

Hannah Arendt, les États-Unis et la modernité politique

Francis Moreault

Volume 18, numéro 3, 1999

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040194ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040194ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Moreault, F. (1999). Hannah Arendt, les États-Unis et la modernité politique. *Politique et Sociétés*, 18(3), 121–144. <https://doi.org/10.7202/040194ar>

Résumé de l'article

Cet article examine l'interprétation arendtienne de la vie politique moderne. À l'encontre de ce que soutiennent de nombreux commentateurs de cette philosophe, à savoir que celle-ci conçoit la modernité comme parfaitement homogène, entièrement vouée à l'emprise de la technique et de la consommation, nous démontrons qu'elle estimait que la liberté politique pouvait toujours de nouveau surgir aux États-Unis, comme en témoignèrent les manifestations des étudiants américains contre la guerre du Vietnam. De nombreux Américains participaient donc toujours durant les années 1970 à la vie politique de leur pays. La rationalité instrumentale et l'activité du travail ne dominaient donc pas entièrement la société américaine. La modernité est irréductible à l'atomisation et à l'« acosmie » chez Hannah Arendt.

HANNAH ARENDT, LES ÉTATS-UNIS ET LA MODERNITÉ POLITIQUE*

Francis Moreault
Université d'Ottawa

Je voudrais examiner ici une thèse récurrente défendue par de nombreux commentateurs de Hannah Arendt à savoir que l'auteure considère que la pensée politique moderne est totalement dominée par la rationalité instrumentale et le libéralisme politique, uniformément vouée à l'expérience des droits subjectifs, du jusnaturalisme et à la séparation radicale entre la liberté et la politique¹. La modernité chez H. Arendt serait donc pour ces auteurs sous l'emprise totale des libertés négatives, individuelles ; il ne serait plus possible dès lors de faire l'expérience de la liberté politique. « La totalité de la scène idéologique à l'époque moderne » (Spitz) subirait la domination « des progrès du *droit naturel* », de sorte que la modernité politique telle qu'elle est interprétée par H. Arendt n'aurait pas de « concurrent sérieux ». La pensée politique moderne serait, selon l'auteure, « parfaitement homogène » (Ph. Raynaud), entièrement vouée, dans un premier temps, au développement de l'*homo faber* et transformé, dans un second temps, au XX^e siècle, en animal *laborans*. La disparition de la liberté politique à l'époque moderne résulterait, de plus, de la naissance de la

* Je tiens à remercier ici les évaluateurs de la Revue pour leurs judicieux conseils et leurs critiques fécondes. Sans eux, cet article ne serait pas le même.

1. Jean-Fabien Spitz, « La face cachée de la philosophie politique moderne », *Critique*, tome XLV, n° 504, mai 1989, p. 317. Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987, p. 74. Du même auteur, « Prudence et politique. D'Aristote à Vico », *Esprit*, nos 7 et 8, juillet-août 1988, p. 102-105. Et son article : « Anciens et Modernes », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, S. Rials et Ph. Raynaud (dir.), Paris, PUF, 1996, p. 12-16. Claude Lefort, « Hannah Arendt et la question du politique », dans *Essais sur le politique : XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 59-72. Alain Finkielkraut, Claude Lefort et Robert Legros, « Discussion sur Hannah Arendt », dans *L'expérience du temps. Mélanges offerts à Jean Paumen*, Bruxelles, Ousia, 1989, p. 259-284. André Enegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984. John Gunnell, *Political Theory. Tradition and Interpretation*, Boston, University Press of America, 1987, (Cambridge, Mass., 1979). George Kateb, *Hannah Arendt : Politics, Conscience, Evil*, New Jersey, Rourman and Allanheld, 1984.

Francis Moreault, département de science politique, Université d'Ottawa, 75, av. Laurier, Ottawa (Ontario), Canada, K1N 6N5.

subjectivité cartésienne, du *cogito ergo sum* qui, en identifiant la raison à un «calcul des conséquences», aurait contribué à engendrer le déploiement «inéluçtable» de la liberté individuelle. Bref, l'avènement de la raison scientifique (Galilée), en fondant la connaissance sur le processus de la fabrication, puis l'avènement du doute cartésien, auraient produit un monde totalement soumis, en premier lieu, au triomphe de la rationalité technique, puis, en second lieu, au triomphe de la vie.

Nous estimons que cette thèse est pour le moins linéaire. Elle doit être fortement révisée à la lumière de l'interprétation que fait H. Arendt de la vie politique américaine. L'expérience de la liberté politique américaine démontre – il nous semble – que l'emprise du jusnaturalisme *n'est pas inéluçtable* pour l'auteure. Autrement dit, nous considérons qu'elle ne défend non seulement la thèse de «l'homogénéité parfaite de la modernité» (Ph. Raynaud), mais également la thèse de «l'abandon du civisme et de la participation de tous» à la vie politique (Spitz). La pensée politique libérale moderne a toujours pour H. Arendt un *concurrent sérieux*, c'est-à-dire la tradition révolutionnaire américaine.

Pour soutenir notre thèse, il faut d'abord examiner la lecture arendtienne de la Révolution américaine. Quelle était l'originalité de cette révolution? Quelle était l'expérience politique de cette révolution? Et plus généralement : qu'est-ce qu'une révolution? Puis, il s'agit de savoir si les conditions de possibilité de l'action politique s'étaient effacées, selon H. Arendt, dans l'Amérique postrévolutionnaire. En d'autres termes : est-ce que les Américains ont encore expérimenté la liberté politique au XX^e siècle?

Pour H. Arendt, une révolution doit nécessairement combiner la faculté de commencer quelque chose de nouveau et le désir d'expérimenter la liberté. La liberté est précisément chez H. Arendt le but (*aim* ou *goal*) de la révolution. L'auteure soutient qu'elle reprend cette idée, selon laquelle la révolution s'applique «seulement aux révolutions dont la liberté est le but», à Condorcet². Puis elle précise : si le but de l'acte révolutionnaire est «l'établissement de la liberté, c'est-à-dire l'établissement d'un corps politique qui garantit l'espace où la liberté peut apparaître³», on doit dès lors se demander comment les Américains ont pu fonder la liberté politique? L'acte de fondation est de plus toujours précédé pour H. Arendt d'un principe qui inspire les acteurs à agir. La question devient donc : quel était le principe qui, pour elle, a fait agir les colons américains? Quelle était la source de l'action révolutionnaire américaine? Mais avant de répondre à cette question, il faut souligner ici que l'action révolutionnaire des

2. *Essai sur la révolution*, trad. fr. M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, p. 37.

