

L'essai De la révolution 55 ans après : enjeux d'une relecture critique

L'idée de cette journée consacrée à l'essai *De la révolution* d'Hannah Arendt a pris corps en juin dernier, à la suite d'une séance consacrée à « Hannah Arendt, Burke et les droits de l'homme » dans le séminaire de la Sorbonne sur « L'esprit des Lumières et de la Révolution » organisé par Florence Gauthier, Marc Belissa et Yannick Bosc.

Sachant que c'est parmi les historiens que le premier grand ouvrage d'Arendt, *Les origines du totalitarisme*, a rencontré le plus de réserves et de critiques, nous avons pensé, avec Yannick Bosc, qu'il serait important également que des historiens spécialistes des Révolutions française et américaine se penchent sur la présentation qu'en propose Arendt en 1963, dans son essai *De la révolution*.

Il s'agit également de prendre acte de la récusation arendtienne de la philosophie politique et plus généralement de la philosophie comme telle et de ses catégories, et d'en analyser les implications concernant sa conception de l'humanité et des droits de l'homme.

1. Totalitarisme et révolution : le mythe du politique séparé du social

En septembre 1954, forte de la réputation que lui avait valu la publication en 1951 des *Origines du totalitarisme*, et après que son ami Waldemar Gurian lui a mis le pied à l'étrier en l'invitant à l'Université Notre Dame, Hannah Arendt a été invitée par l'American Political Science Association pour une conférence qui marque sa reconnaissance comme *political scientist*. Son livre de 1951, qui s'intitulait dans la version anglaise *The Burden of our Time*, n'était pourtant pas à proprement parler un ouvrage de théorie politique, mais plutôt une vaste fresque de l'époque contemporaine à la façon des *Kulturkritiker* allemands et du *Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler. C'est en 1953 seulement qu'à l'occasion d'un *Festschrift* en l'honneur de son maître Jaspers, Arendt théorise, dans un texte intitulé « Idéologie et terreur » qui sera repris dans l'édition allemande et ajouté aux rééditions américaines, la spécificité supposée du régime totalitaire en le rapportant à son « essence », la terreur, et à son principe, non pas l'idéologie elle-même, mais la « logique d'une idée ». En procédant ainsi, en affirmant que les « visions du monde » ou *Weltanschauungen* ne sont pas en elles-mêmes totalitaires, Arendt tourne le dos à l'étude du contenu de la *Weltanschauung* nationale-socialiste, comme avait pu la réaliser le philosophe hongrois Aurel Kolnai dès 1938 dans sa synthèse remarquable intitulée *La guerre contre l'Ouest*. C'est la logique elle-même qui se voit criminalisée par Arendt. Celle-ci met en

effet en cause ce qu'elle nomme « la tyrannie du système logique [qui] commence avec la soumission de l'esprit à la logique », laquelle « détruit chez l'homme la faculté [...] de penser » (OT 831-832), comme si la cohérence logique était une contrainte qui s'imposait de l'extérieur à la pensée pour la détruire.

Arendt écarte d'autre part le fait que nombre de nationaux-socialistes allemands, à commencer d'ailleurs par Heidegger, ont rallié et soutenu Hitler dans l'enthousiasme et non par peur. Criminaliser la logique et donc aussi la raison, mettre l'accent exclusivement sur la terreur sans tenir compte de l'enthousiasme et du fanatisme, de ce que Hitler nomme, dans *Mein Kampf*, l'« idéalisme », pris au sens du sacrifice de l'individu pour sa communauté et pour son peuple, c'est déjà une façon de mettre en cause la rationalité des Lumières et la responsabilité de la révolution française, qui avait mis la « terreur » à l'ordre du jour. Nous pouvons donc déceler, dans *Les origines du totalitarisme*, les prémisses de thèses qui seront exposées et développées dans les ouvrages ultérieurs d'Arendt et notamment dans l'essai *De la révolution*.

Ce n'est pas seulement pour sa conception du régime totalitaire qu'Arendt cherche à s'imposer en théorie politique, mais d'abord et même avant tout pour **sa conception du politique**. Dans un geste imité de Heidegger, qui récusait tout l'histoire de la métaphysique occidentale comme « oublié de l'être » de Platon à Nietzsche, Arendt remet en cause toute la tradition de la philosophie politique de Platon à Marx (CC, 28), en vue de redéfinir le politique à partir d'une formule reprise à Burke, l'« agir de concert » (*act in concert*, OT English, 254 ; Burke, *Upon Party*).

Cassirer avait entrepris dans son ouvrage posthume, *Le mythe de l'État*, l'étude critique des mythes politiques contemporains, du mythe de l'État au mythe de la race. Arendt, pour sa part, contribue à **élever le politique lui-même au rang de mythe**. Elle s'appuie pour ce faire sur le paradigme de la *polis*, de la cité grecque, particulièrement présent dans *Condition de l'homme moderne*, mais récurrent dans tous ses essais politiques et jusqu'à la chute finale de l'essai *De la révolution*. Ses autres références clef sont la trinité romaine de la religion, de l'autorité et de la tradition, dont quelque chose aurait continué de se transmettre de la république à l'Empire et à l'Église romaine (CC, 164), et, dans l'essai *De la révolution*, la Révolution américaine ainsi que les conseils révolutionnaires.

