

# Les conférences d'AGORA

---

Vendredi 11 mai 2007

## Etienne TASSIN : *L'action politique selon Hannah Arendt.*

[D'après les notes prises par Huguette Déchamp et Serge Tziboulsky]

---

### Préambule

Hannah Arendt est la seule auteure de la seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle qui ait mis l'action au cœur de sa pensée politique. Elle développe une conception déroutante et paradoxale de l'action politique : fidèle aux explications anciennes et modernes de la vie politique, elle contrevient néanmoins à toutes les catégories habituelles de la sociologie et des sciences politiques. Dès lors, pour comprendre sa pensée il faut prendre ses distances avec les représentations usuelles dans lesquelles on a l'habitude de penser la politique et l'action.

### I - Ce que n'est pas l'action politique.

On entend habituellement par action toute activité humaine qui engage un sujet, quoi qu'il entreprenne (sur les plans moral, juridique, politique, technique, laborieux, etc...). En ce sens très large l'action est assimilée à toute entreprise, quelle qu'elle soit.

Arendt nous invite à nous défaire de cette représentation générale. Pour elle « politique » ne qualifie pas un certain type d'action, mais toute politique est du registre de l'action. La vie politique doit être pensée à partir de la catégorie de l'action. C'est le politique qui est tout entier action.

L'action se démarque de quatre éléments :

#### 1- l'action n'est pas une réaction :

Cela signifie que l'action n'est pas le *comportement* (habitus psycho-social) : le comportement réagit et se conforme, l'action est une conduite innovante qui engage une liberté. Aucune action ne saurait être conforme. Ce qui commande l'action, c'est seulement la liberté :

*«Les hommes sont libres (...) aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant, ni après ; en effet, être libre et agir ne font qu'un.»<sup>1</sup>*

La liberté n'est pas un attribut de la volonté, ni la faculté d'un sujet ; elle est à la fois un statut et une expérience :

- un **statut** politique : la liberté politique, c'est le statut de l'homme libre, par opposition à celui de l'esclave en Grèce antique. Ce statut n'a de consistance que s'il est garanti par des institutions, à leur tour garanties par une constitution. La liberté, loin d'être le caractère d'un individu, concerne la

---

<sup>1</sup>H. Arendt, La crise de la culture, chap. IV : Qu'est-ce que la liberté ? Gallimard, Folio essais p. 198

nature du rapport que j'entretiens avec d'autres : elle a le statut d'un agir-avec les autres ; elle suppose donc la pluralité ;

- une **expérience** : celle d'une co-action. La liberté est l'expérience d'une citoyenneté active. Liberté (surgissement du nouveau) et pluralité (agir avec les autres) s'appellent mutuellement : il n'y a d'action que commune, il n'y a pas, stricto sensu, d'action individuelle (de même qu'il n'y a pas non plus de pouvoir individuel : le pouvoir est la propriété d'un groupe d'acteurs agissant ensemble). La dimension politique de l'action tient à la co-présence des individus les uns aux autres sur le mode d'un agir-ensemble.

La liberté est spontanéité, pouvoir de commencer quelque chose de nouveau : ce pouvoir Arendt l'appelle *natalité*. Il faut donc logiquement exclure du champ de l'action tous les comportements - individuels ou collectifs - réactifs à des situations déterminantes et descriptibles sous le modèle stimulus-réponse. Et parce que la liberté d'action est inséparable de la pluralité des acteurs, elle exclut aussi les conduites solitaires qui ne prétendent tirer leur sens que d'elles-mêmes sans mobiliser le lien humain qui naît de l'agir-ensemble : par exemple, quand je vote, je suis bien seul dans l'isoloir, mais c'est le fait que des millions d'autres votent aussi le même jour qui donne à mon activité sa signification politique.

L'action n'est donc pas une *réponse* déterminée à une situation, mais une *innovation* libre ; dès lors elle fait événement : l'événement d'une pluralité d'acteurs.

## 2- l'action n'est pas une fabrication :

Agir, ce n'est pas faire ou fabriquer : cette distinction engage toute la philosophie d'Arendt. Dans Condition de l'homme moderne, ouvrage paru en 1958, elle analyse ce qu'elle appelle la *vita activa* (les activités humaines), qui inclut 3 activités :

- le **travail**, activité productrice de bien de consommation, relevant du domaine *économique*,
- l'**œuvre**, activité productrice d'objets fabriqués, ressortissant au domaine *culturel et social*,
- l'**action**, qui appartient au domaine *politique*.