3. *Ibid.*, p. 181.

Résumé. Cet article examine l'interprétation arendtienne de la vie politique moderne. À l'encontre de ce que soutiennent de nombreux commentateurs de cette philosophe à savoir que celle-ci conçoit la modernité comme parfaitement homogène, entièrement vouée à l'emprise de la technique et de la consommation, nous démontrons qu'elle estimait que la liberté politique pouvait toujours de nouveau surgir aux États-Unis, comme en témoignèrent, les manifestations des étudiants américains contre la guerre du Vietnam. De nombreux Américains participaient donc toujours durant les années 1970 à la vie politique de leur pays. La rationalité instrumentale et l'activité du travail ne dominaient donc pas entièrement la société américaine. La modernité est irréductible à l'atomisation et à l'«acosmie» chez Hannah Arendt.

Abstract. This article presents an alternative perspective of Hannah Arendt's interpretation of American political life. Specially, the author wishes to challenge the notion (put forward by many commentators) that Arendt's conception of modernity is perfectly homogeneous. Rather, this article suggests that Arendt always believed in the possibility that political freedom could still emerge in the United States, as illustrated by American protest against the war in Vietnam. As such, Americans continued to participate in the political life of their country throughout the 1970s. Instrumental rationality and the workplace did not therefore entirely dominate American society. Consequently, modernity is (for Arendt) irreducible to atomisation.

Américains a été précédée par la colonisation du continent. La Révolution américaine était tributaire de la vie politique des colons durant la période coloniale. Quelles étaient donc pour elle les sources politiques ou encore les principes prérévolutionnaires de la Révolution américaine ?

L'AMÉRIQUE AVANT LA RÉVOLUTION

H. Arendt identifie deux sources qui ont présidé à l'action révolutionnaire des Américains : en premier lieu, « le principe des promesses mutuelles » entre les citoyens américains, combiné, en second lieu, avec celui de « la commune délibération⁴ ». Ces deux sources furent actualisées par les Américains dans la multitude de leurs associations volontaires. C'est en partageant et en exerçant ces deux principes de l'action que les Américains étaient parvenus « au grand amour de la liberté ». C'est par la conviction de partager un monde commun que les colons américains s'étaient réunis dans ces associations afin de poursuivre leur but : fonder un gouvernement

4. *Ibid.*, p. 316. Trad. mod.

établi sur la liberté. Selon H. Arendt, les colons américains ont connu, avant même le déclenchement de la révolution, une vie politique riche, constituée de différents corps politiques (comtés, communes, etc.) dans lesquels les Américains « s'unissaient et s'engageaient mutuellement par des promesses, des conventions et des pactes⁵ ». Puisque les Américains partageaient des principes *a priori* de conviction actualisés dans le domaine politique, cela démontrait le dynamisme de la vie politique américaine prérévolutionnaire. « La différence unique et déterminante entre les établissements d'Amérique du Nord et les autres entreprises coloniales fut que seuls les émigrants britanniques avaient insisté, dès le début, pour se constituer en corps politiques civils⁶ ». La formation de ces corps politiques signifiait que les Américains réunissaient la liberté et la politique. Ils redécouvraient « la grammaire élémentaire de l'action politique⁷ », les mots avec lesquels il est possible d'établir un monde commun. La liberté politique surgissait spontanément de nouveau, après une absence de plusieurs siècles en Occident, dans les colonies anglaises.

Cette expérience réelle de la vie politique par les colons américains a été précédée, d'une part, par la libération de la nécessité et, d'autre part, par la libération de la domination, de la violence. Pour H. Arendt, il ne fait aucun doute que les corps politiques américains « n'étaient pas des gouvernements ; ils n'impliquaient pas la domination, ni la division entre gouvernants et gouvernés⁸ ». En d'autres termes, ces corps politiques rejetaient le principe de souveraineté. (Nous reviendrons un peu plus loin sur cette notion de souveraineté.) Cette double libération était donc la condition de l'exercice de la liberté politique américaine. Pour comprendre ici le passage entre l'émancipation de la vie et la fondation politique, il faut rappeler que H. Arendt fait la distinction entre la libération (*liberation*), les libertés civiles (*liberties* ou *liberty*) et la liberté politique (*political freedom*). Les deux premières sont des libertés « négatives » parce qu'elles ne contiennent pas le « contenu véritable de la liberté⁹ », c'est-à-dire la liberté politique. La libération se distingue de la liberté civile : la première désigne la libération, d'une part, de la pauvreté et la libération, d'autre part, de l'oppression et de la force, tandis que la seconde désigne, en revanche, les « libertés naturelles », c'est-à-dire celles qui sont reconnues dans la Déclaration des droits de l'homme et la Charte des droits. La liberté politique est la seule liberté positive chez H. Arendt, parce qu'elle seule implique la participation des citoyens au domaine des affaires humaines. La liberté politique partage,

5. *Ibid.*, p. 268.

6. *Ibid.*, p. 247.

7. *Ibid.*, p. 255.

8. *Ibid.*, p. 247.

9. *Ibid.*, p. 42.

cependant, avec la liberté civile un point commun : elles sont toutes deux tributaires de la libération de la nécessité. Mais H. Arendt ajoute que la libération ne conduit « pas nécessairement » à la fondation des libertés civiles ni à la fondation de la liberté politique. « La liberté n'est pas une récompense pour les souffrances que l'on endure¹⁰ ». Bref, il faut se rappeler que l'action procède toujours selon ces deux stades chez H. Arendt : la libération puis la liberté d'agir¹¹.

Nous disions donc que, pour H. Arendt, les Américains avaient déjà posé durant la période coloniale les conditions de possibilité pour fonder un nouveau gouvernement dans lequel les hommes actualisèrent la liberté politique. La révolution n'apparaît pas comme l'acte politique par lequel les colons américains participaient pour la première fois au « maniement » des affaires politiques. Cette révolution avait surtout permis, selon H. Arendt, de libérer les corps politiques américains de la tutelle de la couronne britannique. La révolution était davantage un acte d'émancipation pour les colons américains. Ceux-ci avaient, bien sûr, connu l'affranchissement de la domination par le fait même de leur expérience de la liberté politique dans leurs différentes formes d'organisation politique, mais ils demeuraient néanmoins, à l'époque prérévolutionnaire, sous la gouverne du roi d'Angleterre. L'acte d'émancipation des colons américains à l'égard de la mère patrie constituait donc pour H. Arendt le second moment important de l'histoire américaine, le premier étant la colonisation du continent par ces mêmes colons.

