera de rendre compte de cette interprétation de la modernité et de montrer de quelle manière ses quatre éléments constitutifs - l'aliénation du monde et de la planète, la victoire de l'*animal laborans*, l'emprise du social et l'avènement de la bureaucratisation - font obstacle à la fondation intégrale d'un espace politique de liberté.

Selon Arendt, la modernité est marquée par l'avènement de la philosophie cartésienne et, plus particulièrement, la place centrale qu'occupe le doute dans les temps modernes. Tout comme l'étonnement (<< *thaumazein* >>) était, à l'époque de la Grèce antique, l'attitude philosophique première, le doute cartésien est l'attitude philosophique première de la modernité. En fait, l'application systématique du doute marque une rupture au sein de l'histoire de la philosophie: jusqu'aux écrits de Descartes, la philosophie exprimait l'étonnement des Grecs - désormais elle n'exprimera que le doute et les conséquences de ce doute universel:

Depuis Platon et Aristote jusqu'aux temps modernes, la philosophie, chez ses plus grands, ses plus authentiques représentants avait été l'expression systématique de l'étonnement; la philosophie moderne depuis Descartes

consiste à systématiser le doute et à le suivre dans toutes ses ramifications¹³⁸

D'après Arendt, l'application systématique du doute permet à Descartes de conclure que « les processus qui ont lieu dans l'esprit de l'homme ont une certitude propre et qu'ils peuvent devenir objets de recherche dans l'introspection¹³⁹ ». La philosophie de Descartes implique donc une introspection, un retour sur soi. Il est possible de penser que le retour sur soi engendre l'introversion. Le problème est que ceci tend à bloquer l'émergence d'un monde commun puisqu'au lieu d'un monde partagé par des individus extrovertis, donc en communication, le doute cartésien favorise l'apparition d'une pluralité de « mondes » privés, autant de monades autonomes et isolées. Autrement dit, en misant sur la primauté des expériences particulières de sujets isolés, Arendt affirme que Descartes dote la subjectivité d'une capacité exclusive de construction de la réalité. Mais le prix de ce nouveau pouvoir est la transformation de la nature de la réalité qui passe d'un phénomène commun à un phénomène privé¹⁴⁰.

En fonction de la conception du politique que propose Arendt, il est donc possible d'entrevoir les aspects problématiques de la modernité. Par exemple, la définition de la liberté comme possibilité de parler et d'agir avec autrui au sein d'un

¹³⁸ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p.345. Contrairement à ce qu'affirme Arendt, il est possible de penser que le doute cartésien exprime, sous une forme autre (moderne, peut-être), l'étonnement des Grecs. Ainsi, le doute ne représenterait pas une rupture philosophique mais plutôt une continuité de la tradition philosophique...

¹³⁹ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.352.

¹⁴⁰ Maurizio Passerin d'Entrèves, The Political Philosophy of Hannah Arendt, London, Routledge, 1994,

espace public peut difficilement être réconciliée avec la perte d'une réalité commune.

Sans monde partagé et sans expérience commune, comment pourrait-on parler et agir avec autrui? Après tout, une condition fondamentale de la possibilité de parler et d'agir avec autrui est l'existence d'une communauté de sens: communauté dont l'existence même est mise en cause par l'introversion. La lecture arendtienne de la modernité se présente donc comme une lecture critique qui vise à souligner les méfaits de la modernité pour le politique.

Il en résulte que l'avènement de la modernité transforme en profondeur la sphère publique. La politique devient le moyen de garantir la satisfaction des besoins individuels (tels la protection de la propriété privée et l'accumulation de la richesse) afin d'assurer le développement social. L'État - instance moderne du politique - a comme objectif la <<libération de l'individu en vue du développement des forces productives sociales [et] de la production commune des biens nécessaires à une vie "heureuse"¹⁴¹>>, c'est-à-dire une vie dont le bonheur se réalise dans et par la consommation individuelle des biens économiques.

En même temps que la production <<commune des biens nécessaires à une vie "heureuse">> devient la raison d'être de l'État, l'espace politique devient un espace de violence: <<l'espace publico-politique était devenu, non seulement dans l'évidence théorique de la modernité, mais dans la réalité brutale, le lieu de la

violence¹⁴²>>. Bien qu'Arendt ne l'affirme pas explicitement, il est possible de penser que l'association de la production à la violence constitue l'acte de naissance de l'État moderne. L'accent sur la protection de la propriété privée et l'accumulation de la richesse (production) transforme l'État en dispositif de coercition (violence). Autrement dit, la prédominance des intérêts économiques fait que le politique n'est plus un espace de liberté mais plutôt un espace de domination.

D'autant plus que la modernité, en concevant la politique uniquement comme moyen de développer la société, modifie les compétences et l'étendue de la sphère publique. En d'autres termes, si jadis la sphère publique pouvait s'occuper de l'ensemble des questions proprement politiques (justice, contenu des lois, etc.), elle doit maintenant principalement s'occuper du développement social. Toutefois, même la réduction ou la limitation des compétences de l'État ne peut empêcher la violence de se manifester:

le simple fait qu'elle [la sphère politique moderne] doive demeurer un domaine politico-public produit de la puissance; et cette puissance risque à vrai dire de tourner au malheur si, comme c'est le cas à l'époque moderne, elle se concentre presque exclusivement sur la violence, puisque cette violence s'est déplacée de la sphère privée de l'individu à la sphère publique de la pluralité¹⁴³.

Selon Arendt, cela tient à ce que la guerre et la révolution sont des expériences politiques fondamentales de la modernité. En d'autres termes, les temps modernes sont fortement marqués par le phénomène de la guerre et celui de la révolution. Il en

¹⁴¹ Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, Paris, Seuil, 1995, p.80.

¹⁴² Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, p.85.

résulte que l'homme moderne a tendance à associer, voire confondre, l'action politique avec l'« action » violente:

Si les expériences fondamentales de notre époque sont des expériences de guerres et de révolutions, cela signifie que nous nous mouvons essentiellement dans le champ de la violence et que nous sommes enclins, sur la base de nos expériences, à identifier l'action politique à l'action violente.¹⁴⁴

Cette confusion est problématique pour l'établissement d'un véritable espace public de liberté, car elle tend à pervertir l'action politique. Cette perversion consiste en un renversement de la pensée de Clausewitz: la guerre n'est plus la poursuite de la politique par d'autres moyens, mais la politique devient la poursuite de la guerre par tous les moyens¹⁴⁵.

La modernité reste donc marquée par l'alliance problématique entre la « politique » et la domination: ce qui va à l'encontre des expériences de liberté politique que représentent la polis grecque et la république romaine¹⁴⁶. De plus, Arendt rappelle que la sphère publique « peut certes être détruite par la violence, mais elle n'est pas née de la violence et sa destination intrinsèque n'est pas une fin violente.¹⁴⁷ »

¹⁴³ Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, p.88.

¹⁴⁴ Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, p.128.

¹⁴⁵ Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, p.135.

¹⁴⁶ N'est-il pas assez étonnant de constater qu'Arendt oppose les expériences de liberté politique de la polis grecque et de la république romaine à l'alliance problématique entre la « politique » et la domination de la modernité? La domination des esclaves (et donc du foyer, de la sphère privée) n'était-elle pas la condition de possibilité de la politique aussi bien grecque que romaine?

¹⁴⁷ Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, p.99.

Encore, Arendt retourne à l'expérience politique de l'Antiquité afin de mieux comprendre la transformation du politique en modernité. Ainsi, selon Aristote, la qualité première des citoyens de la polis devait être la *phronesis*, c'est-à-dire la capacité de discernement. Arendt associe cette possibilité de jugement à la <<mentalité élargie>> de Kant qui permettait de prendre en considération l'ensemble des perspectives. Ainsi, les citoyens qui font preuve de *phronesis* sont les plus libres des hommes¹⁴⁸. Mais ce genre de liberté nécessite la présence des autres. C'est cette pluralité qui permet l'existence du monde, car le <<monde ne surgit que parce qu'il y a des perspectives, et il existe uniquement en fonction de telle ou telle perception de l'agencement des choses du monde¹⁴⁹>>.

L'ironie inhérente à la transformation moderne du politique et à la montée subséquente de la violence reste que son effet ultime est l'autodestruction: c'est-à-dire l'anéantissement du politique comme tel. Autrement dit, un véritable espace public (ou politique) nécessite l'existence d'une pluralité de perspectives. Toutefois, l'effet de l'association de la violence au politique dans la modernité est l'élimination de perspectives jugées incompatibles avec l'État. Cette atteinte au principe de la pluralité met fin aux espaces politiques de liberté. Ainsi, la transformation moderne du politique représente-t-elle la fin de la diversité et donc du politique.

¹⁴⁸ Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, p.106.

¹⁴⁹ Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique?, p.112.

En somme, la modernité, suivant Arendt, est principalement marquée par le règne du sujet¹⁵⁰. Mais ce sujet est introverti, et donc incapable de communiquer et d'élaborer un sens commun. En même temps, la modernité réduit le politique à l'État, dont l'objectif demeure la protection et la promotion de la propriété privée. Ce dernier devient ainsi un dispositif de coercition et le lieu, non pas de la liberté, mais de la domination et de l'instrumentalité.

Cependant, les éléments constitutifs de la modernité selon Arendt - l'aliénation du monde et de la planète, la victoire de l'*animal laborans*, l'emprise du social et l'avènement de la bureaucratisation - sont jusqu'ici demeurés implicites. Ainsi serait-il opportun d'en dégager la substance afin de comprendre les possibilités de fonder un espace public de liberté en modernité.

L'aliénation du monde et de la planète

D'après Arendt, les êtres humains ont une double appartenance: au monde et à la planète. Le lien entre le monde et la planète est que le monde est l'artifice qui protège l'homme contre les méfaits de la planète et qui permet le développement de la qualité constitutive de l'humanité: la liberté.

¹⁵⁰ Cette critique de la modernité subjectiviste ne peut que rappeler la critique heideggerienne de la <<métaphysique de la subjectivité>>. Derrière la lecture que fait Arendt des temps modernes plane donc le <<spectre>> de Heidegger. Ainsi l'une des plus importantes sources de la lecture arendtienne de la modernité est le penseur de la Forêt Noire. Il n'est évidemment pas question de réduire la pensée d'Arendt à celle de Heidegger, mais plutôt de signaler la filiation entre ces deux pensées. Qui plus est, la critique de la modernité en tant que victoire de l'*animal laborans*, emprise du social et avènement de la bureaucratisation illustre ses affinités avec les penseurs de l'École de Francfort. Dans le but de mieux saisir les enjeux de la modernité, les liens entre la pensée d'Arendt et

La modernité provoque une perte radicale du <<monde>>¹⁵¹. Mais le <<monde>> en question n'est pas le monde naturel; c'est plutôt le monde de l'oeuvre, de l'*homo faber* c'est-à-dire de l'artifice humain qui assure la permanence et la stabilité de l'existence humaine contre les intempéries. Selon Arendt, le monde¹⁵² des institutions et des objets permet l'action, car il fait de la vie humaine une vie commune¹⁵³. Ainsi, le monde de l'artifice humain rend possible l'unité tout en préservant la diversité. L'unité est assurée par le caractère partagé du monde permettant à la diversité de prendre place grâce à la possibilité qu'ont les hommes de manifester leur individualité¹⁵⁴. En d'autres termes, les conditions nécessaires à l'action sont la stabilité, la cohésion et la pluralité d'un monde commun. Cependant, ce monde commun ne peut exister qu'à condition qu'il y ait des lieux ou des espaces partagés: la polis grecque, le sénat romain, ou les conseils révolutionnaires. Ce monde commun ne relève pas de l'environnement naturel, car il est le fruit de la volonté humaine de fabriquer¹⁵⁵. Arendt affirme donc que sans l'oeuvre de l'*homo*

celles de Heidegger et de l'École de Francfort seront soulignés tout au long de la section.