Arendt différencie conceptuellement agir et faire (compris en un sens restrictif), action et fiction, reprenant la distinction aristotélicienne<sup>2</sup> de la *praxis* (l'action) et de la *poièsis* (la fabrication) :

- faire, c'est fabriquer un objet (une « œuvre »), qui est d'un autre ordre que l'activité qui lui donne naissance et est extérieur à son producteur. L'œuvre renvoie à une *double extériorité* : du produit à l'activité productrice, de l'objet à l'agent. Cette double extériorité constitue un *monde commun* d'objets extérieurs aux agents, objets grâce auxquels nous partageons un monde. Fabriquer, c'est réifier, faire entrer l'objet dans l'univers des choses. Cette fabrication du monde requiert une technique, l'adaptation des moyens à des fins, selon un schéma instrumental. Or aucun de ces caractères ne convient pour définir l'action :
- l'action ne produit *rien d'extérieur* à l'agent et à ses activités : agir, c'est proprement ne rien faire. Elle ne produit que l'agent agissant lui-même et implique l'immanence totale de l'activité à l'agent. Prenons un exemple – mauvais car il s'agit d'une activité solitaire, alors que l'action, selon Arendt, requiert plusieurs agents -, celui du jogging : on court pour produire un agent courant ; la course cessant, cesse le coureur. Certes je peux dire : je cours parce que c'est bon pour mon cœur, ou pour ne pas rester vissé devant la télé, ou pour faire sortir mon chien, mais ce ne sont que des rationalisations *a posteriori*, qui n'ont rien à voir avec la description phénoménologique de l'action. Aristote, dans l'*Ethique à Nicomaque*, prend l'exemple de la vie : on vit pour vivre ; quand on vit on

<sup>2</sup> Aristote, Ethique à Nicomaque, Livre VI.

ne produit rien d'autre que sa propre vie, dont le sens ne sera connu que le jour de notre mort, quand nous jetterons un regard rétrospectif sur la notre vie. Dans l'action il s'agit de s'accomplir soi-même ; le résultat propre de l'action, c'est l'accomplissement de l'agent, la *production* de soi au double sens de l'*engendrement* de soi et de l'*exhibition*, de la manifestation de soi.

On comprend dès lors pourquoi l'emploi des catégories de moyen et de fin pour évaluer ou pour expliquer l'action n'est pas pertinent : moyen et fin coïncident simultanément dans l'action (par exemple : pour me produire courant, la fin c'est la course, et le moyen, c'est la course). On ne peut donc pas juger une action selon les catégories de moyen et de fin, mais c'est pourtant ce que nous ne cessons de faire...

### 3- l'action n'est pas une opération :

L'opération implique une stratégie, un calcul des moyens ou de l'investissement. L'action, au contraire, n'instrumentalise pas une situation ou un rapport social : elle *manifeste*. En ce sens les décisions gouvernementales, la participation à des assemblées, le militantisme dans un parti, etc., sont des opérations (on y escompte un résultat), non des actions ; pensées en termes d'opérations, elles ne sont pas politiques. Prenons l'exemple de la justice et de l'égalité :

- la justice est ce que vise toute politique digne de ce nom, mais viser, ce n'est pas fabriquer, faire une œuvre de justice, produire de la justice, c'est *donner naissance* à la justice, *faire voir* la justice. Par exemple on peut se demander si l'application du principe de parité dans les instances électives est juste ou non : s'il s'agit de produire de la parité de manière instrumentale et contraignante, alors cela porte atteinte à l'idée même de justice républicaine et c'est, au demeurant, inefficace ; mais si c'est pour manifester, rendre visible la parité là où il devrait y en avoir et où la domination masculine l'a occultée dans la sphère publique, alors ce sera conforme à l'exigence républicaine de publicité ;
- plus largement, quant à l'égalité : la politique ne vise pas à fabriquer de l'égalité, mais à *manifester* l'amour que nous portons à l'égalité. Montesquieu dans L'Esprit des lois<sup>3</sup> soutient que le principe de la république, c'est la vertu, et que le principe de la république démocratique, c'est l'amour de l'égalité. Si, par exemple, on veut, comme idéal de justice, la société sans classes, alors le moyen, c'est la dictature du prolétariat, moyen qui contredit le principe même de l'égalité (en effet, si on pense la politique dans les catégories de moyen et de fin, on se heurtera toujours à la contradiction de la fin par les moyens). Une société d'égalité n'est pas une société égalitaire, qui fabrique de l'égalité, mais une société qui rend visible son amour de l'égalité dans chacune de ses institutions, de ses lois, etc..