H. Arendt retrouve principalement ce goût des Américains pour l'exercice de la liberté politique dans leur Déclaration d'indépendance, car celle-ci était « pour une action la parfaite façon de paraître sous forme de mots ». Autrement dit, cette Déclaration d'indépendance était « une expression de l'esprit [politique] américain¹² ». Or, cet esprit est constitué pour elle des « principes énergétiques » qui inspirent l'agir des Américains. Ces principes étaient, nous l'avons vu, la commune délibération et la volonté de faire des promesses mutuelles. La période coloniale américaine a ainsi été marquée par l'amour des Américains pour l'expérience de la liberté politique. Et c'est cet amour de la liberté qui, pour H. Arendt, présidait aux deux moments fondateurs de la Révolution américaine : 1) la Constitution – *Constitutio libertatis* et 2) le République fédérale – *Novus ordo sæclorum*.

10. « L'armée juive, le début d'une politique juive? », trad. fr. S. Courtine-Denamy, dans *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Deuxième Temps Tierce, 1991, p. 24.

11. Pour une bonne analyse de la distinction entre « *the liberty* » et « *the freedom* » chez Arendt, voir l'article de Hanna Fenichel Pitkin, « Are Freedom and Liberty twins? », *Political Theory*, vol. 16, n° 4, novembre 1988, p. 523-552.

12. *Essai sur la révolution, op. cit.*, p. 189.

LA FONDATION POLITIQUE AMÉRICAINE : UN GAIN POUR LA LIBERTÉ

La première fondation représentait un acte qui établissait « un système de pouvoir entièrement nouveau¹³ ». Ce système reposait sur la division des pouvoirs héritée de la théorie politique de Montesquieu. Pour H. Arendt, la Constitution américaine ne devait pas tant limiter les pouvoirs du gouvernement que consolider « le pouvoir de la Révolution », c'est-à-dire consolider le gouvernement fondé sur la liberté. Elle reprend ici la définition de la constitution par Paine : « un acte préalable au gouvernement par lequel un peuple se constitue en corps politique¹⁴ ». Les Pères fondateurs avaient certes repris la théorie de la séparation des pouvoirs de Montesquieu parce qu'elle « s'inspirait de la constitution anglaise », mais ils l'avaient surtout reprise parce que chez ce dernier le pouvoir coïncide avec la liberté.

C'est précisément parce que Montesquieu avait été le seul, parmi les sources auxquelles les fondateurs [américains] puisaient leur sagesse politique, à soutenir que le pouvoir et la liberté vont ensemble, que, pour parler de façon conceptuelle, la liberté politique ne réside pas dans le Je-veux, mais dans le Je-peux et par conséquent le domaine politique doit être construit et constitué de telle sorte que pouvoir et liberté se combinent, que nous voyons son nom invoqué dans quasiment tous les débats portant sur la constitution¹⁵.

Soyons attentifs aux mots de H. Arendt : le pouvoir correspond non pas au « je-veux », c'est-à-dire à la volonté, mais au « je-peux », c'est-à-dire à la liberté politique chez Montesquieu. Qu'est-ce à dire ? Pour l'auteure, la volonté est cette faculté située strictement à *l'intérieur* de l'homme ; elle est donc une faculté exclusivement privée. Elle précise que la volonté désigne un « pouvoir de commander¹⁶ » ; elle s'identifie, autrement dit, au « libre arbitre¹⁷ ». Coupée du monde, la volonté est donc en elle-même impuissante à agir de façon concertée. Le vouloir est confronté au non-vouloir. Le « je-veux » est, autrement dit, confronté au « je-ne-veux-pas ». Ainsi, la faculté de volition a nécessairement besoin, selon H. Arendt, de la faculté du pouvoir pour surmonter sa propre impuissance. C'est pourquoi elle fait la distinction entre la « volonté-pouvoir [*will-power*] » et la

13. *Ibid.*, p. 215.

14. *Ibid.*, p. 301.

15. *Ibid.*, p. 219.

16. « Qu'est-ce que la liberté ? », trad. fr. A. Faure et P. Lévy, dans *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 197.

17. *Ibid.*, p. 205.

«volonté de pouvoir [*will-to-power*]». La première identifie le pouvoir à la volonté, tandis que la seconde signifie que c'est le pouvoir qui rend effectif la faculté de volition¹⁸. Pour la philosophe naturalisée américaine, il est clair que seul le pouvoir libère la volonté de son enchaînement à l'impuissance, au libre arbitre¹⁹.

H. Arendt retrouve précisément cette volonté de pouvoir dans la pensée politique de Montesquieu : la liberté «ne peut consister qu'à pouvoir faire ce qu'on doit vouloir», écrit-il²⁰. D'un point de vue théorique, conceptuel, le grand mérite de la théorie de l'équilibre des pouvoirs de Montesquieu réside dans le fait qu'il comprend le phénomène de la liberté comme une qualité du je-peux, qu'il ne conçoit pas la liberté comme un attribut de la volonté. Montesquieu fonde de ce fait sa théorie du pouvoir sur une expérience de liberté. Celle-ci relève de l'individu, mais elle doit être partagée pour s'exercer. H. Arendt considère ainsi que Montesquieu est un penseur «républicain», c'est-à-dire qu'il fonde le pouvoir sur l'exercice de la vertu et du civisme par les citoyens. C'est la raison pour laquelle les Pères fondateurs ont repris la théorie politique de Montesquieu.