¹⁵¹ Anne-Marie Roviello signale que cette vision de la modernité se distingue nettement de la vision classique des temps modernes qui <<voit dans la sécularisation, dans la perte, propre à la modernité, du rapport à la transcendance, un gain en monde, un réinvestissement positif du monde immanent>>. (Cf. Anne-Marie Roviello, <<L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède>> in *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, p.143)

¹⁵² L'importance qu'accorde Arendt au monde rappelle la définition heideggerienne de l'homme comme <<être jeté-dans-le-monde>>. (Cf. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p.106)

¹⁵³ Margaret Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*, London, JM Dent and Sons, 1974, p.82.

¹⁵⁴ Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, p.106.

¹⁵⁵ Il est donc possible de comprendre que l'oeuvre (la fabrication) se situe à la charnière entre la sphère privée et la sphère publique. Autrement dit, l'oeuvre de l'*homo faber* est violente et donc pré-politique (sphère privée). Toutefois, le fruit de cette volonté est ce qui permet l'émergence d'un

faber, le *zôon politikon* ne peut pas se manifester. Il en résulte que l'action est en rapport de dépendance avec l'oeuvre.

Arendt constate une aliénation de la <<planète>> en modernité. Par <<planète>>, elle entend l'environnement auquel appartient l'homme en tant qu'être biologique¹⁵⁶. La planète est la nature qui contient les éléments de base nécessaires afin de conserver la vie humaine: oxygène, eau, nourriture, etc. En tant qu'espèce, l'homme participe donc au cycle de la nature comprenant la naissance, la croissance, la sénescence, la mort et l'avènement d'une nouvelle génération.

Il en résulte que le monde est ce qui permet à l'action et la liberté de se manifester; c'est le lieu du politique et de l'élaboration du sens commun. Le monde est le domaine de l'oeuvre et de l'action, témoignant ainsi des possibilités créatrices de l'*homo faber* et du *zôon politikon*. En revanche, la planète est la nature, et en tant que telle, permet à l'espèce humaine de survivre. Puisque la planète est liée au cycle vital, il est possible de l'associer au travail, à l'*animal laborans*. Il apparaît donc clairement que la double appartenance de l'homme au monde et à la planète est essentielle pour les trois volets de la *vita activa*, car elle assure <<le lieu des activités humaines¹⁵⁷>>, l'espace étant un élément pivot sur lequel repose une

monde commun (sphère publique). Ainsi donc se dessine le rapport intime, voire essentiel, entre ces deux sphères de l'existence humaine.

¹⁵⁶ Margaret Canovan, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, p.106.

¹⁵⁷ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.115.

grande partie de l'analyse d'Arendt¹⁵⁸.

Par <<aliénation du monde et de la planète>> Arendt entend ce double processus du repli du sujet sur lui-même (aliénation du monde) et de la fuite de l'homme hors de la planète vers l'univers (aliénation de la planète)¹⁵⁹. Le repli sur soi implique la perte d'une réalité partagée et, conséquemment, l'élimination de la sphère publique. En fait, la seule chose qui reste en commun est le cycle de la vie biologique de l'espèce humaine. La prépondérance de l'introspection réduit l'ensemble des expériences humaines à des expériences essentiellement privées. C'est, en quelque sorte, le <<meurtre de la réalité¹⁶⁰>>, réalité entendue comme vision partagée de l'existence humaine.

Une conséquence de la fuite hors de la planète vers l'univers (l'aliénation de la planète) est épistémologique: désormais la connaissance n'est accessible que par l'expérimentation¹⁶¹. C'est la découverte du point d'Archimède, c'est-à-dire d'une perspective de survol, qui permet à l'homme <<de sortir radicalement de sa condition, de disposer de la Terre, de manier la nature *comme s'il était radicalement*

¹⁵⁸ Margaret Canovan, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, p.105. En fait, la distinction entre le monde et la planète sert la même fonction que la distinction entre la sphère publique et la sphère privée: permettre un certain équilibre dans la condition humaine en assurant le bon emplacement des activités de l'homme.

¹⁵⁹ Anne-Marie Roviello, <<L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède>> in Hannah Arendt et la modernité, p. 143.

¹⁶⁰ Cette formule provient de Jean Baudrillard. (Cf. Le crime parfait, Paris, Galilée, 1995)

¹⁶¹ Margaret Canovan, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, p.150.

*hors d'elle*¹⁶²>>. Par conséquent, l'homme ne peut plus se fier à la contemplation pour découvrir les mystères de la nature; seul ce que l'homme fait peut être objet de connaissance¹⁶³. C'est la rupture entre l'être et l'apparaître. L'homme moderne réalise enfin son rêve de dépasser sa condition humaine pour atteindre l'universel. Paradoxalement, ce <<dépassement>> n'en est pas un, car il mène directement à une nouvelle limite, soit celle de l'entendement humain puisque nous ne pouvons connaître que les modèles créés par les hommes afin de comprendre les phénomènes de l'univers¹⁶⁴. Comme l'affirme Kafka qu'Arendt cite en exergue: <<Il a trouvé le point d'Archimède, mais il s'en est servi contre soi; apparemment, il n'a eu le droit de le trouver qu'à cette condition¹⁶⁵>>.

Mais qu'est-ce qui provoque le double processus d'aliénation du monde et de la planète?

Selon Arendt, l'aliénation du monde est causée par les grandes expropriations de la Réforme ainsi que par l'accumulation subséquente du capital. Par <<grandes expropriations>>, Arendt entend l'entreprise de dépossession légale de la propriété privée des individus par l'État. C'est la perte de la sphère privée et de la sphère publique. Partant des travaux de Max Weber sur l'esprit du capitalisme et l'ascétisme

¹⁶² Arendt citée par Anne-Marie Roviello, <<L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède>> in Hannah Arendt et la modernité, p.146.

¹⁶³ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.355.

¹⁶⁴ Maurizio Passerin d'Entrèves, The Political Philosophy of Hannah Arendt, p.40.

¹⁶⁵ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.315.

protestant, Arendt affirme que le début de l'aliénation coïncide avec les expropriations du début de la modernité¹⁶⁶. Pour comprendre la contribution de l'expropriation à l'aliénation du monde pour Arendt, il est essentiel de saisir la notion de propriété. Arendt affirme que la propriété est ce qui assure aux hommes un endroit stable dans le monde; c'est la manifestation tangible de la sphère privée dont l'importance est capitale pour l'existence d'une sphère publique de liberté.

Il est peut-être important de souligner ici l'influence décisive de l'expérience totalitaire sur la pensée politique d'Arendt. Il y a lieu de dresser un parallèle entre les effets de l'expropriation et le phénomène de déracinement propre au totalitarisme¹⁶⁷ (déracinement qu'Arendt a vécu en tant que juive en Allemagne nazie). Les <<sans-État>> ou les <<apatrides>>, c'est-à-dire ceux qui se font confisquer la propriété privée et qui perdent la citoyenneté, ont vécu une double expropriation: de la sphère privée et de la sphère publique. C'est ainsi que le déracinement (ou l'expropriation) participe à l'établissement des régimes totalitaires, car il facilite l'extermination d'une nation ou d'une classe jugées dangereuses par le régime.

De toute façon, Arendt insiste que la perte de la sphère privée représente donc la perte de la permanence, de la stabilité et de la durabilité requises afin de participer

¹⁶⁶ Arendt profite de ce constat pour affirmer que Marx avait tort de penser que la modernité engendrait une aliénation de soi plutôt qu'une aliénation du monde. Mais elle souligne dans une note en bas de page (note 1) que les écrits du jeune Marx reconnaissent quand même l'existence d'une aliénation du monde dans l'économie capitaliste. Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 322.

¹⁶⁷ Hannah Arendt, Les origines du totalitarisme: L'impérialisme, T.2, Paris, Fayard, 1982, pp. 129,

pleinement à un monde commun. L'expropriation est d'autant plus problématique qu'elle met au monde un cycle vicieux: l'élimination des biens-fonds au profit de l'accumulation de la richesse entraîne la création d'une classe de travailleurs ce qui, grâce à sa force de travail, entraîne davantage d'expropriation et d'accumulation de richesse¹⁶⁸. Il en résulte que la croissance économique moderne marque le remplacement des éléments nécessaires à l'action par les éléments nécessaires au travail: la vie (dans son sens biologique), la productivité¹⁶⁹ et l'abondance. Désormais, l'accent sera mis sur les besoins, non pas du *zôon politikon*, mais de l'*animal laborans*¹⁷⁰.

Deux éléments sont à l'origine de l'aliénation de la planète, c'est-à-dire de cette fuite hors de la planète vers l'univers: la découverte de l'Amérique et l'invention du télescope. La découverte de l'Amérique, et la cartographie subséquente du monde, a eu pour effet de rétrécir la planète au point où l'homme pouvait la concevoir en tant que simple point dans le cosmos. Cette nouvelle perspective de la planète Terre participe à la possibilité, pour l'homme, d'établir un point d'Archimède.

253-270.

¹⁶⁸ Maurizio Passerin d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, p. 38.

¹⁶⁹ Ou, pour utiliser un terme qu'Arendt n'utilise pas, l'efficacité. En fait, les questions d'efficacité et de travail modernes renvoient à la question de la technique. Mais la vision que propose Arendt de la modernité ne traite pas explicitement cette question, à mon avis essentielle pour comprendre les temps modernes. Or, est-il possible de penser qu'Arendt a voulu éviter de traiter directement de ce thème trop identifié à Heidegger? (Cf. Martin Heidegger, <<La question de la technique>> in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1968, pp.9-48). Quoiqu'il en soit, la question de la technique sera l'objet d'un traitement plus approfondi dans la conclusion.

¹⁷⁰ Ceci présage ainsi le deuxième élément de la modernité selon Arendt: la victoire de l'*animal laborans*.

Toutefois, paradoxalement c'est l'invention du télescope qui a le plus fortement contribué à l'aliénation de la planète en la faisant éclater dans l'infini. L'invention du télescope marque l'éclatement des références et des ancrages dans l'espace qui passe d'un lieu précis à un lieu indéterminé. Arendt affirme que la découverte du télescope par Galilée marque le début d'un temps nouveau, car les secrets de l'univers sont maintenant à la portée des hommes. Grâce à cette invention l'homme peut, sans pour autant quitter la Terre, penser en termes d'universaux ou en termes d'infini; le point d'Archimède est à sa disposition.