L'important c'est la manifestation, c'est-à-dire la révélation des *acteurs* et des *principes* qui commandent leurs actions. Une manif, par exemple, sert-elle à quelque chose ? On peut en douter quand on considère la disproportion entre l'investissement énorme consenti par les manifestants et le résultat, à peu près nul. Or, quand on manifeste il se passe tout autre chose : la manifestation est l'action politique par excellence, elle révèle un peuple d'acteurs qui manifestent des principes, loin de répondre à des calculs stratégiques.

### 4- l'action n'est pas une organisation :

Penser – ce que nous faisons habituellement – que l'action politique implique le déploiement d'une argumentation, d'une force et d'une organisation des rapports sociaux est une erreur. Historiquement trois schémas ont jusqu'à présent dominé la représentation de la vie politique :

- celui de la **souveraineté** (cf **Jean Bodin** au 16<sup>ème</sup> siècle), comment l'acquérir et comment l'exercer, c'est-à-dire comment imposer sa domination : ce schéma renvoie à un paradigme *militaire* et *stratégique* ;

<sup>3</sup> Montesquieu, De l'Esprit des lois, Livre III, chapitre 3 et Livre IV, chapitre 5 .

- celui de la **gouvernementalité** : gouverner reviendrait à appliquer au politique les règles de l'administration domestique, selon un modèle *managérial* et *économique* (celui de l'administration des *choses*) ;
- celui de la **procéduralité** : agir, ce serait définir les procédures de délibération, qui permettrait de dégager un consensus aboutissant à une prise de décision (cf par exemple **Jürgen Habermas** et la grammaire procédurale- relevant d'un paradigme langagier - visant à produire une entente maximale)

Ces trois schémas, qu'il s'agisse de dominer, d'administrer ou d'organiser, renvoient à la même représentation de l'action politique comme fabrication.

## II - Ce qu'est l'action politique.

### 1- les trois vertus propres à l'action<sup>4</sup>.

- a- *l'institution d'un espace de visibilité* : toute action commune déploie un espace public d'apparition, où les acteurs se rendent manifestes, et, avec eux, les principes qui commandent leurs actions. Cet espace public est nécessaire à l'action et requiert, dans une démocratie, des garanties institutionnelles. Réciproquement l'action est nécessaire au déploiement de cet espace. L'action politique inaugurale, qui conjoint les deux moments, c'est l'action révolutionnaire : elle institue un nouvel espace – républicain - d'action ;
- b- *la mise en relation directe des acteurs* : agir ensemble, c'est instaurer un lien avec les autres acteurs. Le lien politique, plus fort que le lien social, s'engendre dans l'action commune. Cette communauté d'acteurs n'est précédée de rien : c'est l'action qui lui donne naissance. L'action *ne présuppose pas* une communauté déjà soudée, mais *instaure* une communauté qui *s'invente* (même entre des individus qui n'ont rien en commun avant l'action) : cessant avec l'action elle est donc précaire, fragile et éphémère ; elle ne se survit pas à elle-même. C'est une difficulté redoutable : les institutions ne garantissent pas sa perdurance, mais seulement la possibilité d'autres actions. Une communauté *politique* n'est pas une communauté socio-culturelle *d'appartenance* (confessionnelle, ethnique, sociologique, économique, etc.) ; elle est *transversale* aux communautés d'appartenance. Arendt, à la différence, par exemple de Samuel Huntington, pour qui le politique se ramène au choc des cultures, refuse toute subordination du politique au culturel : il n'y a pas de réquisit culturel préalable à la constitution d'une communauté politique ; l'existence d'une communauté d'appartenance n'implique pas d'elle-même celle d'une communauté politique, laquelle ne lui est redevable en rien : par exemple ce n'est pas parce qu'il y a une communauté socio-culturelle corse qu'il y a une communauté politique corse ;
- c- *la révélation de l'agent* : l'agent révélé dans l'action, c'est l'**acteur**, non l'**auteur** (celui-ci participe d'une logique juridico-politique d'imputation et de responsabilité). Par exemple : supposons que je sois prof de philo, apolitique et que des étudiants envahissent ma salle aux cris de : « c'est la révolution ! » ; me voilà embarqué malgré moi dans un mouvement : je sors dans la cour, j'y vois d'un côté des policiers, de l'autre des groupes hostiles et je dis : « faisons ceci » ; dès lors on va dire : Etienne Tassin prend la direction des opérations, et il est vrai que je joue ce rôle dans la situation ; un acteur est né dans ce contexte d'agir-ensemble, différent du Tassin prof de philo et auteur de ses actes. L'agir-ensemble a fait tout d'un coup naître un acteur qui n'était pas déjà là ; c'est une vraie naissance. A ce propos

<sup>4</sup> cf H. Arendt, Condition de l'homme moderne, chapitre V : L'action, Calmann-Lévy, 1961 et 1983 ; Calmann-Lévy et Agora Presses Pocket, 1988.

