

Hannah Arendt, la révolution et les droits de l'homme

L'essai *De la révolution* 55 ans après

Journée d'études ERIAC/GRHis, mardi 17 avril 2018

Christopher Hamel et Michelle-Irène Brudny, discutants.

L'essai *De la révolution* (1963) représente, après *Condition de l'homme moderne* et *La crise de la culture*, le troisième essai dans la série d'ouvrages où Hannah Arendt expose sa conception du politique. Arendt se propose de tirer les leçons de l'histoire en opposant ce qu'elle nomme le « désastre » de la Révolution française aux leçons d'une révolution supposée réussie, la « Déclaration des droits » américaine.

Il importait donc qu'historiens et philosophes se réunissent pour analyser et discuter de la façon dont Arendt envisage les Révolutions américaine et française et se détermine par rapport à la Déclaration des droits de l'homme et la remise en cause de celle-ci dans la pensée contre-révolutionnaire d'Edmund Burke.

La formule arendtienne du « droit à avoir des droits » amorce-t-elle, comme certains le soutiennent aujourd'hui, un tournant politique dans la considération des droits de l'homme ? Ne représente-t-elle pas une machine de guerre contre la notion même de droit naturel, qui se trouve au fondement de ces droits ?

1. Emmanuel Faye, *L'essai De la révolution 55 ans après : enjeux d'une relecture critique.*

La pensée d'Arendt correspond à la transposition, dans le champ explicitement politique, des « existentiels » d'*Être et temps* comme l'« être au monde » et l'« être en commun » (*Mitsein*), ainsi que la reprise de la distinction schmittienne entre le politique et le social. C'est à partir de cette double référence que, faisant sienne la question de l'agir qui ouvre la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger (1947) et reprenant une formulation de Burke : *act in concert*, Arendt identifie le politique à l'« agir en commun ». C'est pourquoi l'une des questions que pose la réception de son œuvre consiste à se demander comment une conception du politique aussi directement tributaire de la pensée de Heidegger, mais aussi de Schmitt, a-t-elle pu être considérée comme susceptible de refonder la démocratie et les droits de l'homme.

Sans doute Arendt ne promeut-elle pas les mêmes modèles que Heidegger et Schmitt dans les années 1930. Elle ne parle en effet ni de « principe *völkisch* », ni de l'« État total ». Néanmoins, le geste avec lequel elle récuse toute la philosophie politique depuis Platon jusqu'à Marx est structurellement inspiré par celui de Heidegger invitant au dépassement de l'histoire de la métaphysique de Platon à Nietzsche et à Hegel. Arendt indique s'être mise dans le rang de ceux,

entendez Heidegger, qui ont entrepris de « démanteler » toute la philosophie avec ses catégories et, comme lui, elle appelle à un « nouveau commencement ».

De fait, *Condition de l'homme moderne*, dont Arendt écrit qu'il doit à Heidegger « à peu près tout, à tous égards », développe un paradigme du politique directement fondé dans des distinctions qu'elle lui reprend. Il en va ainsi de la distinction entre *zôê* et *bios*, sans aucun fondement dans la langue, la littérature et la pensée grecque, enseignée dans le cours de Heidegger sur *Le Sophiste* de Platon qu'Arendt a suivi en 1924-1925. Elle lui emprunte également la formule de l'*arbeitende Tier*, devenu sous sa plume l'*animal laborans*. Enfin, elle remplace comme lui le problème de l'aliénation (*Entfremdung*) analysé par Marx, par l'absence de patrie (*Heimatlosigkeit*) de l'homme moderne.

En outre, la déploration arendtienne des sociétés de masse égalitaires, son appel à une nouvelle « aristocratie politique », sa façon de considérer la démocratie électorale comme le pire des régimes politiques, sa stigmatisation du supposé « acosmisme » du peuple juif et sa déshumanisation complète de tous ceux qui ne sont pas partie prenante d'une communauté politique déterminée consonnent très largement avec la vision heideggerienne de la modernité et plus généralement de l'être humain.