Arendt elle-même n'indique pas comment concilier entre elles des références historiques aussi disparates, lesquelles ont beaucoup contribué à ce qu'elle touche la plus grande diversité d'esprits. Cependant, le paradigme du politique qu'elle entend promouvoir ne varie guère. Il est constitué avant tout d'une **séparation tranchée entre le politique et le social, qu'elle**

partage avec Carl Schmitt, mais aussi avec toute une lignée d'auteurs contre-révolutionnaires et anti-marxistes.

Au fondement de la séparation arendtienne entre le politique et le social, on trouve une distinction reprise au cours de Heidegger sur *Le Sophiste* de Platon qu'elle avait suivi durant l'hiver 1924-1925, celui, sans aucun fondement philologique avéré dans la langue et la littérature grecque, entre *zôê* et *bios* (CHM, 143). La *zôê*, c'est l'existence animale soumise aux nécessités de la vie, celle que représente le mode d'existence de l'*animal laborans* et toute activité relevant du travail. Le *bios*, c'est l'existence proprement humaine, celle de l'agir politique, à laquelle accède, en vertu d'une « seconde naissance », le petit nombre de ceux qui ont su s'affranchir de la nécessité vitale en faisant subir à d'autres qu'eux le joug et la servitude de l'existence laborieuse. Arendt ne craint pas d'affirmer que la ligne de partage entre l'homme et l'animal traverse l'espèce humaine elle-même.

C'est seulement à partir de ces thèses radicales que l'on peut comprendre la signification des mots ressassés de « natalité » et de « pluralité » dans le vocabulaire politique d'Arendt. La « **natalité** », comprise à partir de ce qu'elle nomme la « seconde naissance », est une machine de guerre contre le droit naturel et contre la reconnaissance en droit d'une égalité naturelle entre tous les hommes, qu'elle récuse explicitement. La « **pluralité** » exprime le fait que pour Arendt il n'existe pas un être tel que l'homme, mais seulement *des* hommes. C'est un polygénisme de principe qui brise l'unité et l'universalité de l'idée d'humanité. Carl Schmitt disait déjà que « le politique n'est pas un *universum* mais un *pluriversum* ». Cette proposition figure, soulignée de la main d'Arendt, dans la troisième édition du *Concept du politique* de 1933 de la bibliothèque d'Arendt conservée à Bard College.

On voit que la plus grande illusion serait de considérer la vision arendtienne du politique comme une défense de la démocratie et des droits de l'homme et sa notion de la pluralité comme une promotion de la démocratie pluraliste ouverte à tous les groupes sociaux. Arendt pourfend en effet à chaque occasion ce qu'elle appelle nos sociétés de masse égalitaires qui empêchent, selon elle, la formation d'une nouvelle « aristocratie politique, alors que « seuls les *aristoi* », affirme-t-elle, « sont réellement humains » (*Condition de l'homme moderne*, p. 55). Identifiée à la domination de la majorité, la démocratie est présentée comme le pire des gouvernements. Seule trouve grâce à ses yeux l'isonomie, reconnaissance mutuelle entre un petit nombre d'égaux ou de pairs qui agissent de concert. Car dans l'espace public de la *polis*, prend-elle soin de préciser, la plupart des hommes n'y vivent pas : « tels sont, écrit-elle, dans l'antiquité l'esclave, l'étranger et le barbare ; le travailleur et l'ouvrier avant les temps modernes ;

l'employé et l'homme d'affaires dans notre monde » (CHM, p.258). Il suffit de fait que la puissance, la *Macht*, qui procède de l'agir en commun, soit l'apanage d'un petit nombre. Comme Arendt prend soin de le souligner : « Un groupe relativement peu nombreux mais bien organisé peut dominer presque indéfiniment de vastes empires peuplés. » (CHM, p.260).

On peut donc suivre avec précision comment Arendt instrumentalise ses références historiques successives au service du paradigme du politique qu'elle entend promouvoir. Dans l'essai *De la révolution*, si la référence centrale n'est plus comme dans *Condition de l'homme moderne* à la *polis* grecque ou comme dans la *Crise de la Culture* à la « trinité romaine », mais, comme le titre l'indique, à la « révolution », on retrouve la même séparation du social et du politique, la même façon de passer par pertes et profits un système esclavagiste et la même mythification d'une référence privilégiée.

Arendt ne procède pas comme une historienne et une philosophe, qui tirerait de la réalité socio-politique des éléments d'analyse pour une réflexion plus générale. Elle entend transmettre au lecteur une vision prédéterminée. Son but est de **modifier dans les esprits le paradigme de la révolution, ainsi que les références ou modèles historiques que l'on relie spontanément à ce mot** :

– destitution des références à la Révolution française de 1789, présentée comme un « désastre » (*De la révolution*, 81) et comme une « grande tragédie » (DR, 201) et à la Révolution russe, à peu près entièrement passée sous silence ou mentionnée seulement comme effectuant la transition de la terreur révolutionnaire au totalitarisme.

– double promotion de la référence à la Déclaration d'indépendance américaine de 1776, présentée comme la seule révolution réussie – « une réussite [...] triomphale » (*De la révolution*, p.81) et aux éphémères Républiques des Conseils de 1918, « trésor perdu » de la révolution, sans que l'on puisse d'ailleurs clairement comprendre, autrement que par l'allusion au projet avorté de Jefferson de diviser les *counties* en *wards*, comment ces deux références se concilient entre elles.