Arendt propose une importante distinction entre **qui** je suis et **ce que** je suis : le qui je suis, c'est l'être révélé dans et par l'action, le ce que je suis, c'est le quidam d'avant l'action, titulaire, par ex, d'une carte d'identité. Le qui et le ce que ne sont pas congruents. Cette distinction conduit à repenser la citoyenneté d'une façon originale : traditionnellement la citoyenneté requiert des titres (nationalité, âge, etc.), mais, selon Arendt, pour être citoyen, il suffit d'être acteur politique. La *citoyenneté* n'est pas un *statut*, mais relève de *l'action politique*.

## 2- le ressort de l'action politique : la liberté.

« *La liberté est la raison d'être [en français dans le texte] du politique et son champ d'expérience, c'est l'action* »<sup>5</sup>. La liberté est à la fois la condition *sine qua non* (sans liberté pas d'action politique) et la condition *per quam* (la liberté est ce que vise l'action) de l'action politique ; la liberté est ce en vue de quoi nous agissons. Pour autant la liberté n'est pas la fin poursuivie (la problématique de la fin, renvoyant à celle des moyens, ressortit au registre technique de la fabrication, non au registre politique de l'action).

Cette distinction de la visée et de la fin permet de poser la question de l'évaluation :

### III - Comment évaluer une action politique ?

L'action politique ne vise que la liberté, mais la *liberté* n'est rien d'autre que *l'action libre* elle-même : nous actualisons la liberté en agissant. L'action n'a pas d'autre fin qu'elle-même, sans être pour autant une fin en soi : on n'agit pas pour agir.

Certes quand nous agissons nous avons des motifs et un but, mais on ne va évaluer l'action, ni selon ses motifs (c'est sans intérêt), ni selon son but (il n'est que très rarement atteint, ou il l'est accidentellement...). Un exemple : en 1986 la journaliste Anne Sinclair interroge François Mitterrand sur les réformes entreprises en URSS (*perestroïka* et *glasnost*) par Mikhaïl Gorbatchev et lui demande s'il croit à la sincérité de Gorbatchev (est-il un apparatchik malin ou un vrai démocrate ?). Le président lui répond qu'il l'ignore, mais que là n'est pas la question : ses réformes auront des conséquences, qu'il le veuille ou non ; elles ne laisseront pas le régime soviétique intact. Ce que nous pouvons observer, ce sont les actions elles-mêmes, non leurs intentions. On évalue l'action aux actes eux-mêmes.

Mais comment évaluer l'action politique ?

Dans Qu'est-ce que la politique ?<sup>6</sup> Arendt distingue cinq éléments d'évaluation :

- les *motivations*,
- les *buts*,
- les *fins*,
- le *sens* révélé,
- le *principe* manifesté.

Aucun de ces cinq éléments ne peut se substituer à un autre. Un exemple : en novembre 2006 a eu lieu une manifestation de soutien aux enfants scolarisés de sans-papiers menacés d'expulsion. Quand on manifeste contre leur expulsion :

- on a des **motifs** personnels (ex : « c'est l'ami de mon fils », « je suis contre la politique du ministre de l'intérieur », « ça me permet d'oublier mon copain ou ma copine qui vient de me quitter », etc..). Mais les motifs n'ont pas d'intérêt politique pour comprendre l'action ;

<sup>5</sup>H.Arendt, La crise de la culture, chapitre IV : Qu'est-ce que la liberté ? Gallimard, Folio essais, p.190

<sup>6</sup> Seuil, coll Points, 2001 pp 176-186

- on vise un **but** : que ces enfants restent en France ;
- on poursuit des **fins** : faire entendre qu'une société démocratique se doit d'honorer les êtres humains qui sont venus trouver refuge chez elle. La fin, c'est un *idéal régulateur*, un critère général d'évaluation du *bien-fondé* des buts (ne pas expulser des enfants) ou des moyens à employer (manifestation, occupation de l'école, etc.) ;
- on dévoile un **sens** (dans un contexte historique donné) : celui de l'orientation d'une société qui se conduit comme Sarkozy envers les enfants de sans-papiers ; celui des rapports de la société française et des sociétés extra-européennes ; celui du rapport entre sans-papiers et avec-papiers, Français dits de souche et immigrés ou issus de l'immigration, nationaux et étrangers... ;
- on manifeste un **principe** : l'amour de l'égalité ou de la liberté, abîmé par les reconduites à la frontière d'enfants de sans-papiers.