Bien entendu, lorsqu'Arendt écrit dans les années 1950 et 1960, nous sommes dans une tout autre époque que lorsque Heidegger et Carl Schmitt publiaient dans les années 1920 et 1930. C'est maintenant l'époque de la « guerre froide » et de la stratégie américaine de réconciliation avec une partie des anciens notables nazis, dans la lutte contre le nouvel ennemi désigné des États-Unis, la Russie soviétique. Or, comme le montre l'introduction intitulée « Guerre et révolution », l'essai *De la révolution* s'inscrit dans cette dynamique idéologique. Il s'agit, en distinguant « libération » et « liberté », de former un nouveau paradigme de la révolution qui instrumentalise l'histoire en vue de disqualifier la référence à la Révolution française identifiée à un « désastre », pour mettre en avant la « réussite triomphale » de la Révolution américaine. La thèse géopolitique d'Arendt est explicite : « la dernière chance de survie de la civilisation occidentale réside dans la communauté atlantique ».

Les principaux enjeux de cette Journée consisteront à montrer au prix de quelle instrumentalisation de l'histoire et de quelle mise en pièce de l'idée d'humanité Hannah Arendt a pu élaborer, dans ses essais de théorie politique, un paradigme nouveau du politique et de la révolution.

2. Florence Gauthier, *Les sources de l'interprétation de la Révolution française selon H. Arendt dans son Essai sur la révolution, 1963.* Dans cet essai, Arendt présente une proposition politique d'*alliance atlantique* entre les États-Unis et la « vieille Europe », celle de l'Ouest, comme : « dernière chance de survie de la civilisation occidentale ». De plus, elle tente d'intégrer l'Indépendance des États-Unis dans une histoire des révolutions pour en faire un *modèle séduisant*, qu'elle oppose à la Révolution française, présentée comme un *lamentable échec* et dont elle fait la *matrice de la révolution russe et de celles qui suivirent*, toutes marquées par la dictature du parti unique et la terreur.

Mon intervention se limitera à préciser, parmi les sources qu'elle a retenues, celle de *Burke sur la question des droits de l'homme* et celle de la Révolution française selon le « marxisme orthodoxe » dans sa version stalinienne.

I. Burke, critique de la Déclaration des droits naturels de l'homme et du citoyen de 1789

En 1790, Burke oppose à la théorie du droit naturel de la civilité du gouvernement, fondée sur la souveraineté populaire, une autre théorie d'un Etat séparé de la société. Il analyse la contradiction de la politique de l'Assemblée constituante qu'il juge déraisonnable. Que retient Arendt de l'analyse éclairante de Burke sur les enjeux de l'époque ?

II. La source du « marxisme orthodoxe stalinien »

Que connaît Arendt de l'histoire de la Révolution française ? Elle affirme l'absence, en 1793-94, de constitution et d'institutions et ignore l'abolition de la féodalité, qui a entraîné une réforme agraire d'une exceptionnelle ampleur dans l'histoire, l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises et la cosmopolitique de la Montagne (dont elle ignore jusqu'au nom) opposée à toute guerre offensive, par respect des droits des peuples à leur souveraineté, y compris dans ses relations avec l'héritage colonial de l'Ancien régime.

Ses développements sur le mouvement des Sections de la Commune de Paris les font disparaître en tant qu'assemblées primaires électorales où s'exerce la souveraineté populaire, pour privilégier seulement les sociétés populaires qui n'ont pas de pouvoirs, puisqu'elles relèvent du droit de réunion.

Arendt ne semble connaître que la version « marxiste orthodoxe », telle qu'elle s'est développée au début des années 1960. La critique-t-elle ? Au contraire, elle l'adopte pleinement en l'interprétant de façon encore plus dépouillée des faits, et affirme une « dictature du parti jacobin », qui aurait créé un « appareil de pouvoir centralisé sans merci », « imposé au moyen de la terreur ». Est-elle capable de préciser l'existence de ce qui est affirmé ici ? Elle ne l'a pas recherché.

A partir de sa source, elle souligne la double tradition révolutionnaire, celle de la dictature d'un parti centralisé et terroriste et celle d'un mouvement spontané « conseilliste », dont elle fait « le trésor perdu », mais, à ses yeux, sans avenir.

N'ayant pas critiqué cette version marxiste du mythe de la Révolution française comme matrice des révolutions du XX^e siècle, Arendt s'est limitée à l'adopter et à le fortifier. Il est vrai que son objectif est tout autre que la critique des « marxismes orthodoxes » : son *Essai* est une proposition politique, à l'époque de la Guerre froide, en faveur d'une alliance atlantique entre les Etats-Unis et la « vieille » Europe encore engoncée dans la théorie de l'Etat national souverain. Elle désigne cette théorie, qu'elle juge dépassée, par cette expression, incorrecte selon la grammaire française, et fort répandue dans le vocabulaire « politique » d'aujourd'hui, celle « d'Etat-nation ».