Selon H. Arendt, la pensée politique de Montesquieu a également pour les révolutionnaires américains un autre grand mérite. Si «le pouvoir doit arrêter le pouvoir», cette formule ne signifie pas, à l'encontre de la pensée libérale, que le domaine judiciaire – la loi – doit «freiner le pouvoir des hommes»; ce mot de Montesquieu signifie plutôt que la loi doit «relier» les hommes entre eux dans le sens où c'est au sein de l'espace entre les hommes, balisé par la loi, que s'exerce le pouvoir. La disparition de la séparation des pouvoirs n'engendre donc pas la négation de la loi, mais la négation de la liberté politique. Pour H. Arendt, la thèse de Montesquieu a l'avantage de soutenir l'idée que la loi ne naît pas de son antagonisme avec le pouvoir, mais que la nature de ce dernier – la division – rend nécessaire la loi qui lie les hommes entre eux. C'est parce que Montesquieu reprend, en somme, la conception romaine de la loi que la philosophe souligne cette heureuse réappropriation chez les Pères fondateurs²¹. De plus, la célèbre phrase de Montesquieu signifie aussi pour H. Arendt que la pluralité des espaces de pouvoir multiplie les centres

18. *Ibid.*, p. 206-207.

19. Il nous est dès lors difficile de suivre ici Alain Renaut qui soutient que Hannah Arendt «soustrait l'arrachement à la volonté et y voit un acte par lequel l'homme est davantage commis à l'existence qu'il ne la choisit» (Sartre, *le dernier philosophe*, Paris, PUF, 1993, p. 243). H. Arendt ne soustrait pas l'arrachement à la volonté, car celle-ci peut résulter de la volonté de pouvoir. Quoi qu'il en soit, on ne peut certainement pas dire que H. Arendt soustrait l'action à la volonté et encore moins qu'elle rejette totalement la faculté de volonté.

20. «Qu'est-ce que la liberté?», dans *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 209.

21. *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 278-279.

de pouvoir. À cet égard, cette pluralité diminue le danger de la concentration du pouvoir dans les mains d'un seul. C'est la lutte entre les espaces de pouvoir qui limite respectivement chacun de ces espaces de pouvoir. C'est dans ce sens que pour Arendt, chez Montesquieu, « le pouvoir arrête le pouvoir ». Et c'est cet enseignement de Montesquieu qui a été « remarquablement bien compris » par les Pères de la république américaine. En défendant la thèse selon laquelle la confrontation entre les centres de pouvoir multiplie les espaces de pouvoir et la loi relie les citoyens entre eux, la théorie politique de Montesquieu pose pour H. Arendt les conditions de l'action politique, de l'expérience de la liberté d'agir. En liant le savoir et la pensée avec le réel, Montesquieu évite l'écueil de ce qu'elle appelle une « illusion métaphysique ». Montesquieu est non pas un penseur des libertés négatives, mais un penseur de l'action politique. Au total, c'est la conception que se fait Montesquieu de la « nature du pouvoir » qui est selon H. Arendt reprise par les Américains. Non seulement le pouvoir est toujours partagé chez Montesquieu mais, en outre, il n'identifie pas le « je-peux » au libre arbitre, à la faculté de commander. Si « la réduction de toutes les relations politiques à un rapport de domination » n'est pas « justifiée sur le plan historique²² », nous croyons qu'elle voit dans Montesquieu une pensée politique qui rejette cette réduction. Bref, ce sont les thèses de la coïncidence entre le pouvoir et la liberté et de la relation entre la loi et le pouvoir dans la théorie de la séparation des pouvoirs de Montesquieu, qui ont conduit les révolutionnaires américains à reprendre la pensée de cet auteur²³.

L'originalité de la Révolution américaine consiste dans la « découverte par Madison du principe fédéral pour la fondation de

22. *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. fr. S. Courtine-Denamy, Paris, Éd. du Seuil, 1995, p. 151.

23. À l'égard de Montesquieu, il faut aussi ajouter que H. Arendt reproche à ce dernier d'identifier la liberté politique à la sécurité, car le but le plus important du gouvernement est chez lui de préserver la sécurité. (« Qu'est-ce que la liberté ? », dans *La crise de la culture*, op. cit., p. 194). Or nous savons que la notion de sécurité est incompatible pour Arendt avec l'activité de l'action politique parce que celle-ci nécessite précisément la vertu par excellence chez les Grecs, c'est-à-dire le courage d'affronter et de vaincre autrui. La pensée de Montesquieu est ici trop libérale pour fonder une véritable vie politique. Cependant, H. Arendt l'accuse de séparer seulement « à l'occasion » la liberté de la politique. En définitive, elle est très reconnaissante à Montesquieu d'avoir fait la distinction entre la liberté philosophique et la liberté politique. En procédant à cette distinction, Montesquieu évite de projeter, selon H. Arendt, la vie contemplative sur la vie politique. La volonté de pouvoir conserve alors chez ce dernier son autonomie, c'est-à-dire qu'elle n'est pas identifiée, selon la tradition philosophique, à l'activité de la fabrication. La pensée de Montesquieu représente ainsi un moment de rupture – un surgissement – dans notre tradition de pensée politique où le pouvoir est irréductible à la domination.

grandes républiques²⁴». Ce principe fédéral, c'est bien sûr celui de la combinaison plus poussée des pouvoirs de Montesquieu. La révolution a permis à ce principe de s'actualiser dans la fondation de la république. Pour H. Arendt, c'est le goût des Américains pour l'exercice de la liberté politique qui a permis la fondation de la république dans ce grand pays. C'est dire que les Pères fondateurs sont parvenus à établir un régime politique fédéral parce qu'ils étaient animés par la quête du bonheur public, c'est-à-dire «le droit des citoyens [américains] d'accéder au domaine public, de partager le pouvoir public, d'être des participants au gouvernement des affaires [humaines]²⁵». Cette participation aux affaires politiques procurait un sentiment de bonheur non seulement aux Américains, mais aussi aux Pères de la révolution. C'est cette passion pour la liberté politique qui apparaît décisive aux yeux de H. Arendt. Sans ce goût de discuter, de se distinguer, de rivaliser et de vaincre autrui – «le grand jeu du monde» –, les révolutionnaires américains ne seraient jamais parvenus à fonder la liberté politique. Ce goût pour l'action politique fut la condition du «succès» de la révolution. Bref, c'est l'amour de ces derniers pour le monde, pour l'expérience de la liberté politique dans un espace pluriel qui constitue pour H. Arendt le critère crucial et indispensable pour fonder, d'une part, la *Constitutio libertatis* et pour fonder, d'autre part, le *Novo Ordo Sæclorum*.