Qui plus est, Arendt affirme que les conséquences de l'invention du télescope sont assumées par la philosophie cartésienne. Il existerait un lien intime entre la découverte de Galilée et l'avènement du doute cartésien: <<La réaction philosophique immédiate à cette réalité [celle du télescope] [...] fut le doute cartésien, fondation de la philosophie moderne¹⁷¹>>. Il importe de se rappeler que le point d'Archimède représente la rupture entre l'être et l'apparaître; la contemplation n'est plus le moyen de comprendre les mystères de la nature ou de l'existence humaine. L'homme ne peut connaître que ce qu'il fabrique lui-même: telle est la grande leçon de la découverte du télescope. Le *cogito ergo sum* participe à cette logique, car il privilégie un retour sur soi, une introspection qui rend les phénomènes intelligibles. Il en résulte que l'aliénation de la planète engendrée par la découverte de l'Amérique et du télescope entraîne le retrait hors du sens commun:

¹⁷¹ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, pp. 329-330.

Car le sens commun, celui qui jadis servait à intégrer dans le monde commun tous les autres sens avec leurs sensations intimement individuelles, tout comme la vue intégrait l'homme dans le monde visible, devint alors une faculté interne sans aucun lien avec le monde¹⁷².

Mais comment l'aliénation du monde et de la planète affecte-t-elle le projet de fondation d'un espace public de liberté?

D'abord, l'aliénation du monde implique la disparition de l'artifice humain permettant l'action. C'est la fin non seulement des espaces communs qui deviennent indéfinis, mais aussi, en raison des grandes expropriations, de la sphère privée. Le problème est que l'action et la liberté impliquent un espace commun (sphère publique) ainsi qu'un refuge hors du monde commun (sphère privée). Autrement dit, pour qu'il y ait fondation, des conditions doivent être réunies pour que l'action, sur laquelle elle repose, soit possible. Or sans un espace partagé ainsi qu'un espace individuel, il ne peut y avoir d'action. Le projet de fondation ne peut donc être mené à terme.

Ensuite, l'aliénation du monde et de la planète implique un repli sur soi. Cette introspection, provoquée par le doute cartésien, suppose le retrait hors de la réalité commune. En fait, ce règne de la subjectivité tend à dénaturer la réalité en imposant la primauté des expériences privées, donnant ainsi naissance à une <<réalité>> individuelle. Bien qu'Arendt ne le dit pas explicitement, il est possible de penser que

¹⁷² Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, pp. 355-356.

l'aliénation du monde et de la planète engendre le problème du solipsisme¹⁷³, c'est-à-dire l'idée que le sujet n'a d'autre réalité que lui-même. Le solipsisme pose un problème d'envergure pour le projet de fondation, car la fondation nécessite l'existence d'une réalité commune afin de permettre la parole et l'action, en un mot, la liberté.

Enfin, la conséquence la plus pernicieuse de l'aliénation du monde et de la planète reste que <<si l'on ne peut connaître la vérité comme une chose donnée et révélée, l'homme du moins peut connaître ce qu'il fait lui-même.¹⁷⁴>> Cette valorisation de la fabrication comme unique source de certitude humaine entraîne la pire des aberrations selon Arendt: l'entreprise de fondation peut être envisagée sur le mode de la fabrication. Suivant la conceptualisation d'Arendt, la fabrication implique l'épreuve de la force humaine: c'est la violence de la volonté qui caractérise l'oeuvre de l'*homo faber*. Cette violence est fondamentalement incompatible avec l'action, car l'action implique la possibilité de parler et d'agir avec autrui au sein d'un espace commun tandis que la violence impose le silence aux acteurs. Or pour qu'il y ait fondation, il faut que cette dernière soit un moment d'action et de liberté. La Révolution française illustre bien le fait que tenter de fonder un espace public de liberté sur le mode de la fabrication ne peut que déboucher sur la violence (c'est-à-dire la Terreur), sonnante ainsi le glas du politique. Il en résulte que l'aliénation du

¹⁷³ Anne-Marie Roviello, <<L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède>> in Hannah Arendt et la modernité, p.144.

¹⁷⁴ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.355.

monde et de la planète est en partie responsable de la disparition de l'artifice humain permettant l'action, de la perte de la réalité commune et de l'idée de la fondation en tant que fabrication. Ce premier élément de la modernité pose donc trois obstacles à la fondation intégrale d'un espace public de liberté.

La victoire de l'*animal laborans*¹⁷⁵

Avec l'aliénation du monde et de la planète, Arendt affirme que les valeurs du *zôon politikon* (permanence, stabilité et durabilité) sont remplacées par les valeurs de l'*animal laborans* (vie biologique, productivité et abondance). C'est ainsi que le premier élément constitutif des temps modernes entraîne le deuxième: la victoire de l'*animal laborans*. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que, dans Condition de l'homme moderne, Arendt vise à <<penser ce que nous faisons¹⁷⁶.>> Ainsi, Arendt distingue entre la *vita contemplativa*, la vie de l'esprit, et la *vita activa*, la vie des activités humaines. Elle délimite trois activités fondamentales de la *vita activa*: le travail, l'oeuvre et l'action. Le travail permet la survie de l'espèce humaine: il est donc associé au cycle vital. L'oeuvre est l'artifice (institutions et objets durables) qui marque la présence des hommes sur terre. L'action est liée à la capacité proprement humaine de parler et d'agir avec autrui, elle implique un espace commun et pluraliste. Sans simplifier de façon abusive, il est possible d'affirmer que l'objectif que poursuit

¹⁷⁵ Dans son texte <<Dépassement de la métaphysique>>, Heidegger parle de l'homme en tant que <<bête de labour>> confirmant <<l'extrême aveuglement de l'homme touchant l'oubli de l'être>> (cf. Essais et conférences, p.82). N'y a-t-il pas lieu de penser que l'*animal laborans* puise dans la pensée de Heidegger et participe ainsi à l'oubli de l'être? (Cf. Luc Ferry, Philosophie politique J, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p.20)

¹⁷⁶ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.38.

Arendt, dans sa réflexion sur les fondements de la condition humaine, est de montrer que les trois activités ont un rôle important à jouer dans l'existence humaine et qu'aucune de ces activités ne doit éclipser et transformer les autres. C'est dans cette perspective qu'Arendt critique la victoire moderne de l'*animal laborans* qui tend à pervertir l'oeuvre et surtout, l'action.

Par <<victoire de l'*animal laborans*>> Arendt entend la prédominance du travail et des travailleurs dans les temps modernes. Cette victoire entraîne la valorisation des éléments propres au travail. C'est donc la réduction de l'existence humaine aux exigences de la survie de l'espèce:

la vie individuelle fit partie du processus vital, et tout ce dont on avait besoin c'était de travailler, d'assurer son existence et celle de sa famille. Ce qui n'était pas obligatoire, imposé par le métabolisme vital devint superflu, ou tout au plus justifiable comme particularité de la vie humaine en tant que distincte d'autres vies animales - ainsi jugeait-on que Milton avait écrit *le Paradis perdu* pour les mêmes raisons qui contraignent le ver à soie, en réagissant à des impulsions semblables, à produire de la soie.¹⁷⁷

La victoire du travail instaure ainsi un déséquilibre au sein des trois activités de la *vita activa*.

Les conséquences de cette victoire du travail sont lourdes pour l'action. Désormais, l'action sera comprise comme une forme de fabrication, entendue comme une <<fonction [...] du processus vital¹⁷⁸>>. Il en résulte que la victoire du travail tend à dénaturer non seulement l'action mais aussi l'oeuvre puisque l'oeuvre, suivant

¹⁷⁷ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, pp. 399-400.

Arendt, ne se soucie pas du <<processus vital>>. Or la preuve la plus éloquente (et désolante pour Arendt) de la victoire de l'*animal laborans* est que les sociétés modernes sont toutes des collectivités de travailleurs. La futilité du monde moderne est incarnée par le fait que la consommation est l'activité par excellence des collectivités modernes qui sont incapables de distinguer les actes désintéressés des actes intéressés¹⁷⁹. En raison de la perversion de l'action dans la modernité, Arendt affirme que les temps modernes pourraient s'achever << dans la passivité la plus inerte, la plus stérile que l'Histoire ait jamais connue¹⁸⁰>>.

L'explication des causes de la victoire de l'*animal laborans* est fort complexe. Au seuil de l'âge moderne, il y a un renversement de la prédominance traditionnelle de la *vita contemplativa* sur la *vita activa*. Une méfiance s'installe à l'égard de la contemplation, ce qui provoque une rupture épistémologique. Cette méfiance est l'effet de la découverte du télescope qui a dévoilé le caractère trompeur des apparences en obligeant l'univers à révéler ses secrets. Cette invention contribue à la rupture entre l'être et l'apparaître et ainsi << l'on cessa d'attendre de la vérité qu'elle apparût et se révélât à l'oeil mental de l'observateur [c'est-à-dire à la contemplation]¹⁸¹>>. Ainsi, la connaissance provient dorénavant de la fabrication et non de la contemplation: << l'expérience fondamentale à l'origine de l'inversion de la contemplation et de l'action fut précisément que l'homme ne put apaiser sa soif de

¹⁷⁸ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p.400.

¹⁷⁹ Leah Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, p.14.

connaître qu'après avoir mis sa confiance dans l'ingéniosité de ses mains.¹⁸² > >

Mais cette confiance dans le travail des mains de l'homme mène directement à la victoire de l'*homo faber*, c'est-à-dire de l'oeuvre dans la *vita activa*. Pour Arendt, l'avènement de la méthode scientifique et de la technique illustrent bien la victoire de l'*homo faber*. Or les éléments de la fabrication présents dans l'expérimentation transforment la question centrale de la connaissance qui passe de la question du <<pourquoi?>> à celle du <<comment?>>. Il en résulte que ce sont <<les processus, et non pas les idées, modèles et formes des choses futures, [qui] servent donc de guides aux activités ouvrières de l'*homo faber* de l'époque moderne¹⁸³.>>

C'est justement cet accent sur les processus ainsi que sur la montée du principe du bonheur qui engendrent le dernier renversement: la victoire de l'*animal laborans*. D'une part, l'accent sur les processus et le passage concomitant de la question du <<pourquoi?>> à celle du <<comment?>> engendrent la dévaluation de l'ensemble des valeurs et, par conséquent, la destitution de l'*homo faber*. Comme l'affirme Arendt:

l'*homo faber*, en sortant de la grande révolution moderne, allait acquérir une habileté inouïe pour inventer des instruments à mesurer l'infiniment grand et l'infiniment petit, mais on l'avait privé des mesures permanentes qui existent avant et après le processus de fabrication et qui forment à l'égard de l'activité

¹⁸⁰ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 401.

¹⁸¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p.363.

¹⁸² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p.363.

¹⁸³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p.375.

de fabrication un absolu authentique et sûr¹⁸⁴.

D'autre part, le principe de l'utilité efficace, c'est-à-dire l'idée de la satisfaction ou non des besoins comme critère d'évaluation, est au coeur de la pensée de l'*homo faber*. Ce principe se voit remplacé par le principe du bonheur, c'est-à-dire du <<plus grand bonheur pour le plus grand nombre¹⁸⁵>>, pour reprendre la formule de Bentham. C'est ainsi que les objets de ce monde ne sont plus évalués par rapport à des critères d'utilité mais par rapport à des critères de plaisir ou de déplaisir. Le principe du bonheur implique l'application de critères subjectifs relevant des sensations biologiques: le plaisir et le déplaisir étant des réactions physiologiques¹⁸⁶. Il en résulte que l'*homo faber* ne pouvait plus être la figure dominante de la modernité puisque le cycle vital et la biologie humaine sont du domaine du travail, de l'*animal laborans*.