2. Un écrit de « guerre froide »

Nous sommes en présence d'une trajectoire singulière. Voici en effet une intellectuelle qui, invitée en 1954 par l'Association américaine de sciences politiques, va se revendiquer comme *political theorist* et se voir rapidement invitée par les universités les plus prestigieuses, de Notre Dame, Yale et Berkeley à Princeton, avant que l'Université de Chicago – institution

conservatrice par excellence –, puis à la New School of Social Research de New York – lieu d’expression de la « new Left » postmoderne, ne lui offrent un poste. Hannah Arendt, pourtant, n’a aucun curriculum et n’a suivi aucune formation en philosophie politique ni en théorie politique. Sa thèse portait sur *Le concept d’amour chez Augustin* et elle a ensuite publié une série d’articles sur le romantisme allemand. À New York, elle a entrepris une carrière de journaliste, de responsable dans la *Conference of Jewish Relations* et de collaboratrice d’édition chez Schocken Books (1946-1948), jusqu’à ce que la publication en 1951 de la trilogie sur *Les origines du totalitarisme* lui apporte d’emblée une première célébrité. Ce livre composite, assez inclassable et unanimement critiqué par la grande majorité des historiens depuis sa parution, suffit-il à expliquer la reconnaissance académique d’Arendt ?

Depuis 1944, Arendt était devenue l’une des plus importantes contributrices de *Partisan Review*, une revue considérée comme de gauche dont on sait aujourd’hui qu’elle était financée par une agence gouvernementale américaine. En 1951, *Les origines du totalitarisme* seront particulièrement bien accueillies par la revue *Preuves*, revue du Congrès pour la Liberté de la Culture (CLC) également conçu et financé avec le soutien de la même agence. Arendt participera en 1955 au grand congrès de Milan du CLC avec une conférence intitulée « L’apparition et le développement du totalitarisme et de formes autoritaires de gouvernement au XX^e siècle », dont le texte sera publié en français l’année suivante dans la même revue *Preuves*. Sans doute Arendt s’est-elle plus d’une fois moquée du CLC dans sa correspondance privée, mais elle a accepté d’être soutenue, vraisemblablement en toute connaissance de cause, par des organisations et des publications qui poursuivaient un but idéologique précis, particulièrement en direction de la gauche européenne.

Une analyse approfondie et plus complète des activités et publications d’Arendt ainsi soutenues et financées reste à réaliser, mais cela relève de la sociologie politique et tel n’est pas mon but. Ce qui m’intéresse, c’est de suivre et de restituer la façon dont les prises de position idéologiques d’Arendt se manifestent *dans ses écrits*. Prenons par exemple les prologues, introductions et conclusions à trois de ses ouvrages majeurs : *Les origines du totalitarisme* de 1951, *Condition de l’homme moderne* ou *Vita activa* (1958) et *De la révolution* (1963). Dans ces trois textes, Arendt prend à chaque fois position dans la nouvelle « guerre froide » entre les États-Unis et l’URSS.

I. La courte préface à la première édition en langue anglaise des *Origines du totalitarisme* n’a jamais été reprise dans les éditions françaises de l’ouvrage, même dans l’édition Bouretz parue chez Gallimard et censée réunir les textes clef parus dans les rééditions successives. Il en existe

cependant une traduction française, publiée dans le *Magazine littéraire* par Michelle-Irène Brudny (juin 2002).

Nous sommes à l'été 1950, peu de mois avant le déclenchement de la guerre de Corée. Dès la première phrase de sa préface, Arendt situe son lecteur comme se trouvant à la veille d'une Troisième guerre mondiale entre les deux pouvoirs mondiaux qui ont survécu aux deux guerres mondiales antérieures. Voici ce qu'elle écrit :

Deux guerres mondiales en l'espace d'une génération, séparées par une chaîne ininterrompue de guerres locales et de révolutions, qui n'ont été suivies d'**aucun traité de paix pour le vaincu**, d'aucun répit pour le vainqueur ; nous nous attendons, en conséquence, à une Troisième Guerre mondiale entre les deux grandes puissances qui subsistent. Ce temps de l'attente ressemble au calme qui s'installe lorsque tout espoir a disparu. Nous n'espérons plus la restauration ultime de l'ancien ordre des choses, avec toutes les traditions qui lui sont attachées, ni la recomposition des masses de cinq continents, jetées dans le chaos produit par la violence des guerres et des révolutions, ainsi que par la destruction graduelle de tout ce qui a été jusque-là épargné. Nous assistons, dans les situations les plus diverses et les contextes les plus hétérogènes, à l'amplification des mêmes phénomènes : la perte de la patrie (*homelessness*) à une échelle sans précédent, le déracinement (*rootlessness*) à un degré sans précédent.

Dans cet ouvrage souvent considéré comme une critique du totalitarisme nazi, l'auteure ne prononce pas une phrase positive sur la victoire de 1945 sur le Troisième Reich. Elle mentionne uniquement le fait qu'il n'y avait pas eu de traité de paix pour les vaincus après les deux premières Guerres mondiales. Remarque curieuse en vérité, car l'armistice du 11 novembre 1918 avait bien été suivie de la signature du Traité de Versailles – signé il est vrai, le 28 juin 1919, non pas par le Deuxième Reich disparu mais par la toute jeune République de Weimar, tandis que la capitulation de la Wehrmacht en mai 1945 n'avait bien entendu pas conduit à un traité de paix avec l'Allemagne hitlérienne.