3. Yannick Bosc, *Arendt, Robespierre et la Révolution française*. Cette communication est consacrée à la figure de Robespierre dans *l'Essai sur la révolution* d'Hannah Arendt, en d'autres termes à la fabrication du Robespierre arendtien et à la place qu'il occupe dans son

récit de la Révolution française. L'usage qu'elle fait de Robespierre étant protéiforme, cette étude se concentre sur ce qu'Arendt appelle « la question sociale » et sur ce qu'elle nomme le « peuple », un « peuple » dont elle estime qu'il « est le mot-clef si l'on veut comprendre la Révolution française ». Dans le récit d'Arendt, la principale fonction de Robespierre consiste à orchestrer un dispositif révolutionnaire dans lequel la question sociale, portée par le « peuple », engendre la Terreur. Selon Arendt, la Révolution française constitue la première apparition de ce processus qui fatalement engendre la terreur et que reproduiront les révolutions communistes du XXe siècle. C'est ce schéma qui permet à Arendt d'opposer artificiellement Révolution française et Révolution américaine, et avec elles leurs attributs respectifs, « la question sociale » et le politique. Robespierre est le personnage central de l'ouvrage parce qu'il incarne selon elle la contamination et la destruction du politique par le social.

Le récit d'Arendt est le produit d'une époque, un discours de guerre froide dans lequel elle prend explicitement parti pour le camp occidental (« la communauté atlantique est la dernière chance de survie de la civilisation occidentale »). Cependant il n'est pas de même nature que ceux d'*Isaiah Berlin* et de Jacob Talmon qui en sont des archétypes. Berlin met en avant ce qu'il nomme la « liberté négative » (elle réside dans l'absence d'interférence, d'entrave) là où Arendt valorise la « liberté positive » (je suis libre si je m'investis dans la cité). Talmon qui rejoint Berlin fait de la « démocratie totalitaire » une démocratie du tout politique dans laquelle le citoyen écrase l'homme, et le groupe l'individu, là où Arendt stigmatise un mécanisme où c'est l'absence de politique, celle-ci étant totalement phagocytée par le « social », qui conduit à la « Terreur ».

La méthode suivie par Arendt lui permet de construire un récit qui tient de l'idéologie et non de l'histoire, puisqu'elle fabrique de toute pièce le passé qui l'arrange. Cette construction est au service d'un discours « thermidorien » sur le droit naturel, proche de celui de Boissy d'Anglas, selon lequel les droits de l'homme génèrent la « Terreur », dont Robespierre est l'incarnation.

La mise en scène d'Hannah Arendt engendre par ailleurs deux peuples incompatibles, le premier étant au centre du chapitre 2 (« La question sociale ») et l'autre du chapitre 6 (« la tradition révolutionnaire et ses trésors perdus »). Le premier est un peuple infra-politique, un peuple-ventre qui impose la question sociale dont Robespierre serait le porte-parole ; le second peuple est au contraire politique, porteur d'une « république du peuple », à l'échelle des communes, des sociétés populaires, dont Robespierre serait l'ennemi.

4. Marc Belissa, *La Révolution américaine en tant que non-modèle dans On Revolution d'Hannah Arendt.* La Révolution américaine et l'expérience constitutionnelle des jeunes Etats-Unis d'Amérique forment dans *On Revolution* un contrepoint permanent à la Révolution française. Hannah Arendt utilise l'expérience révolutionnaire américaine comme un non-modèle "moderne" et positif par opposition à un modèle négatif, la Révolution française. Il serait tentant pour un historien de la République américaine de chercher à faire l'inventaire des erreurs factuelles ou d'interprétation dans l'essai de Hannah Arendt mais tel n'est pas notre propos. D'une part, parce qu'on ne saurait lui reprocher de ne pas s'appuyer sur les travaux de ces trente dernières années qu'elle ne pouvait pas connaître, d'autre part, parce que le projet d'Hannah Arendt n'a jamais été historiographique et qu'elle n'entend pas faire l'histoire de

l'expérience politique américaine. Dans cette présentation, je montrerai dans un premier temps que l'expérience politique américaine telle qu'elle est décrite dans *On Revolution* est une vision idéologique partielle et biaisée, à la fois par les sources utilisées mais aussi par les références historiographiques mobilisées. Dans un deuxième temps, je reviendrai sur les principaux éléments de la vision de la Révolution américaine par Hannah Arendt. Je montrerai dans un dernier temps que cette vision n'est pas celle de tous les acteurs contemporains ou, en tout cas, que la plus grande partie des Américains des années 1776-1800 avait une conception toute différente de leur propre Révolution en relation avec la Révolution française.