Ce qui rend l'action politique se laisse percevoir *indépendamment* :

- de la *réussite* ou de l'*échec* de l'action,
- des catégories habituelles d'évaluation en termes de *fin* et de *moyens*,
- du registre *motivationnel* des acteurs.

Le point décisif, c'est ce que mon action rend visible, que je le veuille ou non. Ce point s'éclairerait en considérant l'exemple de la révolution, notamment celle de 1956 à Budapest (en effet, à l'époque moderne l'action révolutionnaire est le paradigme par excellence de l'action politique) : la révolution hongroise de 1956 fut un soulèvement populaire, sans chef ni direction centrale, qui manifesta uniquement le désir de liberté des insurgés ; ce désir était l'origine de chaque action. Mais le temps manque pour développer ce point et mieux vaut laisser sa place au débat.

## Discussion.

### 1- La conception arendtienne de l'action politique est-elle universelle ou requiert-elle une culture politique particulière ?

L'analyse de Hannah Arendt est très *européo-centrée* ; elle se situe dans une tradition de pensée occidentale ; son concept de politique est forgé sur le paradigme de la démocratie athénienne. En ce sens il n'est pas universel : dès qu'on déplace le système de référence on ne peut pas dire si ses analyses conserveraient la même pertinence. Sa conception suppose une *culture civique* et un mode de pensée *républicain*, de type florentin ou américain. La politique pour elle implique un *espace public*, qui survit si nous avons suffisamment de sens civique pour le faire vivre : ce qui suppose un espace politique démocratique avec des citoyens acteurs (de la fin de l'Empire romain jusqu'à la Renaissance les acteurs politiques n'étaient pas ceux-là).

### 2- Quels sont les enjeux politiques, moraux et humains de cette analyse et quels en sont les présupposés relatifs à la conception de l'homme et du bien ?

- a- concernant **les enjeux** : Arendt rompt totalement avec des siècles de pensée politique - encore dominante aujourd'hui -, selon laquelle la *citoyenneté* est pensée en termes de *droits* : telle est depuis le 16<sup>ème</sup> siècle la conception *libérale*, dont la conséquence est que le civisme est

subordonné à la conception d'un individu qui détient des droits et exige leur respect, ce qui ramène le politique à la défense des droits individuels (défense très légitime, au demeurant !), en accord avec la théorie du droit subjectif moderne. L'originalité d'Arendt consiste à parvenir à formuler une philosophie de la citoyenneté, de l'espace public et de l'Etat (= de la puissance publique) à partir du concept d'action, ce qui implique une critique radicale de la souveraineté (« *Si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer* »<sup>7</sup>), telle qu'elle a été pensée depuis l'Épître de Paul aux Romains (la souveraineté exercée sur soi-même) jusqu'au contractualisme moderne - selon lequel le contrat social doit garantir la souveraineté de chaque contractant - et à la Révolution française et son concept de souveraineté populaire, incarnée dans la souveraineté nationale. Or, selon Arendt, être libre, ce n'est pas exercer une *domination* sur soi, mais être capable de *commencer* quelque chose. La pensée d'Arendt est une pensée de la non-domination.

**b- Concernant les présupposés anthropologiques et la conception du bien :**

Paul Ricoeur, dans sa *Préface* à l'édition de 1982 de Condition de l'homme moderne<sup>8</sup>, prétend que cet ouvrage expose une nouvelle anthropologie philosophique. Je ne le crois pas : en effet Arendt dit : *l'homme* n'existe pas, il n'existe que *des* humains (cf le concept arendtien de *pluralité*), conditionnés par leur activité, par ce qu'ils font ; il s'agit donc de « *penser ce que nous faisons* »<sup>9</sup>. Ce n'est pas une anthropologie, mais une analyse de l'agir humain sous les trois figures du travail, de l'œuvre et de l'action. A ces trois figures correspond une quasi expérience historique :

- le monde grec a privilégié l'action ; d'où son mépris pour les esclaves et les artisans ;
- le Moyen-Age a privilégié l'artisan sur le citoyen (cf les ligues, guildes et corporations), la fonction de l'esclave étant dévolue au serf ;
- quant à la *société moderne*, ou *société de masse* (depuis 1789 et les révolutions industrielles du 19<sup>ème</sup> et de la première moitié du 20<sup>ème</sup> siècle), elle est une société de *travailleurs*. Marx avait raison : la société moderne est une société prolétarienne. Le citoyen y est relégué au second plan.