Quoi qu'il en soit, l'allié de la veille, l'Union Soviétique, est désormais présenté sans détour comme l'ennemi du jour. Et dans le chapitre conclusif de 1951, qui sera supprimée dans les éditions ultérieures, Arendt légitime à l'avance une possible intervention sur le territoire même de l'URSS. Plus encore, elle préconise une telle intervention et la présente comme un devoir politique :

[...] les camps de concentration russes, dans lesquels plusieurs millions d'hommes sont privés jusqu'aux bénéfices douteux de la loi de leur propre pays, pourraient et devraient devenir le thème d'une action qui n'aurait pas à respecter les droits et les règles de la souveraineté.

Sans doute peut-on créditer Arendt de parler à cette date des camps soviétiques. Mais il faut voir à quel point elle s'engage. Il ne s'agit pas seulement de tenir en respect une puissance jugée désormais hostile, mais de justifier une forme de droit d'ingérence ne respectant plus la souveraineté de l'URSS. [repris à AH, 166]

Pour revenir à sa préface de 1951, Arendt la conclut en ces termes :

L'antisémitisme (et non la seule haine des Juifs), l'impérialisme (et non la seule conquête), le totalitarisme (et pas la simple dictature), l'un après l'autre, celui-ci de manière plus brutale que celui-là, ont démontré que la dignité humaine requiert une garantie nouvelle qui peut uniquement être trouvée dans **un principe politique nouveau, dans un droit nouveau sur terre** dont il faut que la validité, cette fois, s'étende à l'humanité entière, tandis que son pouvoir demeure limité de manière stricte, **mis en oeuvre et contrôlé par des entités territoriales de conception nouvelle.**

Ce texte est tout à fait remarquable, car il représente une prise de position tout à la fois politique et géopolitique, au moment même, l'été 1950, où Carl Schmitt écrit sa préface au *Nomos de la terre*. Elle se termine par ces mots :

L'ordre européen-centrique du droit des gens qui a prévalu jusqu'ici touche aujourd'hui à sa fin. Avec lui s'évanouit l'ancien nomos de la terre. [...] La pensée des hommes doit se tourner de nouveau vers les ordres élémentaires de leur *Dasein* terrestre. [...] C'est aux pacifiques que la terre est promise. L'idée d'un nouveau nomos de la terre ne se révélera qu'à eux. (p.46)

Schmitt se présente comme un défenseur de la paix, lui qui, dans ses publications du début des années 1940, défendait une politique des « grands espaces » qui a servi à justifier la politique de conquête d'un « espace vital » à l'Est par le Troisième Reich.

Il paraît difficile de penser qu'Arendt a pu tenir compte de ce texte pour sa préface, sauf si elle l'a retouchée après avoir commencé de lire *Le nomos de la terre* qui fut publié à l'automne 1950. On remarque de fait que le livre de Schmitt est l'un des ouvrages les plus attentivement lus car les plus soulignés et annotés de la bibliothèque d'Arendt aujourd'hui conservée à Bard College. Elle met en marge deux !! en face du dernier § de la préface de Schmitt.

II. Sept ans plus tard, en 1958, dans un tout autre contexte, Arendt introduit *Condition de l'homme moderne* en se référant au premier envoi d'un sputnik dans l'espace par les Russes le 4 octobre 1957. Cela correspond à cette période particulière où les Russes avaient pris une avance technologique significative sur les Américains. Derrière la course à l'espace qui commence alors se profilait en outre la course aux armements nucléaires. Si les Russes disposent de fusées capables d'envoyer un satellite dans l'espace, c'est qu'ils peuvent également envoyer un missile intercontinental sur les Etats-Unis.

Dans le chapitre conclusif de son essai, Arendt stigmatisera pareillement ce qu'elle nomme la fuite hors du monde dans l'espace et la fuite hors du monde dans le *moi*.

III. L'introduction à l'essai de 1963 *De la révolution*

Essayons-nous à une lecture critique de l'introduction, « Guerre et révolution » (p.11-25). On remarque d'emblée un décalage par rapport au titre. Arendt annonce un essai sur la révolution mais elle prend pour thème directeur les rapports au XX^e siècle entre guerres et révolutions.

Arendt commence par dresser la liste des idéologies du XIX^e siècle qui nous apparaîtraient désormais comme surannées car elles auraient « perdu le sens des réalités majeures de notre

monde » (p.11). Parmi ces idéologies supposées « surannées », elle met le capitalisme et le communisme, qui en 1963 et aujourd'hui encore ne représentent pas des idéologies dépassées mais bien des modes d'organisation concurrents de l'économie et des rapports sociaux. C'est un véritable coup de force théorique de d'affirmer, surtout en 1963, que le capitalisme et le communisme ne représentent plus des réalités politiques clés, à la différence de la guerre et de la révolution.

Cette position d'Arendt résulte d'un principe de base de sa vision du monde, à savoir **la séparation radicale entre le politique d'une part, l'économique et le social d'autre part**. C'est une conception radicalement anti-marxiste, qu'elle partage avec un théoricien national-socialiste du droit comme Carl Schmitt. Dans cette conception, la guerre en premier lieu mais également la révolution sont reconnues comme des problèmes clés de la politique, mais pas le capitalisme et le communisme, lesquels sont tacitement considérés comme relevant de l'économie et de l'organisation sociale, pas de la politique.