Hannah Arendt apprécie également la Révolution américaine pour avoir aboli «la souveraineté à l'intérieur du corps politique de la République²⁶». Elle aime souvent répéter cette phrase du juge Wilson : «la constitution des États-Unis ignore totalement le terme de souveraineté²⁷». Par ce dernier terme, elle critique évidemment ici la théorie du pouvoir de Rousseau. Pour elle, la liberté dans la pensée politique de Rousseau ne correspond pas à la liberté politique, mais au libre arbitre.

L'identification de la liberté à la souveraineté est peut-être la conséquence la plus pernicieuse et la plus dangereuse de l'identification philosophique de la liberté et du libre arbitre. Car elle conduit ou bien à nier la liberté humaine – si l'on comprend que les hommes, quoi qu'ils puissent être, ne sont jamais souverains – ou bien à considérer que la liberté d'un seul homme, ou d'un groupe, ou d'un corps politique ne peut être achetée qu'au prix de la liberté, c'est-à-dire de la souveraineté de tous les autres²⁸.

24. *Essai sur la révolution, op. cit.*, p. 247.

25. *Ibid.*, p. 184. Trad. mod.

26. *Ibid.*, p. 224. Trad. mod.

27. «La désobéissance civile», dans *Du mensonge à la violence. Essais sur la politique contemporaine*, trad. fr. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 102, note 3. Voir aussi le texte «Sur la violence» dans ce même livre, p. 108.

28. «Qu'est-ce que la liberté?», dans *La crise de la culture, op. cit.*, p. 213.

Il est clair que la volonté générale rousseauiste est «le succédané, sur le plan politique, de la volonté souveraine d'un monarque absolu²⁹». Cela signifie que l'exercice de la souveraineté consiste au fond à l'exercice de la domination. «S'il était vrai que la souveraineté et la liberté sont identiques, alors bien certainement aucun homme ne serait libre, car la souveraineté, idéal de domination et d'intransigeante autonomie [*self-sufficiency*], contredit la condition même de pluralité. Aucun homme ne peut être souverain, car la terre n'est pas habitée par un homme, mais par les hommes³⁰». On renoue ici avec la critique que fait H. Arendt de la liberté identifiée à la faculté de «volition». La volonté générale de Rousseau est identique pour elle à la faculté «volonté-pouvoir». La souveraineté et la volonté générale rousseauistes ne font qu'un chez H. Arendt, parce que la pensée politique de Rousseau nie la condition humaine de la liberté d'action, c'est-à-dire la pluralité. Elle nie la liberté politique, car la nature du pouvoir souverain de la volonté rousseauiste est d'être «une et indivisible». Pour H. Arendt, l'unicité et l'indivision de la volonté signifient que le corps politique est également un et indivisible. Il s'exprime donc à l'unanimité; nul ne peut signifier, au sein du corps souverain, son désaccord. La volonté générale de Rousseau correspond ainsi à la tyrannie. «La souveraineté et la tyrannie sont, dans le domaine des affaires humaines, une seule et même chose» soutient H. Arendt³¹. En un mot, la souveraineté politique de Rousseau, c'est le rejet de la liberté politique.

Revenons maintenant à la République américaine. En abolissant la souveraineté dans le gouvernement, les Pères fondateurs ont très bien compris, selon H. Arendt, que pour être libre, il faut précisément renoncer à la souveraineté. C'est en défendant un gouvernement républicain – *potestas in populo* – et fédéral – la division et la combinaison des pouvoirs – que les Américains ont posé les conditions nécessaires à l'expérience de la liberté politique. Seuls les citoyens qui défendent l'identification du pouvoir au «je-peux», à la «volonté de pouvoir», sont en mesure d'exercer la liberté d'agir.

29. *Essai sur la révolution, op. cit.*, p. 229.

30. *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, coll. «Agora», 2^e éd., 1983, p. 299.

31. *Essai sur la révolution, op. cit.*, p. 224. H. Arendt s'exprime de manière semblable dans son texte sur la liberté. «Un État où il n'y a pas de communication entre les citoyens et où chaque homme ne pense que ses propres pensées est par définition une tyrannie». «Qu'est-ce que la liberté?», dans *La crise de la culture, op. cit.*, p. 213.

COMMENT CONCILIER LA LIBERTÉ AVEC L'AUTORITÉ ?

Hannah Arendt développe une thèse encore plus importante dans son livre sur la révolution. Pour elle, le grand mérite de la République américaine a été que les Pères fondateurs sont parvenus à associer l'autorité avec la liberté. Elle établit une typologie de l'autorité américaine. Il y a d'abord l'autorité judiciaire : celle-ci émane de la Cour suprême³². La fonction de cette autorité est non seulement de limiter l'expérience de la liberté au sein même des institutions politiques américaines, mais aussi de fournir des interprétations des lois américaines. L'autorité de la loi empêche l'action politique d'envahir les institutions judiciaires américaines et elle donne aussi un surcroît de légitimité à la république. Ainsi, l'autorité judiciaire est liée, selon H. Arendt, à la liberté politique américaine. Il y a ensuite l'autorité politique : celle-ci découle de la fondation des corps politiques américains. « Laisser à ces corps constitués tout leur pouvoir, c'était garder intacte la source de leur propre autorité³³ ». En stabilisant la République américaine, ces corps politiques faisaient donc autorité. Dans ce sens, H. Arendt estime que ces corps constituaient la source de l'autorité constitutionnelle américaine. Elle écrit : Madison faisait découler « l'autorité générale de la Constitution des États-Unis entièrement des autorités subalternes », c'est-à-dire des corps politiques³⁴. En d'autres termes, l'autorité politique américaine se dégageait elle-même de la fondation de la république. Cette autorité provenait de chacun de ces corps politiques, cheminait selon un plan horizontal (l'égalité) et non pas, bien sûr, selon un plan vertical (hiérarchique) et culminait au sein de la constitution. Par là, la liberté américaine était pour H. Arendt liée à l'autorité politique américaine. La fonction de l'autorité n'est pas seulement de baliser les institutions de la liberté américaine et d'interpréter les lois, elle consiste aussi à rendre stables et permanents les corps politiques constitutifs du système politique américain.