Mais la victoire du travail sur l'oeuvre et l'action est également tributaire de l'avènement de <<la vie comme souverain bien¹⁸⁷>>. Malgré la sécularisation, l'époque moderne conserve l'idée chrétienne du caractère sacré de la vie humaine. Cette valorisation de la vie de l'espèce tend à réduire les composantes de la *vita activa* à la fonction de la conservation de la vie. En fait, ce qui jadis était le domaine exclusif du travail, c'est-à-dire la conservation de l'espèce humaine, devient maintenant l'objectif de l'oeuvre et de l'action. Les résultats de ce dernier

¹⁸⁴ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p. 383.

¹⁸⁵ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.384.

¹⁸⁶ Margaret Canovan, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, p.153.

renversement sont donc extrêmement problématiques pour le politique:

L'activité politique que, jusqu'alors, avait animé surtout l'aspiration à l'immortalité en ce monde, sombra dans le bas-fonds d'une activité soumise à la nécessité, destinée [...] à pourvoir aux besoins et intérêts légitimes de la vie terrestre¹⁸⁸.

Il en résulte que les répercussions de la victoire de l'*animal laborans* sur le projet de fondation sont assez évidentes. En somme, la victoire de l'*animal laborans* implique la valorisation des qualités du travail (vie biologique, productivité et abondance) au détriment de ceux de l'action (permanence, stabilité et durabilité). Les qualités du travail ne permettent pas l'action. Autrement dit, la vie biologique répond aux impératifs du corps humain. En revanche, l'action est marquée par la liberté, entendue comme la possibilité de parler et d'agir avec autrui. Si les impératifs de la vie biologique sont valorisés plutôt que la liberté de l'action, alors il est fort probable que l'action soit considérée comme un simple moyen de subvenir aux nécessités biologiques.

L'explication des lacunes de la Révolution américaine permet de saisir la transformation de l'action en règne des besoins privés. Arendt souligne que l'idée de la <<poursuite du bonheur>>, inscrite dans la Déclaration d'indépendance américaine, impliquait la poursuite du bonheur public, c'est-à-dire la possibilité de participer à la sphère publique. Toutefois, avec le passage du temps et l'oubli

¹⁸⁷ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.391.

¹⁸⁸ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne p.391.

concomitant de l'esprit révolutionnaire, la poursuite du bonheur politique a été transformée en poursuite du bonheur privé, c'est-à-dire du bonheur d'accumuler des biens matériels. Or, du moment où les Américains ont échangé les plaisirs de la chose publique pour ceux de l'accumulation des biens, l'*animal laborans* triomphe sur le *zôon politikon*¹⁸⁹. De cette manière, le projet de fondation devient difficile, voire impossible, à réaliser puisqu'il y a une dévalorisation des qualités propres à l'action et parce que les qualités propres au travail tendent à dénaturer cette même action.

L'emprise du social¹⁹⁰

La victoire de l'*animal laborans* implique donc une subordination de la sphère publique à la sphère privée, car les valeurs de l'économie (sphère privée) deviennent les valeurs du politique (sphère publique). Cette colonisation du public par le privé permet l'émergence de la troisième caractéristique de la modernité selon Arendt: <<l'emprise du social>>. Partant d'une distinction fondamentale entre la sphère publique et la sphère privée¹⁹¹, Arendt tente d'expliquer la naissance d'une sphère hybride qu'elle nomme le <<social>> ou la <<société>>. Arendt vise donc à contester la supposition moderne que le <<social>> a toujours existé en tant que catégorie de l'existence humaine¹⁹².

¹⁸⁹ André Enegrén, La pensée politique de Hannah Arendt, pp.179, 181.

¹⁹⁰ Cette critique de l'avènement du social et de la société illustre la dévaluation du social par Arendt. Il semblerait qu'Arendt croit qu'à force de vouloir penser le social on tend à oublier le politique...

¹⁹¹ Distinction tirée de la pensée aristotélicienne.

¹⁹² Margaret Canovan, The Political Thought of Hannah Arendt, p.85.

Par <<social>>, Arendt entend une forme spécifiquement moderne de communauté dont la raison d'être est la dépendance biologique des hommes et l'instinct de survie humain. <<Lieu hybride, mixte monstrueux, espace de confusion qui brouille le clivage public-privé de sa tiède neutralité, voilà le champ social¹⁹³>>. Il en résulte que le social est le domaine du processus vital et de l'*animal laborans*.

L'<<emprise du social>> est donc engendrée par la subordination de la sphère publique à la sphère privée et la prépondérance de l'économie pour l'instance moderne du politique, l'État. À la limite, il serait possible d'affirmer que le social se substitue au politique et au privé¹⁹⁴. D'après Arendt, les origines de l'emprise du social se trouvent dans la libération du travail de la sphère privée:

Dès que le travail fut libéré des restrictions que lui imposait sa relégation au domaine privé [...] on dirait que l'élément de croissance propre à toute vie organique surmonta, dépassa complètement les processus de dépérissement qui, dans l'économie de la nature, modèrent et équilibrent l'exubérance de la vie. Le règne du social, dans lequel le processus vital a établi son domaine public, a déclenché, pour ainsi dire, une croissance *contre nature du naturel*; et c'est contre cette croissance, non pas simplement contre la société, mais contre un domaine social toujours grandissant, que le privé et l'intime d'une part, et le politique (au sens strict du mot) d'autre part, se sont montrés incapables de se défendre.¹⁹⁵

Les conséquences de l'emprise du social sont multiples. Arendt affirme que le social marque la fin de l'excellence (et de la vertu, mais la racine latine *virtus* renvoie

¹⁹³ André Enegrén, La pensée politique de Hannah Arendt, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p.85.

¹⁹⁴ Un grand courant de la pensée moderne confirme cette <<emprise du social>>: le marxisme. D'après Marx, le social détermine le public et le privé. Ainsi peut-on comprendre la critique que fait Arendt de l'emprise du social comme une mise en cause du marxisme.

à l'idée d'excellence). Sans une sphère publique de liberté, l'excellence ne peut pas se manifester, car

l'excellence [...] a toujours été assignée au domaine public où l'on pouvait exceller, se distinguer des autres. Toute activité exécutée en public peut atteindre à une excellence que l'on ne saurait égaler dans le privé; car l'excellence par définition exige toujours la présence d'autrui et cette présence doit être officielle¹⁹⁶

Cependant, la conséquence la plus problématique de l'emprise du social est la transformation du politique, qui passe d'un lieu de pluralité et de liberté à un lieu (celui de la nécessité) visant essentiellement à protéger la propriété privée:

Ce que nous avons appelé l'[emprise] du social coïncida avec la transformation en intérêt public de ce qui était autrefois une affaire individuelle concernant la propriété privée. La société, en pénétrant dans le domaine public, se travestit en organisation de propriétaires qui, au lieu de demander accès au domaine public en raison de leur fortune, exigèrent qu'on les en protégeât afin de grossir cette fortune. Comme le disait Bodin, le gouvernement appartenait aux rois et la propriété aux sujets: le devoir des rois était donc de gouverner dans l'intérêt de la propriété des sujets. En Angleterre, on l'a souligné récemment, l'État (*commonwealth*) existait toujours pour servir la commune richesse (*wealth*)¹⁹⁷.

Mais Arendt souligne que la << commune richesse >> ne peut être commune de la même façon qu'un monde commun l'est. Après tout, dans les sociétés libérales, la richesse demeure une affaire principalement privée: il n'est pas question de la transformer en richesse partagée. Au mieux, il y a un gouvernement commun dont l'objectif est la protection et l'enrichissement de la propriété des individus¹⁹⁸. C'est dans ce contexte moderne que l'emprise du social marque l'abandon de la liberté

¹⁹⁵ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, pp.86-87. Mes italiques.

¹⁹⁶ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p.88.

¹⁹⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p.109.

comme raison d'être du politique¹⁹⁹.

Ce qui entraîne l'emprise du social est donc l'interpénétration des sphères publique et privée. Pour les Grecs de l'Antiquité, la distinction entre la sphère publique et la sphère privée correspondait à la distinction entre la polis et le foyer. La polis était le lieu de la liberté, de l'égalité et de la pluralité. En revanche, le foyer était le lieu de la coercition, de la hiérarchie et de la nécessité; c'est ainsi que la force, l'inégalité et la violence étaient pré-politiques pour les Grecs. Arendt dresse un parallèle entre les limites du foyer grec et ceux du social. Tout comme dans le foyer grec, le social ne permet pas l'action:

L'essentiel est que la société à tous les niveaux exclut la possibilité d'action, laquelle était jadis exclue du foyer. De chacun de ses membres, elle exige au contraire un certain *comportement*, imposant d'innombrables règles qui, toutes, tendent à <<normaliser>> ses membres, à les faire marcher droit, à éliminer les gestes spontanés ou les exploits extraordinaires²⁰⁰.

Il en résulte que, selon Arendt, le comportement (<<*behavior*>>) remplace l'action dans la modernité. Or, un océan de différence existe entre l'action et le comportement. Le comportement est l'ensemble des conduites observables et à partir desquelles il est possible de prévoir des réactions: le comportement est donc synonyme d'une normalisation ou d'un conformisme. En revanche, l'action est

¹⁹⁸ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.110.

¹⁹⁹ Leah Bradshaw, Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt, p.12.

²⁰⁰ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.79 (mes italiques).

N'y aurait-il pas lieu d'établir un rapprochement entre Arendt et Marcuse qui affirme que dans les sociétés industrielles avancées la spontanéité tend à devenir illusoire? (Cf. André Vachet, Marcuse: La révolution radicale et le nouveau socialisme, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1986, p.34.)

spontanée, imprévisible et marquée par la liberté: elle témoigne des capacités miraculeuses de l'homme. Arendt souligne que c'est cette normalisation et ce conformisme qui permettent l'émergence des sciences modernes de l'économie et des statistiques²⁰¹. D'autant plus que ce conformisme tend à bloquer l'expression d'une pluralité d'intérêt et d'opinion au profit <<d'un seul intérêt et d'une seule opinion²⁰²>>. L'emprise du social entraîne donc la disparition de l'action au profit du comportement.

L'impact de l'emprise du social sur le projet de fondation d'un espace public de liberté est considérable. La transformation de la nature du politique d'un espace de liberté en un dispositif de protection et de promotion de la propriété privée fait obstacle à l'entreprise de fondation, car la fondation vise à établir un espace politique dont la liberté (plutôt que la prospérité) est la raison d'être.