On voit à cet exemple ce qui pose toujours problème dans les écrits d'Arendt. Il est rare qu'elle énonce de façon franche et préalable les présupposés qui prédéterminent sa vision des choses. On ne les aperçoit que de façon indirecte, par l'analyse critique ou au détour d'une simple remarque. Cette façon tout à la fois désordonnée et indirecte de s'exprimer a fait beaucoup pour désamorcer toute velléité critique chez le lecteur. Ici par exemple, tout ce début va si peu de soi qu'il devrait faire bondir tout lecteur un tant soit peu conscient de ce qui se joue dans les affirmations d'Arendt. Et pourtant, je ne connais aucun commentateur qui ait exprimé des réserves sur cette entrée en matière.

Les conséquences sont pourtant considérables dans ce cas précis. En évacuant le capitalisme, le socialisme et le communisme, Arendt évacue par là même la nécessité d'étudier la Révolution russe de 1917 pour son sujet. Son énumération des idéologies prétendument obsolètes du XIX^e siècle lui permet ainsi, sans avoir à se justifier davantage, d'exclure de son champ d'études l'examen de la première grande révolution du XX^e siècle. Arendt procède assez finement : le premier nom propre qu'elle énonce est celui de Lénine et elle reviendra plus d'une fois, on le verra, sur Marx et Lénine. Mais elle ne consacra aucun de ses chapitres à l'étude comme telle de la révolution de 1917.

Le tour de passe-passe arendtien consiste ici comme souvent dans ses écrits à **présenter comme un résultat de l'histoire – une idéologie supposées obsolète – ce qui constitue en réalité un coup de force théorique**. Il s'agit donc d'être attentifs à la façon toujours stratégique dont Arendt fait usage de ses références à l'histoire.

C'est ainsi qu'Arendt prend position et s'inscrit dans l'actualité de la guerre froide entre les USA et l'URSS. Formée au journalisme, elle construit toujours son entrée en matière autour de l'actualité la plus brûlante.

Pour résumer, en 1951, dans la courte préface à la première édition en langue anglaise des *Origines du totalitarisme*, c'est l'imminence de la guerre de Corée, prélude possible à une Troisième Guerre mondiale entre USA et URSS. En 1958, dans le prologue à *Condition de l'homme moderne*, c'est l'envoi par l'URSS du premier Spoutnik dans l'espace, qui marque l'avance technologique de l'URSS sur les États-Unis, à laquelle les USA répliqueront par le programme Apollo de débarquement sur la lune. Et dans l'introduction de 1963 à l'essai *De la révolution*, c'est peu après la crise des missiles de Cuba qui a amené les USA et l'URSS au bord de la guerre nucléaire. Bref, nous sommes dans la « guerre froide » où les deux puissances nucléaires s'affrontent dans des démonstrations de force sans passer à l'acte. Toute l'introduction est tissée d'allusions à cette actualité brûlante, allusions qui le plus souvent échappent au lecteur d'aujourd'hui. Ainsi, rien ne transparaît de cette actualité dans le texte de la Quatrième de couverture.

La liaison étroite entre guerre et révolutions au XX^e siècle n'est pas d'abord une observation historique mais **une prise de position politique sur l'actualité**. Arendt se situe explicitement dans le contexte politico-militaire de la « guerre froide » (p.19). Il s'agit d'une guerre sans affrontement militaire effectif, mais avec démonstration de force technologique des principales puissances nucléaires. La violence de la guerre demeure virtuelle. En effet, un engagement nucléaire effectif risquerait d'entraîner la disparition des deux belligérants, ou même de l'humanité entière. Dans ce contexte de la guerre froide et de la course aux armements nucléaires, la seule violence effective qui demeure de l'ordre du possible est celle des révolutions.

En quel sens entendre ce terme ? Hannah Arendt va opérer deux substitutions. Tout d'abord, le **paradigme de la révolution** qu'elle va promouvoir n'est pas celui de la révolte d'une population contre un gouvernement oppressif et un système social inégalitaire, comme la chute de l'Ancien régime et de la Monarchie lors de la Révolution française. C'est d'emblée celui de l'affranchissement d'un peuple à l'égard d'une domination étrangère, sur le modèle de la Déclaration d'indépendance américaine du 4 juillet 1776, citée dès la première page. Il n'est donc plus question de revendication d'égalité, encore moins d'abolition de la propriété ou de lutte de classes, pour ne pas même parler de l'abolition de l'esclavage.

Ce qu'Arendt soutient sans le dire explicitement, ce sont les mouvements de révolte des peuples dominés par la Russie soviétique, qui conduiraient à une révolution au sens de l'indépendance à l'égard de la domination soviétique. Le précédent, c'est la tentative d'insurrection à Budapest en 1956 avec ses conseils révolutionnaires, laquelle a été écrasée par l'intervention soviétique. Là est l'enjeu central de la guerre froide, qui va finalement trouver son issue, après la répression du printemps de Prague en 1968, avec la Pologne de Solidarnosc au début des années 1980 et ses effets en cascade, qui conduiront à un effondrement politique de l'URSS quelques années plus tard.