En associant liberté et autorité, la Révolution américaine résout d'emblée, selon H. Arendt, la querelle qui naît entre les libéraux et les conservateurs sur la question de l'autorité. Les premiers considèrent que l'autorité ruine la progression de la liberté, tandis que les seconds estiment que la liberté ruine le développement croissant de l'autorité. Dans les termes de l'auteure : « le libéralisme prend la mesure d'un processus par lequel régresse la liberté tandis que le conservatisme prend la mesure d'un processus par lequel régresse l'autorité³⁵ ». Pour le libéralisme, l'autorité doit être rejetée parce qu'elle est

32. *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 296.

33. *Ibid.*, p. 243.

34. *Ibid.*, p. 242.

35. « Qu'est-ce que l'autorité ? », trad. fr. M.-C. Brossollet et H. Pons, dans *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 132.

réactionnaire ; pour le conservatisme, la liberté est récusée parce qu'elle amenuise l'autorité. Il en résulte que les distinctions qui protègent respectivement les frontières de chacun de ces deux espaces (liberté et autorité) sont dès lors abolies. Dans la pensée libérale, la liberté se confond avec l'autorité : la première envahit le domaine de l'autorité, espace réservé à l'exercice du commandement et de l'obéissance. La sphère de l'autorité chevauche, en revanche, dans la pensée conservatrice, le domaine politique, espace réservé à l'expérience de la liberté d'action. Dans les deux cas, la conséquence de ces chevauchements est identique : la liberté et l'autorité sont détruites. Lisons H. Arendt : « le désir de changement et le besoin de stabilité se sont de tout temps affrontés et équilibrés, et la terminologie courante, qui désigne du nom de progressistes et de conservateurs deux factions opposées, définit par là une situation où cet *équilibre* n'est plus respecté³⁶ ». En revanche, les Américains sont parvenus – nous l'avons vu – à équilibrer la liberté et l'autorité en fondant, d'une part, plusieurs corps politiques dans lesquels les hommes agissaient de concert, et en fondant, d'autre part, la Cour suprême qui, non seulement, confinait l'expérience de la liberté aux institutions politiques, mais qui, en interprétant les lois, augmentait la fondation américaine.

De sa lecture de la Révolution américaine, H. Arendt développe donc principalement trois thèses : en premier lieu, les Américains ont participé, durant la période coloniale, à l'exercice de la liberté d'agir au sein de leurs nombreux corps politiques. En deuxième lieu, les Américains ont fondé une constitution dans laquelle certaines institutions politiques exercent le pouvoir (la Chambre des représentants, etc.), tandis que d'autres institutions exercent l'autorité (la Cour suprême, le Sénat). Enfin, les Américains ont fondé, en dernier lieu, un système politique républicain et fédéral dans lequel, d'une part, la répartition et la séparation des pouvoirs multiplient les centres de pouvoir, préservent les citoyens de la tyrannie et dans lequel, d'autre part, l'autorité politique émanant de ces corps politiques stabilise le gouvernement. Pour H. Arendt, c'est donc la combinaison de la liberté avec l'autorité qui explique le déroulement heureux de la Révolution américaine.

L'IDÉE D'HUMANITÉ DANS LA FONDATION POLITIQUE AMÉRICAINE

Allons plus loin. Il nous semble que la République américaine incarne plus spécifiquement une idée d'humanité chez H. Arendt.

36. « La désobéissance civile », dans *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 80. C'est nous qui soulignons.

Quand Robert Legros affirme que cette auteure conçoit une idée de l'humanité qui est à la fois une naturalisation originelle et un arrachement originel dans le sens où l'homme «est originellement inscrit en un monde commun qui n'est pas un monde naturel³⁷», nous estimons en effet que cette idée d'humanité se révèle chez H. Arendt dans la naissance du gouvernement républicain et fédéral américain. Expliquons-nous. Examinons d'abord brièvement la thèse de R. Legros, puis nous tâcherons d'explicitier notre thèse. H. Arendt résout, selon lui, l'antagonisme entre deux conceptions de l'humain : celle des Lumières – l'humanité de l'homme se révèle lorsque celui-ci s'arrache à la nature – et celle des Romantiques – l'humanité de l'homme advient quand celui-ci, en revanche, se naturalise, se donne une nature, bref, se singularise. R. Legros tente de résoudre la question suivante : comment penser l'humanité de l'homme si la nature particulière et l'arrachement à la nature sont constitutifs de celle-ci ? Dans les termes de R. Legros : «en quel sens un arrachement originel à la naturalisation s'il est vrai que celle-ci est elle-même originelle ?³⁸» Chez H. Arendt, l'action et la fabrication engendrent, selon R. Legros, un monde commun qui n'est pas naturel, car ces deux activités arrachent l'homme à la nature : la première, par l'exercice de la parole et par l'exercice de l'agir ; la seconde, en produisant un monde d'objets durables. Il faut souligner ici que pour H. Arendt la fabrication est une activité solitaire ou commune, tandis que l'action s'exerce toujours à plusieurs. L'homme ou les hommes sont les producteurs de leur monde matériel, cependant que seuls les hommes sont les acteurs de leur habitat commun. De plus, R. Legros souligne que cet habitat perdure à la mort des hommes selon H. Arendt. Les hommes pénètrent donc dans un monde déjà-là. L'arrachement originel des hommes à la nature est ainsi indissociable de l'appartenance des hommes à un monde instauré historiquement et politiquement. Bref, les hommes s'inscrivent pour H. Arendt, selon R. Legros, dans un monde commun qui nous précède, nous transcende mais celui-ci n'a rien de naturel, car nous nous y arrachons par l'action et la fabrication.

Comment cette idée d'humanité se révélait-elle au sein de la fondation révolutionnaire américaine ? Il s'agit de savoir comment les Américains ont institué un monde commun dans lequel leur nature particulière et leur arrachement à celle-ci sont constitutifs de leur idée d'humanité. Examinons d'abord l'héritage politique des Pères fondateurs, constitutif de la République américaine. Le principal héritage politique de ces derniers est constitué, selon H. Arendt, des droits des Anglais³⁹. Ces droits ne sont pas, bien entendu, les droits de

37. Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*. Paris, Grassei, 1990, p. 267.

38. *Ibid.*, p. 191.