L'effet de l'emprise du social sur la fondation est illustré par le rôle problématique de la question sociale dans la Révolution française. La prédominance des considérations sociales (questions de nécessité) sur les considérations politiques (questions de liberté) a fait que les révolutionnaires français se sont davantage

²⁰¹ À l'instar de Heidegger, Arendt ne critique-t-elle pas, implicitement du moins, l'idée du calcul des étants <<qui cherche à définir, avec le plus haut degré de généralité, ce qui est commun à toutes choses>>? (Cf. Luc Ferry, Philosophie Politique I, p.21)

²⁰² Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.85. Cette critique du conformisme moderne est peut-être inspirée par la critique heideggerienne du *das Man*, le <<on>> en tant que mode conformiste et inauthentique du *Dasein*. De plus, ne pourrait-on pas rapprocher la lecture d'Arendt de celle de Marcuse, surtout au niveau de l'unidimensionalité des sociétés industrielles avancées? (Cf.

préoccupés de la libération des misères que de l'établissement de la liberté. De plus, Arendt souligne le rôle de l'emprise du social dans la perte ou l'oubli de l'esprit révolutionnaire américain. L'oubli de l'esprit de 1776 fait que la liberté politique et le bonheur public ont cédé la place à la liberté civile²⁰³ et au bonheur privé: <<cette transformation correspond avec beaucoup de précision à l'invasion du domaine politique par la société; tout se passe comme si les principes, politiques à l'origine, se traduisaient en valeurs sociales²⁰⁴.>> L'emprise du social participe ainsi à l'échec de 1789 et au caractère partiel du succès de 1776.

Le social engendre aussi un conformisme qui tend à éliminer l'action. Il est donc difficile d'imaginer comment l'entreprise de fondation serait envisageable dans une société où le comportement a remplacé l'action. Il en résulte que l'emprise du social rend difficile sinon impossible le projet de fondation d'un espace public de liberté.

L'avènement de la bureaucratisation

L'emprise du social provoque donc un conformisme qui tend à éliminer l'action comme possibilité de l'homme moderne. C'est justement cette élimination de l'action qui permet l'émergence de la quatrième et dernière caractéristique de la modernité selon Arendt: l'avènement de la bureaucratisation. Par <<bureaucratisation>> ,

L'homme unidimensionnel, Paris, Minuit, 1968)

²⁰³ Liberté civile entendue comme le droit de faire tout ce qui n'est pas défendu par la loi, par opposition à la liberté politique, c'est-à-dire la possibilité de prendre activement part aux instances

Arendt entend l'administration²⁰⁵ des choses (y compris des hommes) par des fonctionnaires qui, en raison de la division des tâches, ne sont pas responsables des répercussions de cette gestion²⁰⁶.

La conséquence de la bureaucratisation est que le règne anonyme des choses <<peut devenir, dans certaines circonstances, [le règne le plus] tyrannique et cruel entre tous²⁰⁷.>> Ce nouveau despotisme peut être qualifié de <<doux²⁰⁸>>, car il s'établit sans que l'*animal laborans* puisse s'en rendre compte. Autrement dit, l'homme moderne, ayant perdu le sens d'une réalité commune, valorisé le travail et oublié sa capacité d'agir, est complètement désarmé face à l'instauration des grandes bureaucraties modernes. La bureaucratie, ce nouveau despotisme <<en douceur>>, est la conséquence d'une société qui s'attend à des comportements et non pas à l'action. Après tout, grâce aux nouvelles sciences modernes telles l'économie et la statistique²⁰⁹, les comportements peuvent être prévus et donc gérés

publiques.

²⁰⁴ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p.326.

²⁰⁵ Bien qu'Arendt utilise les termes <<bureaucratisation>> et <<administration>> de façon interchangeable, il est important de noter que, dans les faits, ils ne veulent pas dire la même chose. Par exemple, l'administration, qui figure parmi les grandes découvertes de Rome, demeure nettement moins préjorative que la bureaucratisation.

²⁰⁶ Il n'est peut-être pas inutile de souligner que Eichmann symbolise, pour Arendt, le fonctionnaire parfait dont les actes ne lui imputent pourtant pas de motifs; d'où sa banalité affreusement risible. (Cf. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966)

²⁰⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p.79.

²⁰⁸ Dana Villa exprime bien la douceur des contraintes de la modernité lorsqu'il écrit: <<*The extirpation of the human capacity for action by "peaceful" means is the danger that looms "after Auschwitz". The light of the public [realm] can be extinguished by means other than terror.*>> (Cf. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996, p.207.)

²⁰⁹ Parmi les caractéristiques de la domination à l'époque moderne, Heidegger souligne le <<*totalitarisme socio-économico-politique*>> c'est-à-dire ce <<par quoi l'usure de l'étant est calculée et bureaucratiquement organisée>> (cf. Luc Ferry, *Philosophie Politique I*, p.13). Encore

à l'avance: <<les opinions se perdent sous le jour cru d'une société qui impose une perspective monolithique et il n'est plus d'alternative, seulement des dilemmes quant à la manière de fixer les parts d'appropriation individuelle de la richesse sociale²¹⁰>>.

La lecture que propose Arendt de la bureaucratie²¹¹ peut sembler réductrice. Elle tend à évacuer (assez rapidement dans Condition de l'homme moderne) les bénéfices possibles de la fonction publique et des fonctionnaires. Arendt rejette ainsi les visions plus positives de l'administration publique comme celle de Hegel qui voit dans la bureaucratisation, ou dans la fonction gouvernementale de l'État, l'union favorable du public et du privé: <<c'est ici que se trouve, sous cet aspect, l'union de l'intérêt particulier et de l'intérêt général qui constitue le principe de l'État et fait sa solidité intérieure>>²¹².

Une justification possible de cette vision étriquée et négative de la bureaucratie peut être l'influence du phénomène totalitaire sur sa pensée. En analysant le phénomène totalitaire, Arendt constate l'apport décisif de la bureaucratie dans l'émergence du totalitarisme au XXe siècle. Dans Les origines du totalitarisme: L'impérialisme, la bureaucratie joue un rôle de premier plan dans l'établissement des

une fois, n'y a-t-il pas lieu de dresser un parallèle entre les lectures heideggerienne et arendtienne de la domination bureaucratique?

²¹⁰ André Enegrén, La pensée politique de Hannah Arendt, p.85.

²¹¹ Pour une lecture du phénomène bureaucratique différente de celle d'Arendt, voir Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985, pp.260-268. Il serait peut-être intéressant de comparer ces deux lectures divergentes de la bureaucratie à l'aune de la lecture qu'ils font du totalitarisme.

²¹² Hegel fait ici référence au sacrifice des intérêts particuliers des fonctionnaires. Hegel, Principes de

politiques racistes dans les nouvelles colonies d'Afrique²¹³. Cette institutionnalisation du racisme est le précurseur des grandes bureaucraties totalitaires dont l'objectif premier sera l'élimination des adversaires, réels ou fictifs, de l'État total. C'est ainsi que, dans un climat post-concentrationnaire, Arendt tend, instinctivement, à se méfier des grandes bureaucraties modernes et à les réduire à une forme de despotisme.

Par rapport au projet de fondation, l'avènement de la bureaucratie achève la liquidation dernière du politique. Dès l'établissement de l'administration des choses, les caractéristiques constitutives du politique selon Arendt sont éliminées: l'action, la liberté et la pluralité. C'est ainsi que << sous sa direction, le politique est machine neutre, organisme fonctionnel, ensemble vide abandonné à une activité pragmatique qui est du ressort de l'ingénieur social²¹⁴. >> La bureaucratie représente l'application politique des processus propres au travail et à l'oeuvre. Puisque la pseudo-action bureaucratique est une affaire de spécialistes du << socio-économique >>, l'avènement de la bureaucratie réduit alors le public à un exclusivisme étroit. Ce caractère exclusif des bureaucraties modernes signale la fin de la pluralité nécessaire à l'action au sein d'un espace public de liberté. Dans cette optique, le projet de fondation devient une chimère aisément dénoncée en tant que rêve, songe, illusion, mirage, utopie...

la philosophie du droit, Paris, Gallimard-Idées, 1940, p.326, (paragraphe 294).

²¹³ Hannah Arendt, Les origines du totalitarisme: L'impérialisme, pp.111-169.

²¹⁴ André Enegrén, La pensée politique de Hannah Arendt, p.85.

De la difficulté de fonder un espace public en modernité

La lecture que propose Arendt de la modernité est marquée par un certain pessimisme politique malgré le fait qu'elle affirme que « l'homme moderne n'a pas pour autant perdu ses facultés [d'action] et n'est pas sur le point de les perdre²¹⁵. »

Sans doute, l'expérience du totalitarisme, propre aux temps modernes, contribue à cette vision tragique du politique en modernité²¹⁶.

Il semblerait que les éléments constitutifs de la modernité limitent sérieusement les possibilités d'action. En somme, l'aliénation du monde et de la planète marquent la fin d'une réalité commune et tout le problème du solipsisme se pose. Ceci rend difficile l'action, entendue comme la capacité de parler et d'agir avec autrui, car sans réalité partagée il ne peut y avoir d'action concertée, seulement des actes isolés. La victoire subséquente de l'*animal laborans* est le symbole d'une communauté qui privilégie le travail au détriment de l'oeuvre et de l'action. Cette valorisation du travail ne peut se faire qu'au prix d'une dévaluation et d'une dénaturation de l'action: désormais l'action (et de surcroît, la politique) sera comprise comme un simple moyen d'assurer la survie de l'espèce, c'est-à-dire de l'*animal laborans*. Cette valorisation du travail permet l'emprise du social qui, de par la confusion entre la liberté et la nécessité, implique la transformation du politique en mécanisme de protection et de promotion de la propriété privée. L'emprise du social

²¹⁵ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, p.402.

²¹⁶ « *Arendt's negative appraisal of modernity was shaped by her experience of totalitarianism in the twentieth century.* » Maurizio Passerin d'Entrèves, The Political Philosophy of Hannah Arendt,

entraîne aussi un certain conformisme. Ces deux conséquences font donc obstacle à l'action. La transformation du politique en règne de la prospérité ouvre la voie au dernier élément constitutif de la modernité: la bureaucratisation. Cette gestion anonyme des choses reste une conséquence du traitement réservé à l'action dans les temps modernes. Il est même possible d'affirmer qu'en mettant fin à la pluralité, la bureaucratisation renvoie l'action aux calendes grecques. L'administration publique représente ainsi la mise en échec des éléments propres au politique: la liberté, le pouvoir et la pluralité.

Dans ce contexte, le projet de fondation, qui dépend largement de l'action pour être mené à terme, devient un projet difficile sinon impossible à réaliser. D'autant plus que, comme nous l'avons vu dans la deuxième section, les tentatives modernes de fondation ont rencontré des difficultés d'envergures - la question sociale (1789) et l'oubli de l'esprit révolutionnaire (1776) - qui renvoient aux éléments constitutifs de la modernité. Il y a même lieu de se demander dans quelle mesure la révolution peut permettre une reprise de la fondation puisque les deux grands moments de fondation en modernité ont donc été soit un échec, soit un succès partiel.

Ainsi, la fondation intégrale devient-t-elle un projet irréalisable parce que le politique est dénaturé, réduit à son instance moderne l'État qui le transforme en administration des choses. Le politique, manquant les éléments pour survivre et

s'épanouir, se meurt d'une mort moderne. De la difficulté de fonder un espace public de liberté en modernité, il faut peut-être retenir la phrase de Karl Jaspers: << dans l'ensemble, votre vision est finalement tragique - ce qui ne nous laisse pourtant pas sans espoir²¹⁷ >> .