5. Edith Fuchs, *L'humanité et la récusation des droits de l'homme selon Hannah Arendt.*

Les positions d'Hannah Arendt paraissent paradoxales en ce qui concerne l'universalité humaine que les Droits de l'Homme « déclarent ».

D'un côté, Arendt ne reconnaît ni à la liberté ni à l'humanité aucun statut ni métaphysique ni moral ; elle soutient à d'innombrables reprises que la liberté n'aurait de sens que politique et le célèbre « don de l'action » qui définirait la spécificité humaine est dévolu à l'action politique en commun dont seule est capable l'aristocratie des « égaux ».

D'un autre côté, il semble que la majorité des écrits de cet auteur serait comme hantée à la fois par sa propre expérience d'apatride et par la « destruction des Juifs d'Europe »_ hantise dont on pourrait attendre qu'elle conduise à voir dans la destruction génocidaire la violation extrême des Droits de l'Homme et donc de l'humanité présente en chacun, quel qu'il soit.

Or en se limitant à deux séries d'écrits, on voit bien qu'il n'en est rien.

Ainsi en va-t-il à l'évidence du long paragraphe qui termine la partie des *Origines du totalitarisme* consacrée à l'*Impérialisme*. La récusation arendtienne y attaque centralement l'idée de droit naturel et tout spécialement celle d'égalité naturelle.

En second lieu nous voyons combien les élaborations du Droit pénal international, et tout particulièrement la notion de crime contre l'humanité sont remarquablement tenues à l'écart dans les réflexions auxquelles se livrent Jaspers et Arendt à propos du procès Eichmann. Or ces conceptualisations et instances juridiques reposent sur la Déclaration des Droits de l'Homme et donc sur l'affirmation de l'universalité humaine.

En d'autres termes : dire que la liberté, l'égalité ne sauraient être principielles mais toujours politiques, n'est- ce pas dire qu'elles relèvent nécessairement de l'appartenance à une société politique et n'est -ce pas, par- là même, mettre en cause unicité et identité de l'humanité ?

6. Benoit Basse, *Hannah Arendt : vers une critique ou une refondation des droits de l'homme ?* Mon intervention prendra pour objet la position de Hannah Arendt à l'égard des droits de l'homme. L'idée qui prévaut généralement est qu'elle nous aurait libérés d'une conception surannée des droits fondamentaux, à savoir celle qui les fondait sur une soi-disant « nature humaine », notion métaphysique dont il conviendrait de se débarrasser. En somme, le grand mérite d'Arendt serait d'avoir été à la fois extrêmement lucide sur les défauts de la conception jusnaturaliste des droits de l'homme et d'avoir renouvelé l'approche des droits

humains fondamentaux, en en proposant une conception strictement « politique », censée être à la fois plus cohérente et plus féconde. Or nous voudrions précisément nous interroger sur la légitimité de ce diagnostic qui a fini par s'imposer chez bon nombre de commentateurs et de penseurs contemporains. Nous évoquerons notamment les commentaires d'Etienne Balibar, Robert Legros et Etienne Tassin. Toute la question selon nous reste de savoir si nous devons tenir pour acquis qu'Arendt a véritablement renouvelé la pensée des droits *de l'homme* en en proposant une nouvelle justification. Tout le problème est précisément de savoir si la conception purement « politique » des droits de l'homme qu'elle propose est encore compatible avec l'idée même de droits *de l'homme*.

7. Ederne de Barros, Arendt et la déconstruction des Lumières françaises. Le terme de « déconstruction » (*Destruktion*) provient du vocabulaire heideggérien dont Arendt se fait l'héritière. Il désigne le projet de démantèlement de la métaphysique articulé avec la récusation de la tradition humanisme des Lumières depuis Descartes, permettant, selon Heidegger, de renouer avec la question de fondamentale de l'Être pour ouvrir un nouveau commencement de la pensée. Comme Heidegger, Arendt affirme s'être rangée clairement « sous la bannière de ceux qui, depuis pas mal de temps, s'efforcent de démanteler la métaphysique ainsi que la philosophie et ses catégories ». Or ce que nous voudrions montrer, c'est le caractère piégé de ce terme « déconstruction » ou de « démantèlement » qui semble indiquer faussement une entreprise critique en vue d'une reconstruction par la pensée. La vision du monde posée par Arendt, dans la continuité de Heidegger, est au contraire pré-critique et s'appuie sur une entreprise de destruction de la pensée elle-même. Arendt se range moins sous la bannière du déconstructivisme que de l'irrationalisme.