39. *Essai sur la révolution, op. cit.*, p. 217.

l'homme mais les droits des citoyens. Ceux-ci concernent plus particulièrement le droit politique de vivre dans un gouvernement constitutionnel, limité et civilisé. Ces droits du citoyen constituent « l'héritage inaliénable » (Burke) transmis aux Américains. La fondation américaine est le fruit de ce legs historique indélébile. Mais, dès lors, comment concilier cet héritage avec l'acte de fondation ? Comment associer le nouveau commencement avec la tradition ? Pour H. Arendt, les Américains sont parvenus à résoudre cette question, c'est-à-dire à lier le premier avec la seconde en fondant la République fédérale. La Révolution américaine est parvenue à organiser d'emblée « des êtres absolument différents en considérant leur égalité *relative* et en faisant abstraction de leur diversité *relative*⁴⁰ ». Les Américains ont instauré un nouveau gouvernement qui reposait sur des corps politiques dans lesquels ces derniers, faisant l'expérience de la liberté politique, les arrachaient à leur nature particulière mais, néanmoins, les inscrivaient dans un monde qui les précédait, constitué d'un fort héritage anglais. La fondation du gouvernement américain révèle, pour H. Arendt, l'idée d'humanité, c'est-à-dire que les Américains s'insèrent dans un habitat politique commun originellement arraché à la nature. Si la loi de l'égalité peut s'opposer à la loi de la différence chez H. Arendt dans le sens où le mouvement égalitaire dans la modernité tend à détruire toutes les différences⁴¹, nous croyons que l'auteure trouve dans le républicanisme américain le point d'équilibre entre ces deux lois. Pour elle, ces deux lois s'équilibrent, car les Américains ont compris que l'homme est seulement « le maître » du monde et non pas le « créateur » de ce dernier. Les révolutionnaires américains furent certes des démiurges, des constructeurs du nouveau monde, mais ils ne créèrent pas en faisant table rase de la tradition. L'idée républicaine et fédérale américaines dégagent, somme toute, chez H. Arendt, une idée d'humanité politique.

Expérience de liberté politique, de bonheur public et d'une double fondation réussie, la Révolution américaine représente, au total, pour H. Arendt, une authentique expérience du politique. Peut-on dès lors soutenir, selon le mot de J. Habermas, que la Révolution américaine fut une « bonne révolution » dans le sens où cette révolution a fondé véritablement un corps politique dans lequel les Américains exerçaient la liberté politique ?⁴². Dans sa thèse de doctorat remaniée,

40. *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 34.

41. Voir sur ce point : Alain Renaut et Lukas Sosø, « Hannah Arendt et l'idée moderne du droit », dans *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991, p. 202ss. Ce texte constitue en fait davantage une réplique à l'article de Robert Legros, (« Hannah Arendt : une compréhension phénoménologie des droits de l'homme », *Études phénoménologiques*, tome 1, n° 2, 1985, p. 27-53) qu'une tentative d'examiner la théorie du droit chez H. Arendt, qui n'existe pas.

42. Cité dans Jean-Marc Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, p. 84.

André Enegrén réfute cette thèse de J. Habermas. Cette révolution a en effet été, selon lui, «pervertie», car les Américains «ont *totale-ment* oublié leur acte de naissance révolutionnaire⁴³». La question que l'on doit maintenant examiner est donc la suivante : est-ce que les Américains sont demeurés fidèles à l'héritage politique des Pères fondateurs ? On peut poser la question autrement : si selon A. Enegrén les Américains ont séparé *complètement* de nouveau, dans les années ultérieures à la révolution, la liberté de la politique, ils ne seraient donc pas demeurés fidèles à l'esprit politique des Pères fondateurs. La liberté politique serait derechef disparue aux États-Unis. Examinons donc les arguments de H. Arendt qui corroborent la thèse de A. Enegrén.

LE SUCCÈS MITIGÉ DE LA RÉVOLUTION AMÉRICAINE

La Révolution américaine a été un échec dans la mesure où elle n'a pas créé un véritable espace de liberté politique pour les Américains. «Jefferson sait que la Révolution, si elle avait donné la liberté au peuple, n'avait pas réussi à trouver l'espace où s'exercer⁴⁴». H. Arendt impute cet échec à la Constitution américaine elle-même qui «ne prévoyait d'espace public que pour les seuls représentants du peuple et non pour le peuple lui-même⁴⁵». La Constitution n'a pas su préserver un corps politique où les paroles et les actions des citoyens américains sont mises en commun. Cette révolution s'est ainsi terminée sur un échec parce que l'esprit politique des Pères fondateurs, qui présidait à la fondation américaine, a été perdu. En tentant de rendre durable cet esprit, la République portait ainsi en elle-même «sa propre défaite⁴⁶». L'esprit révolutionnaire s'était donc estompé par conséquent dans l'acte même de fondation. La liberté devenait dès lors «le prix de la fondation». De sorte que l'expérience de la liberté d'action et l'expérience du bonheur public sont demeurées le «privi-lège» des Pères fondateurs. H. Arendt évoque aussi une autre raison majeure qui explique l'échec de la Révolution américaine. C'est l'amour de la liberté, c'est-à-dire la recherche du bonheur, qui a causé la perte de la révolution. L'expression «quête du bonheur» signifie en effet à la fois «quête du bonheur public et quête du bonheur privé». Le premier désigne le fait d'être des copartageants au maniement des affaires humaines ; le second désigne, en revanche, «la recherche du bien-être», c'est-à-dire le désir d'accroître la richesse matérielle⁴⁷. Or

43. *La pensée politique de Hannah Arendt, op. cit.*, p. 181. Nous soulignons.

44. *Essai sur la révolution, op. cit.*, p. 347.

45. *Ibid.*, p. 352-353.

46. *Ibid.*, p. 343.

47. *Ibid.*, p. 191.

les Américains ont conservé, selon H. Arendt, le second sens et ils ont oublié le premier sens. Elle évoque, en dernier lieu, l'incapacité des Américains à résoudre le problème noir, « le seul grand crime dans l'histoire américaine⁴⁸ ». En un mot, « si on mesurait les États-Unis à l'aune de leurs propres normes [politiques], ce pays a décliné » écrivait H. Arendt à K. Jaspers⁴⁹.