En outre, et là est le coup de force d'Arendt, on observe la volonté de **capter la mythologie révolutionnaire de la gauche** et de **détourner ainsi un mythe politique majeur au profit de l'un des deux belligérants de la guerre froide**, les USA. Elle a compris que si l'on présente l'opposition à la domination soviétique comme le font les conservateurs, à savoir comme une contre-révolution face à la révolution de 1917, on perdra la guerre idéologique auprès des intellectuels et de la jeunesse. Car il s'agit de faire que les peuples d'Europe de l'Est changent de camp et passent de la domination du Pacte de Varsovie à l'aire d'influence de l'OTAN. Il importe donc de **présenter ces luttes géopolitiques comme des révolutions de la liberté**, ce qui sans doute est partiellement vrai, mais aussi, ce qui est tout autre chose, de prendre désormais comme paradigme de la révolution non plus 1789 et 1917, mais 1776 : non plus la Révolution française et la Révolution russe, mais la Déclaration d'indépendance américaine.

Enfin, Arendt a fort bien tiré les leçons de la révolution conservatrice allemande, qui déjà avait su capter quelque chose du potentiel révolutionnaire de la gauche marxiste. Pour ce faire, elle ne s'en tiendra pas à promouvoir le modèle de 1776, mais elle ajoutera, au dernier chapitre du livre, une référence aux **conseils révolutionnaires**, qui rappelle la démarche analogue d'Arthur Moeller Van Den Bruck, quarante ans plus tôt, dans *Le Troisième Reich* (éd. fr. parue chez Sorlot, p.112 et préface de Hans Schwarz, p.27)¹.

Cette stratégie de guerre froide peut certes entraîner l'adhésion de tous ceux qui entendent favoriser la libération des peuples sous domination soviétique. Elle explique le succès planétaire d'Arendt après l'écroulement de l'URSS en 1989. Ce qu'elle avait contribué à préparer a fini

¹ Sur Arendt et Moeller, voir Leonore Bazinek, « La *polis* d'Hannah Arendt, un paradigme d'irréalité ? », *Texto !* 2017 : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=3957>

par réussir. Cependant, il importe de voir et d'analyser exactement en quoi consiste cette « liberté » qu'elle a voulu ainsi promouvoir.

3. Libération et liberté

Comme *Les Origines du totalitarisme*, l'essai *De la révolution* est construit sur une comparaison ou un parallèle. Mais tandis que dans son premier livre Arendt subsumait sous le même terme de « totalitarisme » le Troisième Reich et l'Union soviétique, *De la révolution* oppose entre elle une révolution supposée réussie, la Déclaration d'indépendance américaine avec sa *Déclaration des droits*, et une révolution qui aurait représenté un « désastre » (Folio, 2012, p.81), la Révolution française et sa *Déclaration des droits de l'homme*.

À lire l'essai d'Arendt, on ne peut qu'être frappé par l'absence d'étude historique de la Révolution française. Pour un auteur qui se veut penseur de l'« événement », Arendt élude entièrement les conditions historiques d'apparition de la Révolution française. Sa critique s'appuie non pas sur une investigation historique et sociale, mais sur une topique toute manichéenne des sentiments moraux. Le tort des révolutionnaires, et de Robespierre en particulier, aurait été de céder à la compassion et à la pitié (p.118) là où seule aurait dû parler la solidarité où la raison se joint à l'émotion (p.132) – un plaidoyer surprenant pour la raison sous la plume d'Arendt. Le thème de la compassion renvoie bien entendu à Rousseau. Pour autant Arendt, si elle mentionne maintes fois le philosophe genevois, ne procède pas à une analyse philosophique de sa pensée politique. Elle choisit tout autrement de faire à propos de la compassion un assez long détour par Dostoïevski et sa légende du « Grand Inquisiteur », qui mériterait à elle seule toute une exégèse tant la référence à Dostoïewski est séminale pour les courants de la « révolution conservatrice ». Elle innove cependant en comparant de façon surprenante *Les frères Karamazov* à *Billy Budd marin*, roman posthume d'Hermann Melville (p.127-130), ce qui complique et déplace la question puisque la compassion dans le roman américain est indissociable d'une forme d'amour homosexuel. Quoi qu'il en soit, comme dans son volume sur *L'impérialisme*, le lieu de « vérification » ou plutôt de décision de la pensée d'Arendt n'est pas tant l'effectivité de l'histoire ou l'analyse des pensées philosophiques que celui du roman et de l'étude de caractères. Cela convient de fait à une pensée qui a récusé toute explication causale pour mettre l'accent sur l'histoire racontée, le récit, en privilégiant en outre sa dimension biographique. Avec Arendt, l'histoire et la philosophie se font roman.

Avec l'irruption de la compassion, le domaine politique se laisse submerger par celui du « social » (p.136). Pour Arendt, le péché originel de la Révolution est d'avoir ouvert les vannes qui devraient séparer, selon Arendt comme d'ailleurs selon Carl Schmitt dont elle s'inspire en cela, le politique du social.

Que l'on n'espère pas trouver pour autant une analyse sociologique, ou socio-économique de la société française sous l'Ancien Régime et la Révolution. Arendt préfère personnifier son propos et centrer la critique sur la façon dont, selon elle, « les conflits de l'âme, l'*âme déchirée* de Jean-Jacques », qu'elle fait remonter au « doute cartésien » [!] ont été transposés par Robespierre dans la politique où, selon ses termes, « ils devinrent homicides parce qu'ils étaient insolubles » (p.146). C'est ainsi que l'on trouve, au centre du chapitre consacré à « La question sociale », un long développement sur l'hypocrisie et la vertu selon Robespierre, lequel culmine dans une mise au point critique sur les droits de l'homme et un éloge de Burke, qui condense en deux pages toute la pensée d'Arendt à ce propos (p.163-164).