En effet, Arendt déplace l'interrogation philosophique « du point de vue du monde », point de vue pré-critique hors du champ de l'expérience de la subjectivité de la pensée à présent considéré comme idéologique, mettant d'emblée la raison hors jeu. Toute notre intervention portera donc sur les implications anthropologiques, juridiques et philosophiques de ce déplacement de point de vue qui, plus fondamentalement, enferme la science en général dans la thématique de l'oubli de l'Être.

D'un point de vue anthropologique, il ne s'agit plus de s'interroger depuis la question « Qu'est-ce que l'Homme ? » qui suppose un questionnement sur l'idée d'une nature commune à tous, mais de chercher « Qui est l'homme ? », quels membres de l'espèce animale accèdent à la qualité d'homme, quelles sont les conditions conférant l'attribut d'être humain authentique. Arendt se propose de déconstruire l'humanisme à partir d'un mysticisme de la pluralité fondamentalement insaisissable par la raison, antithèse de l'unité du genre humain. A présent, l'humanité de l'homme ne va plus de soi, mais elle apparaît lorsque l'homme se distingue des membres de son espèce, qu'il renoue avec cette pluralité originelle dans la condition de l'action qui correspond à l'espace politique des égaux.

D'un point de vue juridique, la notion mystique de monde chez Arendt permet un changement de perspective en politique dirigé contre les Droits de l'homme. Pour tenter d'en comprendre les enjeux, il convient de déployer le triptyque de la *vita activa* : les notions de travail, d'œuvre et d'action qui indiquent un certain rapport au monde de l'homme, l'être-au monde, analogue

au *Dasein* heideggérien. En effet, les trois conditions de la *vita activa* n'ont un sens que du point de vue du monde, déplacement de perspective qui participe à la déshumanisation de la définition de l'humanité et de la société.

D'un point de vue philosophique, le processus de déshumanisation inhérent au point de vue du monde transforme la question « Qu'est-ce que la pensée ? » en « Qu'est-ce qui nous fait penser ? » Nous verrons que dans cette perspective, Arendt substitue à la quête de la vérité la quête de signification, au concept de vrai le concept d'apparence, conduisant à une définition passive de la pensée réduite à la contemplation.

8. Christine Fauré, "Le pouvoir constituant" ou "Qu'est-ce qui fait constitution pour Hannah Arendt". Hannah Arendt mène une comparaison partisane entre Révolution américaine et Révolution française. Pourquoi ? Parce que la Révolution américaine et ses institutions proviennent d'une société prospère, prospérité qui incite à la participation aux affaires publiques. Hannah Arendt adhère à une vision idyllique de la vie des colonies anglaises alors que son approche de la Révolution française s'est polarisée sur l'immense misère qui régnait en France à cette époque et ne peut nourrir, selon elle, que des extrémismes.

Le succès de la révolution américaine est lié à la saga des pères fondateurs et l'action de Jefferson en faveur d'une démocratie locale est au cœur de l'admiration de la philosophe.

Après une véritable campagne épistolaire menée en Europe et en Amérique, Jefferson a obligé Madison en 1789 à intégrer une Déclaration des droits dans la Constitution : les fameux dix amendements.

L'action de Jefferson contre la tyrannie de la majorité et le despotisme électoral comble les attentes de Hannah Arendt. Elle n'hésite pas à établir une passerelle osée en histoire entre « la république élémentaire » de Jefferson et les conseils révolutionnaires, soviets et *Räte* qui ont fait leur apparition au XXème siècle.

La critique des conceptions françaises du pouvoir constituant montre chez Hannah Arendt une profonde méconnaissance des textes français : elle parle de Sieyès comme s'il était Napoléon. Est-ce à dire que les institutions américaines sont moins verticales que les institutions françaises ? C'est ce qu'elle prétend sur la base de ce lien qu'elle établit entre l'Amérique pré-coloniale de Jefferson et les conseils. On pourrait dire qu'elle se montre une adepte résolue de la démocratie directe, ce qu'elle reprend encore plus nettement dans d'autres textes.