La pensée d'Arendt est subtile : elle décrit trois activités transhistoriques, mais la dynamique des tensions entre elles a une signification historique ; d'où l'historicité de la condition humaine.

Quant à sa **conception du bien** : Arendt n'est pas un penseur moral ; la moralité chez elle doit être pensée *à partir du politique*, elle se déploie dans certaines conditions politiques. Mais elle analyse aussi la résistance à la déshumanisation dans les camps de concentration.

**3- Dans Condition de l'homme moderne Arendt montre que le langage, qui n'est pas essentiel pour travailler ou pour œuvrer, est essentiel à l'action : pourriez-vous nous donner quelques éléments sur le rôle du langage dans sa pensée ?**

En effet Arendt associe toujours la *praxis* (l'action) et la *lexis* (la parole). Elles sont distinctes, mais une parole prononcée dans l'espace public est une forme d'action ; inversement une action est toujours éloquente, même si elle n'est pas accompagnée de parole. Il ne faut donc pas réduire l'action politique à la *praxis*, sans prendre en compte la *lexis*. Mais Arendt ne s'intéresse pas au langage comme tel, elle n'analyse pas l'échange linguistique ; elle considère essentiellement la parole *expressive*, pas tellement la parole communicationnelle, contrairement à l'interprétation de Jürgen Habermas dans son premier

<sup>7</sup>H.Arendt, La crise de la culture, chapitre IV : Qu'est-ce que la liberté ? Gallimard, Folio essais, p.214

<sup>8</sup> Agora Presses Pocket, pp. 14-32.

<sup>9</sup> H. Arendt, Condition de l'homme moderne, Prologue., Agora Presses Pocket, p.38.

ouvrage, *L'espace public*, publié en 1962<sup>10</sup>, quatre ans après *Condition de l'homme moderne*. Dans ce livre il commence par rendre hommage à Arendt et, en développant par la suite sa théorie de l'agir communicationnel<sup>11</sup>, il interprète Arendt en disant que le concept arendtien de pouvoir, c'était déjà discuter et argumenter ensemble pour obtenir un consensus. Or Habermas fait ici un contresens car, pour Arendt, il s'agit d'*agir* ensemble (ce qui implique de parler ensemble).

Néanmoins, si la parole dans le travail est réduite à sa fonction pragmatique (donner des informations et des ordres), dans l'œuvre il y a notamment les œuvres du langage : la littérature et la poésie, qui sont, pour Arendt, des sommets de l'œuvre. Le langage est donc aussi du côté de l'œuvre.

#### 4- Les partis politiques sont-ils des espaces publics, selon Hannah Arendt ?

D'un côté le système des partis a caractérisé les sociétés modernes et a ouvert la possibilité de l'agir politique.

Mais les partis se sont approprié la parole publique. D'où l'opposition faite par Arendt entre les *partis* et les *conseils* (elle est conseilliste, comme Rosa Luxemburg) : par exemple les conseils ouvriers de Budapest en 1956, qui ont duré 8 jours seulement, avant d'être laminés par les partis. Les partis finissent toujours par récupérer l'action des citoyens en la vidant de son sens.

Pour Arendt *idéalement* on pourrait imaginer une société organisée selon le système des conseils et lui est arrivé de décrire cette société-là, mais *historiquement* c'est impossible : nous sommes devenus tributaires des partis.

#### 5- L'analyse arendtienne de l'action politique s'applique très bien à toute révolte, surtout aux révoltes quasi gratuites, qui ont peu de chances d'aboutir, telles les révoltes d'esclaves, les jacqueries paysannes... Dans l'histoire actuelle l'action politique est systématiquement confisquée, soit par la répression, soit parce que le système de pouvoir est en contradiction avec cette action politique et empêche le groupe constitué dans l'action de continuer à exercer un pouvoir.

Vous avez totalement raison : il y a chez Arendt un problème ou une *aporie* de l'action politique. Ce qui est vraiment politique, ce sont les moments d'agir ensemble, fragiles et éphémères ; les moments *insurrectionnels* sont les moments *politiques* par excellence, mais ils sont destinés à échouer et à provoquer une réaction des appareils de domination.