²¹⁷ << *On the whole, your vision is, finally, a tragedy - which does not leave you without hope.* >> Ma traduction. Elizabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt: For the Love of the World, New Haven and London, Yale University Press, 1982, p.404.

CONCLUSION ET PERSPECTIVES

Partant d'une clarification conceptuelle de la pensée politique d'Hannah Arendt, cette thèse a tenté de comprendre les raisons pour lesquelles l'établissement d'un espace public de liberté est si difficile à réussir de nos jours. Arendt ne se lasse pas de répéter que les véritables moments de liberté sont rares, mais que les hommes sont néanmoins nés << afin de commencer quelque chose de neuf.²¹⁸ >> Ce << quelque chose de neuf >>, ce nouveau commencement est la fondation. Mais cette fondation d'un espace public de liberté ne peut pas se faire de n'importe quelle façon. La clarification conceptuelle visait justement à en établir les conditions de possibilité.

La fondation doit se faire sur le mode de l'action, c'est-à-dire qu'elle doit se faire en parlant et en agissant avec autrui. Mais l'action ne doit pas éclipser ou transformer les autres composantes de la *vita activa*. Puisque l'action est en rapport de dépendance avec le travail, qui assure la survie de l'espèce humaine, et l'oeuvre, qui fabrique l'artifice humain, elle doit aménager des espaces au sein desquels les deux autres composantes peuvent se manifester. Ceci implique que l'action se retrouve dans la sphère publique où la liberté, la pluralité et l'autorité sont primordiales. Le travail, lui, se retrouve dans la sphère privée, qui est le domaine de la nécessité biologique. L'oeuvre, enfin, se situe, à la charnière des deux puisque la

²¹⁸ Hannah Arendt, << Travail, oeuvre, action >> in Études phénoménologiques, 2, 1985, p.26.

fabrication est une oeuvre individuelle (sphère privée) dont la finalité est publique (sphère publique).

D'après Arendt, la fondation doit être un moment d'action. Puisque <<être libre et agir ne font qu'un²¹⁹>>, ce moment en sera un de liberté. La liberté selon Arendt reste essentiellement politique, car elle ne se manifeste que dans les rapports que l'homme entretient avec ses semblables. Arendt refuse donc de concevoir la liberté comme un effet de la volonté individuelle. Ainsi, la fondation devient-elle <<une sorte de théâtre où la liberté [peut] apparaître²²⁰>>.

Ce <<théâtre de la liberté>> qu'est la fondation vise aussi à retrouver l'autorité telle qu'elle s'est dévoilée lors de l'Antiquité romaine. Celle-ci renvoie à la fondation sacrée de Rome et à l'augmentation subséquente de son esprit par les générations à venir. Cette autorité n'est pas <<autoritaire>> dans le sens conventionnel du terme, elle n'a donc pas recours aux méthodes coercitives ou violentes afin de se faire entendre. L'autorité reste plutôt fondée sur une hiérarchie commune qui est acceptée de tous. Ainsi, elle s'arrime davantage à l'action qu'à l'oeuvre.

L'action, la liberté et l'autorité impliquent toutes que la fondation est un moment de pluralité et qu'elle peut permettre l'épanouissement de cette dernière.

²¹⁹ Hannah Arendt, La crise de la culture, Paris, Gallimard, 1972, p.198.

Au-delà d'une simple question de nombre, la pluralité signifie pour Arendt la diversité du genre humain. Il en résulte que la fondation d'un espace public de liberté doit protéger et promouvoir la pluralité humaine.

Action, liberté, autorité, pluralité: la fondation d'un espace public est un véritable moment politique qui permet le dévoilement des aspects les plus nobles de l'existence humaine.

Cependant, la fondation intégrale d'un espace public de liberté nécessite la préservation *et* l'augmentation de l'esprit de la fondation. Cet « esprit de fondation » fait référence à l'expérience de nouveauté inhérente aux moments de fondation. Ainsi, la fondation intégrale implique la conciliation de deux sentiments antinomiques: le désir de conserver les acquis de la fondation et la volonté de faire revivre l'expérience « enivrante » de nouveauté aux générations subséquentes. Autrement dit, l'établissement d'un espace public de liberté suscite le désir de conserver, de préserver les nouvelles institutions de la fondation. Mais cette volonté conservatrice met en cause l'expérience même qui permet la fondation: c'est-à-dire l'expérience d'innovation qui inaugure le début d'un temps nouveau. C'est tout le paradoxe de la pensée politique d'Arendt qu'il serait possible de qualifier de « conservatrice-révolutionnaire ».

²²⁰ Hannah Arendt, La crise de la culture, p.200.

Les conditions de possibilité de la fondation font d'elle une entreprise difficile à réussir. De cette manière, le parcours qui mène à la fondation ressemble à une course à obstacles. Par le biais d'une analyse des révolutions française et américaine, Arendt explique comment les révolutions sont des tentatives, propres à la modernité, de retrouver la fondation. Mais la révolution semble ajouter des obstacles à la tentative de fondation, et les révolutionnaires, aussi bien français qu'américains, semblent éprouver de grandes difficultés à fonder un espace public de liberté.

L'analyse que fait Arendt de la Révolution française permet de faire ressortir le rapport d'opposition entre la révolution et la fondation. Arendt affirme que l'objectif premier de toute révolution - donc de la Révolution française - est la création d'un espace public de liberté. Mais l'objectif de la Révolution a été transformé par la présence de la question sociale. La question sociale, à savoir les questions de pauvreté et de misère, engendre les sentiments de pitié et de compassion qui déclenchent la Terreur. Or la Terreur marque la fin des espoirs de fondation; la Révolution française devient ainsi un moment de violence, un moment antipolitique. De cette manière, la violence implique que la tentative de fondation se fait non sur le mode de l'action, mais sur le mode de la fabrication, c'est-à-dire de l'oeuvre. Il y a donc une impossibilité de retrouver la liberté, l'autorité ou la pluralité dans ce contexte antipolitique. Comme le sous-entend Paul Ricoeur, la Révolution française sera la matrice des révolutions à suivre, à une exception près: <<toutes les fois qu'on a voulu la restaurer [l'autorité romaine] - à une exception près qu'on va dire -

ce fut sous le signe de la violence. Voyez Robespierre et la Terreur, Lénine et le stalinisme²²¹.> >

Par contre, la Révolution américaine reste, suivant Arendt, un succès unique mais partiel. D'une part, c'est un succès unique dans le monde en raison de l'expérience politique du *Mayflower* et de la prospérité relative de la plupart des habitants du nouveau monde, ce qui aura pour conséquence de repousser la question sociale. Il en résulte que le succès unique mais partiel de la Révolution de 1776 semble faire d'elle l'exception qui confirme la règle de l'opposition révolution/fondation. D'autre part, la Révolution américaine reste un succès partiel. Elle réussit à fonder un nouvel espace public de liberté, c'est-à-dire la première étape de la fondation, sans pour autant réussir la deuxième, à savoir la conservation et l'augmentation de l'esprit révolutionnaire de nouveauté. Cette perte de l'esprit de 1776 et la transformation concomitante du bonheur public en bonheur privé pointent vers les éléments de la modernité qui font obstacle à la fondation. Après tout, il ne faut pas oublier que la révolution est un phénomène *moderne*.

Ainsi, il y a lieu de lire Condition de l'homme moderne à la lumière des échecs révolutionnaires afin de comprendre le statut de l'action, et donc de la fondation, dans les temps modernes. Les quatre éléments constitutifs de la modernité présentent des entraves à l'action et à la fondation. L'aliénation du monde et de la

²²¹ Paul Ricoeur, <<Pouvoir et violence>> in Ontologie et politique: Actes du colloque Hannah

planète marquent la disparition d'une réalité commune ou partagée; la victoire de l'*animal laborans* est la victoire du travail aux dépens de l'oeuvre et, surtout, de l'action; l'emprise du social transforme le politique en instrument de protection et de promotion de la richesse; et l'avènement de la bureaucratisation remplace l'action des citoyens par l'administration des choses. Puisque la fondation nécessite l'existence: (a) d'une réalité commune, (b) du bon emplacement des éléments de la *vita activa*, (c) du politique en tant qu'espace de liberté et (d) de l'action des citoyens, alors la modernité, telle qu'Arendt la conçoit, pose des obstacles (insurmontables, peut-être) au projet de fondation.

Il serait peut-être opportun de sommairement évaluer quatre aspects de la pensée politique d'Hannah Arendt: le rôle de la fondation et de l'action dans la condition humaine, la révolution comme tentative de fondation, la place du travail (de l'*animal laborans*) dans la modernité, et le statut du social.

La fondation et l'action

Encore, le projet de fondation d'un espace public de liberté est un projet difficile et peut-être même impossible à intégralement réaliser: la révolution et la modernité y font obstacle. S'il n'en demeure pas moins un projet valide, c'est parce qu'il tente de renouer avec cette faculté fondamentale de l'homme qu'est l'action. La pensée d'Arendt peut donc être comprise comme un éloquent plaidoyer pour les

qualités constitutives de l'humanité, c'est-à-dire pour les qualités qui font de l'être un être proprement humain. Arendt nous rappelle que seul un espace public de liberté peut assurer aux hommes les possibilités de gloire, d'honneur et d'excellence: les attributs les plus nobles de la condition humaine. C'est ainsi que, malgré le dépassement de certains aspects de sa réflexion, la pensée politique d'Hannah Arendt demeure d'actualité. D'autant plus que si l'on peut comprendre son oeuvre comme étant un plaidoyer pour l'action, alors ce dépassement n'affecte en rien l'actualité de sa pensée.

La révolution

Cependant, le statut de la révolution comme tentative de fondation reste assez ambigu. Arendt semble faire l'éloge de l'esprit révolutionnaire comme étant la seule façon moderne de retrouver la fondation: c'est-à-dire <<l'espace des exploits libres de l'Homme et de ses paroles vivantes²²²>>. Mais Arendt demeure incapable de citer une seule révolution qui ait pu intégralement fonder un espace public de liberté²²³.

Afin d'expliquer cette ambiguïté, cette thèse a, dans un premier temps, postulé l'existence d'une opposition entre la révolution et la fondation; opposition qui

²²² Hannah Arendt, Essai sur la révolution, Paris, Gallimard, 1967, p.417.

²²³ <<*She tells us what is glorious about the revolutionnary spirit, but she could not recall one single instance in which a revolution fulfilled its goal of creating a space for freedom.*>> Leah Bradshaw, Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt, Toronto, University of Toronto Press, 1989, p.57.

s'articule autour de la difficulté de réconcilier la violence révolutionnaire (oeuvre) avec l'établissement de l'autorité (action). Mais la critique que fait Arendt du caractère partiel du << *sucess story* >> américain pointe vers les éléments de la modernité faisant obstacle à la fondation. Il a donc fallu, dans un deuxième temps, faire l'exégèse de la lecture que fait Arendt de la modernité afin de comprendre le caractère unique et partiel du succès américain.