Arendt affirme que « le célèbre plaidoyer de Burke à [l'] encontre des interrogations suscitées par les Droits de l'homme » n'est « ni périmé ni « réactionnaire » (p.163). Pour autant, elle déplace la signification de la critique. Ce n'est plus l'abstraction des droits de l'homme qui est mise en cause, mais le fait qu'ils détruiraient selon elle les garanties offertes par le « respect pour la personnalité juridique ». Bref, c'est la « naturalité » des droits de l'homme et l'égalisation qu'elle présuppose qui se voient récusées. Les acteurs de la Révolution française auraient commis l'erreur d'avoir voulu « émancipe[r] la nature elle-même » et « libéré[r] l'homme naturel chez tous les hommes et lui avoir donné les Droits de l'homme auxquels chacun avait droit, non pas en vertu du corps politique auquel il appartenait, mais du simple fait d'être né ».

L'auteure procède cette fois à une forme d'amalgame entre les Droits de l'homme et la Terreur, sans précisément étudier les causes historiques de cette dernière, la guerre révolutionnaire contre les monarchies européennes notamment. Selon elle, « à travers la chasse aux hypocrites », les acteurs de la Révolution française auraient « arraché le masque de la *persona* », laissant chacun, « de manière égale, sans le masque protecteur d'une personnalité juridique ». Cet amalgame oblige à poser la question suivante : que la Terreur remette en cause l'*habeas corpus*, sans doute, mais faut-il en incriminer pour autant la déclaration des droits de l'homme ?

En outre, Arendt passe sous silence le fait que ces droits sont dans la déclaration de 1789 qu'elle ne cite d'ailleurs et n'analyse jamais, indissociablement de l'homme *et du citoyen* pour leur reprocher d'avoir voulu « réduire la politique à la nature » en énumérant « des droits positifs,

premiers, inhérents à la nature de l'homme » et « distincts de son statut politique » (p.164). Au chapitre suivant au contraire, elle soutiendra que ces droits ne sont en réalité, selon ses termes, que de « prétendus droits » car ils assimilent « les droits de l'homme en tant qu'homme aux droits des citoyens » (p.226-227).

De façon toute sophistique, selon un procédé argumentatif qui lui est coutumier et qu'on retrouve maintes fois en d'autres occasions sous sa plume, Arendt critique les droits de l'homme en usant et abusant de deux argumentations contradictoires. Tantôt elle leur reproche d'avoir naturalisé le droit en ne parlant que des droits de l'homme là où n'existent en réalité que des droits des citoyens, tantôt elle leur oppose le reproche inverse, à savoir d'avoir énoncé de prétendus droits naturels, qui se résument en réalité aux seuls droits des citoyens. Ce sophisme de l'argumentation que j'appellerai *en cisaille*, apparaît efficace pour brouiller les esprits et neutraliser la critique, du moins jusqu'à ce que l'on prenne conscience de la nature du procédé et de son usage récurrent.

Si l'on peut admettre que l'auteur de *De la révolution* a, après Burke et bien d'autres, mis le doigt sur les difficultés inhérentes au respect des droits de l'homme et du citoyen, particulièrement en ce qui concerne les apatrides, il faut contester le fait que ces difficultés, dont les essais de résolution ont entraîné une évolution du droit, notamment sur les questions du droit d'asile et de l'apatridie, conduiraient nécessairement, comme elle l'affirme, à la réfutation des principes qui les portent, à commencer par l'affirmation de l'égalité naturelle entre tous les êtres humains. Aussi peut-on s'étonner de la facilité avec laquelle bien des auteurs contemporains ont emboîté le pas à ces critiques.

Conclusion. Vers une critique des fondements « anthropologiques » de la vision arendtienne du politique

Je présenterai en conclusion les constituants de la pensée politique et anthropologique d'Arendt de façon très synthétique, sans détailler dans cette présentation orale les différents lieux où elle les exprime et les multiples formulations qu'elle utilise. Je précise simplement que je m'appuie sur trois essais politiques : *Condition de l'homme moderne*, *La crise de la culture* et *De la révolution*.

Arendt part, nous l'avons vu, d'une distinction formulée par Heidegger dans son cours de l'hiver 1924-1925 sur le *Sophiste* auquel elle a assisté, celle entre *zôê* et *bios*. Telle que Heidegger et Arendt la formulent – et qu'Agamben la reprendra –, c'est en réalité une

distinction sans fondement dans la langue grecque. La *zoe*, ce serait l'existence proprement biologique de l'espèce humaine, l'existence individuelle, laborieuse et privée, la sphère aussi du « social », l'existence qui se donne pour but de satisfaire aux nécessités de la vie. Celui qui demeure sur ce plan n'est rien de plus qu'un *animal laborans*. Il ne saurait être dit proprement un homme. Aussi Arendt affirme-t-elle que la distinction entre l'homme et l'animal recoupe l'espèce humaine elle-même. Il n'y a donc pas, à proprement parler, d'unité anthropologique de l'espèce humaine dans cette conception. La vie proprement humaine ne commencerait si l'on en suit Arendt qu'avec l'entrée dans le *bios politikos*, c'est-à-dire l'action politique en commun, laquelle constitue l'espace d'une communauté politique partagée, qu'on la nomme cité, patrie ou empire : *polis*, *Heimat* ou *Reich*. Il n'y a donc pas une mais *deux* naissances, et c'est cette thèse de la « seconde naissance » qui fonde la vision arendtienne du politique et sa conception le plus souvent mal comprise de la « natalité ».