D'où chez Arendt une *contradiction* fondamentale ; plus précisément, ce que nous appelons échec, c'est le fait que l'action politique n'a pas pour fin de réussir quoi que ce soit, mais de manifester. Ce qu'Arendt appelle le *trésor perdu* de la Révolution, c'est le soulèvement populaire, laminé par la Terreur ; mais en tout cas une expérience politique aura été faite et, telle la fée Morgane, elle disparaît, puis réapparaît là où on ne l'attend pas (en 1830, en 1832, en 1848, en 1871, en 1968, etc.). D'où un paradoxe : ce qui fait la réussite de l'action politique, c'est précisément son échec. En effet si une insurrection réussit, alors de deux choses l'une :

- ou elle donne naissance à un appareil de domination qui étouffe la liberté (Comité de Salut Public, Parti Bolchevik, etc.) ;
- ou elle produit une organisation politique qui va administrer la société, tel l'Etat libéral-démocratique, qui gère du social de façon d'ailleurs assez insipide, et l'élan insurrectionnel, la fureur de liberté qui s'était emparée des individus s'éteint devant « le gaz et l'eau à tous les étages » : toute cette ferveur politique se sera effacée dans le *Welfare State*.

Dès lors c'est bien quand l'insurrection échoue qu'elle réussit : c'est à la fois désespérant et pas désespérant, car il reste une *mémoire* de tout cela, que quelques uns réveilleront un jour ou l'autre.

<sup>10</sup>Traduction française : Payot, coll « Critique de la politique », 1986.

<sup>11</sup> Cf J.Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987

## 6- Si toute action politique est vouée à l'échec, ne vaudrait-il pas mieux ne pas agir ?

Non, parce que, sans action politique, rien n'advient et ce sont les autres qui administreront notre vie sans nous demander notre avis. D'où l'injonction d'Arendt : agissons (ensemble), sans l'illusion que nous pourrions faire exister quelque chose qui pourra nous survivre. Le trésor de l'action, c'est que nous avons agi. Reprenons l'exemple du soutien aux enfants de sans-papiers menacés d'expulsion : ce n'est déjà pas rien que grâce à ces actions des enfants n'aient pas été expulsés; mais de surcroît cette action montre qu'il y a encore des acteurs, des citoyens capables de témoigner qu'il existe encore un désir de liberté. Il est important que cela soit rendu visible.

## 7- N'y a-t-il pas, chez Hannah Arendt, deux thèses difficilement conciliables :

- **d'une part la liberté, pouvoir de commencer, présuppose des institutions qui en garantissent l'exercice;**
- **d'autre part la liberté dans l'action n'institue rien .**

**Arendt ne semble pas avoir une conception dialectique des relations entre l'instituant et l'institué.**

En effet la conception arendtienne n'est pas dialectique, mais *circulaire* :

- un monde doit exister pour qu'on y agisse,
- mais notre action n'a de sens qu'à donner figure à un monde humain.

A la fois l'action est instituante et requiert un espace public pour littéralement avoir lieu : ce cercle signifie la vérité du problème de l'œuf et de la poule : généralement on raisonne chronologiquement, on se demande par quoi ça commence. Mais le monde est toujours déjà là et, s'il y a un monde, c'est parce que nous agissons. L'espace public n'est institué qu'à la condition de notre action instituante. Par exemple notre action de soutien aux sans-papiers présuppose l'institution d'un régime démocratique, mais cet espace démocratique n'a de sens que parce qu'il y a des actions qui s'y produisent.

## 8- Dans un régime totalitaire il n'y a, en principe, pas de manifestation. Or dans ces régimes, et même dans les camps d'extermination, il y a eu des formes de résistance.

Oui. Un point discutable est l'analyse qu'Arendt fait des camps : c'est elle qui fait, dès 1947-48, la première analyse phénoménologique de la vie dans les camps, d'où il ressort que toute résistance y a été tuée. Mais il est vrai qu'elle n'a pas eu connaissance du livre de Robert Antelme, L'espèce humaine, tiré en 1947 à 200 exemplaires (elle le lira quand il reparaitra dix ans plus tard dans la « Collection Blanche » de Gallimard). En revanche elle connaît Les jours de notre mort de David Rousset, paru en 1947<sup>12</sup>, The dark side of the moon, un livre de témoignages sur les goulags et le témoignage de Bettelheim.. En tout cas elle décrit la vie dans les camps comme si le projet des camps – la destruction de la personne humaine – avait réussi et elle est inattentive aux cas de *résistance psychique ou spirituelle* (certains survivants disent que leur croyance les a sauvés et que, tant qu'ils pouvaient s'adresser à Dieu, ils pouvaient résister) et de *solidarité* (elle considère que, dans les camps, aucune vraie solidarité n'est possible). Mais il est vrai qu'elle avait des informations lacunaires à ce sujet et qu'elle ne disposait pas des éléments d'information que nous avons aujourd'hui.