L'éloge arendtien de la révolution comme tentative de fondation semblerait quelque peu dépassé par les événements de la fin du XXe siècle. Le << démocratisme >>, nouvelle idéologie dominante en Occident, récuse le recours à la violence révolutionnaire afin de fonder les espaces politiques. L'exemple du mouvement indépendantiste au Québec illustre particulièrement bien ce rejet des méthodes antipolitiques en faveur des mécanismes de prises de décisions démocratiques. Ce dépassement de la révolution est peut-être une bonne chose, puisque, de ce phénomène moderne, il serait utile se rappeler le titre de l'essai d'H. Lefebvre et de C. Régulier: La révolution n'est plus ce qu'elle était²²⁴. Encore faut-il se demander si elle a déjà été plus qu'une méthode anti-politique visant (assez étrangement, quand même) à retrouver le politique.

²²⁴ Henri Lefebvre et Catherine Régulier, La révolution n'est plus ce qu'elle était, Paris, Éditions Libres-Hallier, 1978.

Le travail et la modernité

Un des aspects les plus importants de la lecture que fait Arendt de la modernité est la victoire du travail sur l'oeuvre et l'action, c'est-à-dire la victoire de l'*animal laborans*. Cette victoire entraîne la valorisation des éléments constitutifs du travail au détriment de ceux de l'oeuvre et de l'action. De plus, l'importance moderne de l'*animal laborans* engendre une série de conséquences (emprise du social, avènement de la bureaucratisation, etc.) permettant à Arendt de sévèrement critiquer la modernité. La preuve, pour Arendt, de la victoire de l'*animal laborans* est que l'ensemble des collectivités modernes sont devenues des sociétés de travailleurs.

Bien que l'histoire de la modernité soit marquée par la prédominance, voire la valorisation du travail²²⁵, la possibilité de la réduction du travail devient de plus en plus plausible²²⁶. Alors, ne pourrait-on pas penser qu'il y aurait dépassement de l'*animal laborans*? Arendt ne prévoit pas cette éventualité. Elle présente alors une vision de la modernité qui fait problème, car périmée par la réduction progressive du travail.

Le statut du social

Par le truchement d'une critique de l'emprise moderne du social, Arendt tend à dévaluer la catégorie du social. En distinguant, de façon très catégorique, entre la

²²⁵ Contrairement à l'Antiquité et au Moyen-âge, le travail, en modernité, devient l'activité humaine la plus importante, car il assure la production et la distribution de la richesse ainsi que l'utilité sociale.

²²⁶ Cf. Jeremy Rifkin, The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the

sphère publique de la sphère privée, elle tente de comprendre la naissance de la sphère sociale ainsi que l'effet de cette sphère sur le politique. Suivant Arendt, force est de constater l'effet négatif du social sur le politique; par exemple, la réduction du politique à son instance moderne, l'État, dont la raison d'être est la prospérité plutôt que la liberté.

Cette distinction entre le privé et le public, et la critique concomitante du social, est séduisante pour ceux qui veulent réhabiliter, revaloriser et ré-affirmer le politique comme substance fondatrice de l'humanité. Séduisante parce qu'elle laisse entendre que la sphère publique pourra se <<purifier>> des questions socio-économiques qui tendent à souiller la noblesse intrinsèque du politique²²⁷. Toutefois, du moment où l'on consent à faire cette distinction, il faut pleinement accepter les conséquences politiques de la dévaluation du social. En d'autres termes, le désir de <<purifier>> le politique des questions sociales engendre des problèmes proprement politiques.

Paradoxalement, la critique que fait Arendt du social entraîne des problèmes qui sont au coeur même du vivre-ensemble des hommes, c'est-à-dire du politique. Autrement dit, les questions sociales sont politiques, car elles sont liées à la question

Post-Market Era, New York, Putnam Book, 1995.

²²⁷ Ne pourrait-on pas dire que cette vision du politique ressemble à celle des tenants du néo-libéralisme qui veulent réduire l'implication de l'État dans le social? Dans quelle mesure cet aspect de la pensée d'Arendt joue le jeu de ceux qu'elle aurait sans doute critiqués (à d'autres niveaux, bien sûr)?

de la justice - justice sociale, peut-être, mais tout de même justice²²⁸. D'autant plus que la redistribution de la richesse (question sociale par excellence) est essentielle pour le politique. En réduisant les tensions sociales (engendrées entre autres par la lutte des classes), la répartition plus équitable de la richesse tend à préserver et même à augmenter la sphère publique. Le politique est préservé, puisque la révolution sociale est évitée. Plus les besoins de la sphère privée sont rencontrés, plus les hommes peuvent participer à la chose publique (comme le montre l'Antiquité grecque). Or plus il y a de participation politique, plus la sphère publique est plurielle et donc, suivant Arendt, mieux se porte le politique.

On l'aura constaté: l'analyse de la révolution et de la modernité proposée par Hannah Arendt est tragique. Tragique parce que la révolution et la modernité ne semblent pas être en mesure de permettre la fondation d'un espace public de liberté; ce qui aurait rendu possible la manifestation des traits les plus nobles de l'humanité: l'action, la liberté, l'autorité, et la pluralité. Toutefois, comme le dit si bien Karl Jaspers, cette vision tragique n'est pourtant pas sans espoir. Mais alors, où trouver l'espoir dont parle Jaspers?

²²⁸ Derrière cette question de justice sociale se trouve la question de la nature de l'égalité qui est au coeur du social. Mais l'égalité sociale n'est pas sans rapport avec le politique puisqu'un espace public ou commun de liberté implique un rapport d'égalité qui ne soit pas exclusif d'un rapport de hiérarchie (principe d'autorité). Il y a donc dans la conception que se fait Arendt du politique un rapport d'égalité et de différence. Or, la question de la nature de l'égalité sociale figure parmi les questions les plus complexes de la pensée politique et sociale. Je laisse donc cette question, qui exige une recherche plus approfondie, ouverte. (Sur cette question, voir Henri Lefebvre, Le manifeste différentialiste, Paris, Gallimard, 1970.)

Pour saisir l'espoir et l'importance de la pensée d'Arendt à l'aune des grands enjeux du politique, il faut d'abord analyser deux des phénomènes marquants de cette fin de millénaire: le <<règne de la technique>> et la disparition concomitante du travail.

Le <<règne de la technique>> fait référence à l'omniprésence de la technique ou, pour utiliser un terme courant, de la technologie. Pour mieux comprendre ce règne, il importe de bien saisir ce qu'est la technologie. Suivant l'exemple d'Arendt, une analyse étymologique s'impose. <<Technologie>> est un mot composé de deux mots grecs <<techne>> et <<logos>>²²⁹. <<Techne>> veut dire la fabrication d'un artifice. Pour reprendre la distinction d'Arendt, il est possible d'associer <<techne>> à l'oeuvre. <<Logos>> fait référence à la raison, à la connaissance et à la parole. Pour Arendt, le <<logos>> serait à la charnière de l'action²³⁰ et de la *vita contemplativa*. Ainsi, il y a, dans l'étymologie même du mot <<technologie>>, l'association de la fabrication et de la rationalité. Puisque la fabrication est dominée <<par les catégories de moyens et de fins²³¹>>, alors la technologie est l'application de la rationalité au rapport moyens/fins. En d'autres termes, l'efficacité, ou la capacité optimale de rendement dans le processus de fabrication, est l'objectif de la technologie.

²²⁹ Sur l'étymologie du mot <<technologie>>, voir T. Darby, <<Civilization and Empire at the End of an Age of Abstraction>> in *The Literary Review of Canada*, 6, 9, December 1997, p.7.

²³⁰ Il ne faut pas oublier que dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt affirme que seuls les hommes de science sont encore capables d'action (cf. *Condition de l'homme moderne*, p.402-403).

²³¹ Anne Amiel, *Hannah Arendt: Politique et événement*, p.57.

Suivant Heidegger, l'essence de la technologie n'est pas uniquement instrumentaliste mais aussi un certain mode de dévoilement de l'être: <<*Ge-stell*>> ou encadrement²³². Cet encadrement révèle (faussetement selon Heidegger) que les objets du monde (y compris les hommes) peuvent être quantifiés, calculés ou manipulés dans le but d'améliorer la productivité et l'efficacité²³³. De cette manière, au nom de l'efficacité, tout peut être objet de sacrifice sur l'autel de la technologie²³⁴. Le problème du règne de la technique est qu'il participe à l'oubli de l'action en transformant l'efficacité en valeur absolue. Autrement dit, l'action ne peut qu'être reléguée aux oubliettes dans un monde régi en fonction de l'efficacité, car l'action est la moins efficace de toutes les capacités humaines. Marquée par la liberté, l'action est imprévisible, irréversible et implique la pluralité: tous des éléments inefficaces. L'aspiration à l'action est donc en contradiction avec l'aspiration à l'efficacité²³⁵.

Toutefois (et c'est toute l'ambiguïté de la technique), il est possible de penser que le règne de la technique puisse mettre fin non à l'activité de création, mais au travail comme nécessaire à la production de la richesse économique, ce qui

²³² <<*Ge-stell*>> est traduit en français par <<arraisonement>> tandis qu'en anglais il est traduit par <<*enframing*>>. Il me semble que le terme <<arraisonement>> est tellement peu habituel qu'il perd de la signification. Bien modestement, j'ai cru bon d'utiliser plutôt le terme <<encadrement>>. Cf. Martin Heidegger, <<La question de la technique>> in Essais et conférences, Paris, Gallimard, 1969, p.28.

²³³ T. Darby ed., Sojourns in the New World: Reflections on Technology, Ottawa, Carleton University Press, 1986, p.8.

²³⁴ L'omniprésence de la technique et de l'efficacité peut même être sentie à l'université où les étudiants deviennent des clients et les programmes sont de plus en plus orientés en fonction du marché du travail. (Sur ce problème, voir André Vachet, Crise de civilisation et université...enseigner aujourd'hui, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984.)

²³⁵ André Vachet, Crise de civilisation et université...enseigner aujourd'hui, p.25. Bien que le professeur Vachet parle de la contradiction entre la liberté et l'efficacité, je pense que la définition de

dégagerait les hommes de l'emprise d'une finalité instrumentale. En d'autres termes, l'automatisation et l'informatisation (efficacité maximale de la production) rendent caduque la grande majorité des travailleurs. Il restera peut-être du travail pour les informaticiens et les ingénieurs; mais pour la plupart des gens, le non-travail sera une réalité incontournable. La disparition, à toutes fins pratiques, du travail pourrait ainsi libérer les hommes de l'encadrement (<< *Ge-stell* >>) de la technique.

Sauf que la réduction progressive du travail pose des grands défis à l'humanité. Puisque le travail a été, depuis deux ou trois siècles, le moteur de la reconnaissance sociale, de la valorisation de soi, de la production et de la distribution de la richesse, alors sa disparition oblige les hommes à repenser l'organisation de la cité. Et repenser la cité implique une réflexion sur les valeurs autres qui devront sous-tendre le nouveau vivre-ensemble des hommes.

Un retour (très arendtien) à l'Antiquité grecque peut permettre de dégager les paramètres d'un renouvellement de la cité. La polis grecque (sphère publique) a pu s'épanouir grâce à la domination première sur la sphère privée. Autrement dit, la présence des esclaves et des étrangers dans la sphère privée était la condition *sine qua non* de l'existence de la polis. De plus, les citoyens de la polis grecque vivaient le politique au quotidien, c'est-à-dire que les préoccupations politiques étaient indissociables de la vie de tous les jours.

l'action, telle que proposée par Arendt, peut être comprise comme une manifestation de la liberté.