On comprend par conséquent qu'Arendt rejoigne Carl Schmitt dans l'affirmation d'une séparation complète et radicale entre le politique et le social. Elle connaît fort bien *Le Concept du politique* de Schmitt, qu'elle a lu et annoté dans la version ouvertement raciste et d'esprit nazi de 1933, que le protégé de Goering tentera de faire oublier après 1945. Le concept schmittien du politique et la vision arendtienne sont de fait assez proches, à cette différence près que **Schmitt met l'accent sur la discrimination de l'ennemi quand Arendt met en avant le choix politique de ses amis**. Le même paradigme ami-ennemi, le même paradigme discriminant est pris par l'un et l'autre respectivement par l'une de ses faces. On peut parler d'un piège dans lequel Jacques Derrida par exemple n'a pas manqué de tomber dans ses *Politiques de l'amitié*.

Il faut noter à ce propos qu'Arendt s'inspire dans l'essai *De la Révolution* de la critique schmittienne de l'État social protecteur². Cela est particulièrement visible dans la version allemande de l'essai, où l'auteure a ajouté des développements substantiels, notamment une Vème partie au dernier chapitre, dans laquelle il est particulièrement question du *Wohlfahrstaat* p.344 *sq.*). Malheureusement, l'édition française n'a pas repris les Index des concepts des éditions américaine et allemande (le *Sachregister* de la version en langue allemande est particulièrement étoffé et indispensable).

La force d'Arendt est d'avoir su rendre séduisant ce paradigme discriminant du politique. La politique devient le lieu du choix de ses amis et de la reconnaissance mutuelle entre égaux. Le

² C'est un point que Christian Ferrié a bien relevé, même si l'on peut analyser autrement que lui le degré de proximité d'Arendt avec Schmitt.

lieu aussi de la fondation de la liberté identifiée à l'agir politique. Un lieu sans souveraineté ni violence, qui rompt avec plus de deux millénaires de philosophie politique, de Platon à Marx, laquelle philosophie politique n'aurait pas su distinguer clairement autorité et domination. Mais le politique est le lieu également où se constitue la puissance ou le pouvoir (*Macht*), par l'action en commun d'un petit nombre.

On en oublie généralement à quel point **le paradigme arendtien du politique est excluant**. Les esclaves, les travailleurs, les ouvriers, les employés en sont explicitement exclus. Ils relèvent de la sphère sociale et économique, où violence et domination se donnent libre cours, et cela de manière inéluctable. La nécessité de satisfaire aux besoins de la vie serait de soi source de servitude, laquelle ne pourrait donc pas être éradiquée. Ce fatalisme foncier condamne toute politique émancipatrice. Pour s'affranchir de cette servitude foncière, il faut s'être montré capable d'imposer à d'autres le joug de la nécessité, c'est-à-dire de satisfaire à sa place aux besoins de la vie. La liberté politique de quelques-uns repose nécessairement sur la servitude et l'esclavage de beaucoup d'autres. Pour légitimer cette conception, Arendt privilégie le sens en latin en réalité tout à fait secondaire et marginal du mot *homo*, pour signifier l'esclave. Seuls ceux qui se sont révélés des maîtres dans le domaine socio-économique sont reconnus disponibles pour l'agir politique en commun.

On comprend donc que la Révolution française, qui a voulu résoudre le problème de la pauvreté et émanciper les hommes de l'inégalité inhérente aux relations socio-économiques soit décrite par Arendt comme un désastre et comme le résultat inéluctable de de l'absorption du politique dans le social. La supposée révolution américaine au contraire se voit magnifiée, elle qui n'a pas aboli l'esclavage comme le fera la révolution française en 1994 dans les colonies, et dont la prospérité, fondée sur l'appropriation des terres habitées par les populations indiennes et la mise en esclavage de centaines de milliers de noirs déportés de force loin de leur patrie africaine, avait pu rendre les citoyens suffisamment libres pour l'action politique en commun.

Dans cette conception du politique, **le principe de l'égalité naturelle entre les hommes est explicitement nié**. L'égalité et la liberté ne sont d'aucune façon des droits naturels, ils ne se constituent que dans l'espace partagé du politique nécessairement réservé à quelques-uns. Le politique arendtien n'a aucune dimension d'universalité et il n'y a en réalité, dans cette conception, aucune place pour quelque chose comme des droits de l'homme. Le « droit à avoir des droits » ne débouche en pratique que sur la libération d'un petit nombre au prix de la servitude maintenue de tous les autres.

La conception arendtienne du politique demanderait à être davantage scrutée, analysée, critiquée dans le détail de ses différentes formulations qu'elle ne peut l'être dans cette intervention. On peut cependant dès à présent se poser des questions sur les raisons du succès presque'unanime de ce modèle dans nos démocraties actuelles.

© Emmanuel Faye