Arendt analyse le processus de *destruction* de l'humain *en trois étapes* :

- la destruction de la *personne juridique* : l'individu est déchu de ses droits et, mélangé avec les « droit commun », il est criminalisé ;
- la destruction de la *personne morale* : d'où l'incapacité de différencier le bien du mal. Cf le cas de cette mère à qui l'on demande de choisir lequel de ses deux enfants sera exécuté sous ses yeux (William Styron s'inspirera de ce cas dans Le choix de Sophie) : cette femme ne peut choisir

<sup>12</sup> Réédité chez Ramsay en 1988.

qu'entre le mal et le mal, tout jugement moral lui est devenu impossible et, victime, elle est placée en position de bourreau ;

- la destruction de la *personne psychique* : l'individu est privé de la capacité d'être en dialogue avec soi-même, d'être pour soi-même un interlocuteur, comme si l'extermination était entrée dans sa conscience et avait détruit la possibilité pour lui-même d'être quelqu'un avec lequel pouvoir encore s'entretenir, alors qu'il ne peut plus s'entretenir avec les autres.

Bref, ce qui est ainsi détruit, c'est la *relation* :

- de soi avec soi,
- de soi avec le monde,
- de soi avec les autres.

Il n'y a pas de place ici pour des formes de solidarité qui maintiennent des relations à l'autre. Mais dix ans plus tard Arendt aurait certainement pris en considération les cas de solidarité relatés par les survivants.

**9- Primo Levi, dans Si c'est un homme, écrit ce qu'il a vécu, qui est en résonance avec les analyses de Hannah Arendt. Le plus terrible, c'est à la fin, quand les bourreaux ont fui et que les survivants n'ont même plus la force de sortir du camp : il s'agit bien là de la destruction totale de l'humain.**

C'est une question très délicate, dont il nous est d'autant plus facile de parler que nous n'avons pas fait l'expérience des camps : comment se prononcer sur la valeur des témoignages, qui sont d'ailleurs très divers ? Certains avouent leur impossibilité d'en parler, d'autre, tel Primo Levi, déclarent qu'il faut en parler ; certains parlent de la destruction quasi radicale de l'humain, alors que d'autres font état de formes de solidarité et de force conquise dans l'intériorité spirituelle. David Rousset, dans Les jours de notre mort, parle de « *fraternité de l'abjection* » : *fraternité* (qui implique la persistance de l'humain), certes, mais *de l'abjection* : nous sommes devenus abjects les uns pour les autres (cf les bagarres pour des épluchures de pommes de terre : il s'agit bien là de destruction de l'humain). Toutefois, écrit Robert Antelme, « *il [n'] y a [qu']une espèce humaine* », je lis dans les yeux de mon bourreau qu'il sait qu'il est de la même espèce que moi <sup>13</sup>.

**10- Il y a diverses situations : par exemple les déportés de Sobibor se sont révoltés et se sont libérés.**

Cela suppose sans doute des circonstances et des êtres exceptionnels. Arendt, dès 1947-48, très tôt et sans beaucoup d'informations, a décrit l'univers concentrationnaire comme une non-société et un non-monde, comme une société de *l'immonde*, rendant impossible toute humanité. Mais elle n'a pas prétendu rendre compte de la diversité des situations. Deux ans après la publication, en 1951, des Origines du totalitarisme, Hannah Arendt proposa à la Fondation Rockefeller un projet sur les camps de concentration allemands et soviétiques, car elle voulait comprendre. Le projet, non financé, n'aboutira pas.

**11- Vous n'avez pas évoqué Mai 68...**

Arendt s'est intéressée à Mai 68. Enseignante aux Etats-Unis, elle a assisté aux différents soulèvements sur les campus dès 1967. En 1941 elle avait quitté la France pour l'Amérique en compagnie d'Eric Cohn-Bendit, le père de Gabriel et de Daniel Cohn-Bendit. En mai 1968 elle adressé une belle lettre de félicitation et d'encouragement à Daniel Cohn-Bendit.

---

<sup>13</sup> R. Antelme, L'espèce humaine, Gallimard, coll TEL, pp.239-241