Dans le contexte actuel, il n'est pas absurde de penser que la technique puisse prendre charge des besoins de la sphère privée, permettant à l'action de regagner la place publique qui deviendrait ainsi un espace de liberté. D'autant plus que ce retour à l'action pourrait s'articuler autour de la quotidienneté, valeur nouvelle (par rapport au politique moderne) susceptible de court-circuiter le personnel politique qui << concentre la vie politique dans les sphères placées au-dessus de la société où les décisions se prennent dans le plus grand secret²³⁶ >>. Le politique au quotidien n'est pas étranger à la pensée d'Arendt: son plaidoyer pour le << trésor perdu >> des révolutions - les conseils révolutionnaires - abonde pleinement dans ce sens. Ainsi, une réorganisation de la cité pourrait se faire autour de la notion de l'action au quotidien.

Mais l'action au quotidien entraîne, me semble-t-il, l'articulation d'une valeur autre: la prépondérance du qualitatif sur le quantitatif. Le quantitatif reste une valeur moderne. La modernité, suivant Arendt, implique la transformation du politique d'un espace de liberté en un espace de protection et de promotion de la propriété. Cette promotion de la propriété << assure la perpétuation, l'augmentation des biens nécessaires à la conservation, au bien-être et au bonheur²³⁷ >>. C'est cette << augmentation des biens >> comme accès au bonheur qui affirme la prépondérance moderne du quantitatif sur le qualitatif. Arendt, dans sa critique de la

²³⁶ Henri Lefebvre et Catherine Régulier, La révolution n'est plus ce qu'elle était, p.100.

²³⁷ André Vachet, L'idéologie libérale: l'individu et sa propriété, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1988, p.230.

futilité du monde régi en fonction de l'*animal laborans*, fait implicitement l'éloge du qualitatif. Il est même possible d'affirmer qu'elle pourrait faire sienne la déclaration de J. Baudrillard à l'effet que la société moderne de consommation est une société <<sans vertige et sans histoire, sans autre mythe qu'elle même>> dans laquelle il n'y a que des objets qui cachent <<le vide des relations humaines²³⁸>>. L'accent sur le qualitatif pourrait assurer une qualité des relations humaines et, de surcroît, des rapports politiques. Comme l'affirme Henri Lefebvre, <<Retrouver le qualitatif, le réhabiliter, le redéfinir contre le quantitatif [...] C'est essentiel pour définir la voie nouvelle²³⁹.>>

Retrouver le qualitatif, surtout dans les relations humaines et politiques, revient à plaider en faveur de la valeur intrinsèque de la diversité humaine. En d'autres termes, miser sur le qualitatif c'est reconnaître les qualités individuelles d'autrui. Le pluralisme pourra donc être une valeur autre du retour à l'action engendré par la disparition du travail. Encore, un des dangers de la victoire moderne de l'*animal laborans*, donc du travail, est que le politique devienne un espace homogène puisque régi uniquement en fonction de l'*animal laborans*. Or, Arendt ne cesse de répéter que le politique existe, car ce sont les hommes, et non l'homme, qui habitent la planète. Ainsi, la modernité tend à pervertir le politique. Le dépassement de l'*animal laborans*, par la technique, pourrait permettre de retrouver cet élément fondateur du politique qu'est le pluralisme.

²³⁸ Jean Baudrillard, La société de consommation, Paris, Gallimard, 1970, p.316.

Le politique au quotidien, axé sur le qualitatif et le pluralisme: telles pourraient être les valeurs autour desquelles s'articulerait une société dont la fonction organisatrice du travail aura été réduite. L'espoir dont parle Jaspers devient donc évident. La pensée politique d'Hannah Arendt est d'actualité: elle rappelle aux hommes qu'ils sont nés afin d'agir dans la liberté et l'autorité d'un espace public pluriel où la gloire et l'honneur sont des possibilités réelles.

Les conséquences du règne de la technique et de la fin concomitante du travail établissent les conditions de possibilité d'un retour au politique. Ce retour pourra permettre, pour reprendre la belle formule de Luc Ferry, un «*réenchâtement du politique*». L'oeuvre d'Arendt se veut tragique, mais non sans espoir. Tragique parce que les tentatives modernes de retrouver la liberté perdue ont rencontré des difficultés d'envergures, menant à impossibilité d'une fondation intégrale. Mais non sans espoir que, grâce à l'effet conjugué du contexte actuel et du rappel arendtien de l'importance de l'action, les hommes puissent rompre les chaînes causales et faire preuve des capacités miraculeuses qui leur sont propres. Ainsi, pourront-ils goûter, une fois de plus, au bonheur de la chose publique.

²³⁹ Henri Lefebvre et Catherine Régulier, La révolution n'est plus ce qu'elle était, p.45.

BIBLIOGRAPHIE

I. Oeuvres d'Arendt

Arendt, Hannah, Condition de l'homme moderne, trad. de l'américain par Georges Fradier et préface de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1961 (1958).

Arendt, Hannah, Du mensonge à la violence, trad. de l'américain par Guy Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972 (1969).

Arendt, Hannah, Eichmann à Jérusalem: rapport sur la banalité du mal, trad. de l'américain par Anne Guérin, Paris, Gallimard, 1966 (1963).

Arendt, Hannah, Essai sur la révolution, trad. de l'américain par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967 (1963).

Arendt, Hannah, La crise de la culture, trad. de l'américain sous la dir. de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972 (1954).

Arendt, Hannah, Les origines du totalitarisme: Sur l'antisémitisme, t. 1, trad. de l'américain par Micheline Pouteau, Paris, Calmann-Lévy, 1973 (1951).

Arendt, Hannah, Les origines du totalitarisme: L'impérialisme, t. 2, trad. de l'américain par Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982 (1952).

Arendt, Hannah, Les origines du totalitarisme: Le système totalitaire, t. 3, trad. de l'américain par Jean-Louis Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris, Seuil, 1972 (1951).

Arendt, Hannah, Qu'est-ce que la politique?, texte établi et commenté par Ursula Ludz, préface et trad. de l'allemand de Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995 (1993).

Arendt, Hannah, <<Travail, oeuvre, action>>, Études phénoménologiques, 2, 1985, pp.3-26.

II. Analyses et critiques d'Arendt

Abensour, Miguel et al. (sous la dir. de), Ontologie et politique: actes du colloque Hannah Arendt (Paris, 14-16 avril 1988), Paris, Tierce, 1989.

- Amiel, Annie, Hannah Arendt: Politique et événement, Paris, PUF, 1996.
- Bradshaw, Leah, Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt, Toronto, University of Toronto Press, 1989.
- Canovan, Margaret, Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Canovan, Margaret, The Political Thought of Hannah Arendt, London, J M Dent and Sons, 1974.
- Collin, Françoise, << Citoyenneté et appartenances nationales. Post-totalitarisme. Post-démocratie. >> Carrefour, XIX, 2, 1997, pp.57-74.
- d'Entrèves, Maurizio Passerin, The Political Philosophy of Hannah Arendt, London, Routledge, 1994.
- Enegrén, André, La pensée politique de Hannah Arendt, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- Eslin, Jean-Claude, Hannah Arendt: L'obligée du monde, Paris, Michalon, 1996
- Feher, Ferenc, << Freedom and the "social question" (hannah arendt's theory of the french revolution) >>, Philosophy and Social Criticism, 1, 12, pp.1-30.
- Ferry, Luc, Philosophie politique I, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- Gottsegen, Micheal G., The Political Thought of Hannah Arendt, New York, SUNY Press, 1994.
- Hansen, Phillip, Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Honeywell, J.A., << Revolution: Its Potentialities and its Degradations >> in Ethics, 80, 4, July 1970, pp. 251-265.
- Honig, Bonnie, << Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic >>, American Political Science Review, 85, 1, March 1991, pp. 97-113.

- Keenan, Alan, <<Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in Hannah Arendt>>, Political Theory, 22, 2, May 1994, pp. 297-322.
- Miller, James, <<The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World>> in Hannah Arendt: The Recovery of the Public World, sous la dir. de Melvyn A. Hill, New York, St. Martin's Press, pp.177-208.
- Nisbet, Robert, <<Hannah Arendt and the American Revolution>>, Social Research, 44, 1, Spring 1977, pp.63-79.
- Roviello, A.-M. et M. Weyembergh (sous la dir. de), Hannah Arendt et la modernité, Paris, Vrin, 1992.
- Roviello, Anne-Marie, Sens commun et modernité chez Hannah Arendt, Grèce, Ousia, 1987.
- Thériault, J. Yvon, <<La nation orpheline>>, Carrefour, XIX, 2, 1997, pp.75-93.
- Villa, Dana, Arendt and Heidegger: The Fate of the Political, Princeton, University of Princeton Press, 1996.
- Young-Bruehl, Elisabeth, Hannah Arendt: For the Love of the World, New Haven and London, Yale University Press, 1982.

III. Ouvrages complémentaires

- Baudrillard, Jean, La société de consommation, Paris, Gallimard, 1970.
- Darby, Tom, <<Civilization and Empire at the End of an Age of Abstraction>>, Literary Review of Canada, 6, 9, December 1997, pp.3-8.
- Darby, Tom, <<Globalization, Resistance and the New Politics>>, Literary Review of Canada, 5, 11, December 1996, pp.21-23.
- Darby, Tom, ed., Sojourns in the New World: Reflections on Technology, Ottawa, Carleton University Press, 1986.
- Furet, François et Mona Ozouf, Dictionnaire critique de la Révolution française, Tomes I-IV, Paris, Champs-Flammarion, 1992.

- Hegel, Principes de la philosophie du droit, Paris, Gallimard-Idées, 1940.
- Heidegger, Martin, Basic Writings, New York, Harper-Collins, 1977.
- Heidegger, Martin, Being and Time, New York, Harper-Collins, 1962.
- Heidegger, Martin, Essais et conférences, Paris, Gallimard, 1969.
- Lefebvre, Henri et Catherine Régulier, La révolution n'est plus ce qu'elle était, Paris, Éditions Libres-Hallier, 1978.
- Marcuse, Herbert, L'homme unidimensionnel, Paris, Minuit, 1968.
- Rifkin, Jeremy, The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era, New York, Putnam Book, 1995.
- Vachet, André, "Contre la politique...ou la qualité d'indépendance" in Phi-Zéro, 1973.
- Vachet, André, Crise de civilisation et université...enseigner aujourd'hui, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984.
- Vachet, André, Les ambiguïtés de la pensée socialiste ou les malheurs de la critique étatique de l'état (une hypothèse de recherche), communication présentée au Congrès conjoint de la Société canadienne de science politique et de la Canadian Political Science Association, Montréal, 18 août 1973.
- Vachet, André, L'État contre le politique, communication présentée au Colloque International << État-Providence et société civile >> de la Faculté de science sociales de l'Université d'Ottawa, 27 janvier 1989.
- Vachet, André, L'idéologie libérale: l'individu et sa propriété, préface d'Henri Lefebvre, éd. rev. et aug., Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1988 (1970).
- Vachet, André, Marcuse: La révolution radicale et le nouveau socialisme, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1986.