On retrouve plus généralement cette thèse du déclin, depuis la fin de la révolution, de la vie politique américaine dans « son » ouvrage d'introduction à la politique, où H. Arendt réfléchit à la question suivante : « l'action politique, du moins à notre époque, ne se caractérise-t-elle pas précisément par l'absence de tout principe ?⁵⁰ ». Pour situer cette question dans son contexte, il faut mentionner qu'elle était la dernière d'une série de trois questions⁵¹. On ne peut comprendre la troisième question qu'en saisissant les réponses que donne H. Arendt aux deux premières. Curieusement, elle prétend d'emblée qu'elle ne répond, dans « son » ouvrage, à aucune de ces questions. « Compte tenu de la manière dont elles se posent, ces trois questions n'appellent pas de réponse⁵² ». Or, il nous semble, qu'elle répond au contraire à chacune de ces questions. Examinons donc la première. On sait que pour H. Arendt l'action politique, dans le monde moderne, n'est plus généralement, depuis Hobbes, sous l'emprise de la *praxis*, mais plutôt sous celle de l'activité de la fabrication⁵³. Identifiant l'agir politique à l'activité de la *poièsis* au sein de la modernité, H. Arendt soutient que la liberté d'agir perd son sens, sa signification, car « le seul sens qu'une action accomplie avec les moyens de la violence puisse révéler

48. « Réflexions sur Little Rock », trad. fr. J. Roman, dans *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989, p. 235.

49. *Hannah Arendt-Karl Jaspers : Correspondence 1926-1969*, trad. ang. Robert et Rita Kimber, L. Kohler et H. Saner éd., New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992. Lettre n° 235, 31 janvier 1959, p. 362.

50. *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 131.

51. Les deux autres questions se lisaient comme suit : « *premièrement* : la politique a-t-elle en définitive encore un sens ? Et cette question signifie : les buts que l'action politique peut poursuivre sont-ils dignes des moyens qui peuvent être mis en œuvre dans les circonstances présentes pour l'atteindre ? *Deuxièmement* : y a-t-il encore en définitive dans le champ politique des fins en fonction desquelles nous pouvons nous orienter en toute confiance ? Et, à supposer qu'il y en ait, leurs critères ne sont-ils pas complètement impuissants et par conséquent utopiques, en sorte que chaque entreprise politique, une fois qu'elle a été mise en mouvement, ne se soucie plus des fins ni des critères, mais suit un cours interne que rien d'extérieur à elle ne peut arrêter ? » *Ibid.*, souligné par H. Arendt.

52. *Ibid.*, p. 132.

53. Il est vrai que Hannah Arendt retrace déjà dans la philosophie politique de Platon ce rabattement de la *praxis* sur la *poièsis*, mais elle tient à préciser que ce rabattement « n'a pas eu d'autre conséquence que l'*apolitia* des écoles philosophiques de l'Antiquité ». *Ibid.*, p. 74.

et rendre visible dans le monde est la puissance monstrueuse due à la contrainte qui régit les relations des hommes entre eux⁵⁴». Il est évident ici que l'auteure ne pose pas simplement une question, elle y répond également. La politique peut difficilement, de nos jours, avoir un sens, parce que les buts que nous poursuivons (la domination) sont indignes d'une véritable vie politique. Dit autrement : si la politique consiste à dire «qui veut la fin veut les moyens» – «on ne fait pas d'omelettes sans casser les œufs», l'action politique ne peut, dans ce contexte, signifier pour H. Arendt que la destruction des hommes. En deuxième lieu : si le but de la politique est la domination des hommes, aucune fin politique n'est de ce fait légitime. Il n'y a donc pas de fin digne de confiance en fonction de laquelle nous pouvons nous orienter. Telle est la réponse que donne H. Arendt à sa deuxième question. Avec de telles réponses, la troisième question fournit en elle-même sa propre réponse. Si, en effet, «l'action [moderne] détruit les principes ou les origines qui sans doute [l'ont] préalablement déclenchée⁵⁵», il devient évidemment difficile, dans cette conjoncture, de poser les conditions de possibilité de l'expérience de la liberté politique dans la modernité occidentale. En d'autres mots : parce que «la question des principes de l'action n'anime plus notre réflexion sur la politique depuis que la question concernant les formes de gouvernement et la meilleure forme de vivre-ensemble humain est passée sous silence, c'est-à-dire depuis *l'époque de la Révolution américaine à la fin du XVIIIe siècle*⁵⁶», la découverte d'un principe d'inspiration à l'action est donc pour elle très peu probable. Bref, H. Arendt ne cache pas ici son scepticisme à l'égard de la modernité politique.

Incapacité du gouvernement américain à créer un espace politique pour les citoyens dans lequel régnerait la liberté, perte de l'esprit politique fondateur, persistance de la question raciale et perte de tout principe de l'action politique, il semble bien, à lire ici H. Arendt, que l'expérience de la liberté révolutionnaire américaine soit «tombée en déshérence⁵⁷». Toutefois, il faut encore examiner, pour corroborer cette thèse de A. Enegrén, ce que H. Arendt dit de la vie politique américaine dans ses travaux ultérieurs à son ouvrage sur la révolution. Autrement dit, est-ce que la liberté d'agir avait entièrement disparu dans l'Amérique postrévolutionnaire ?

54. *Ibid.*, p. 133.

55. *Ibid.*, p. 131.

56. *Ibid.*, p. 132. C'est nous qui soulignons.

57. André Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt, op. cit.*, p. 179.

LA LIBERTÉ POLITIQUE AMÉRICAINE APRÈS *ON REVOLUTION*

Bien que cette révolution se soit soldée par un lamentable échec, H. Arendt écrivait, par ailleurs, que l'avenir politique de ce pays ne s'était pas indubitablement joué au moment de la révolution.

Les notions révolutionnaires de bonheur public et de liberté politique n'ont jamais complètement disparu de la scène américaine; elles sont devenues partie intégrante de la structure même du corps politique de la république. Cette structure a-t-elle une base de granit capable de résister aux gambades futiles d'une société absorbée par l'opulence et la consommation, ou bien céderait-elle sous la pression de la richesse comme les communautés européennes ont cédé sous la pression de la misère et de l'infortune? *L'avenir seul nous le dira. Il y a aujourd'hui [1963] autant de signes pour justifier l'espoir qu'il y en a pour inspirer la crainte*⁵⁸.

Examinons donc les signes ou plutôt les événements ultérieurs qui ont suscité l'espoir ou la crainte de l'auteure à l'égard de la vie politique américaine. Elle avait d'abord repéré dans le mouvement des droits civiques un espace d'expérience de liberté politique. Ce mouvement avait connu un certain succès, car, en modifiant «l'état de l'opinion» américaine, il avait provoqué «l'abolition d'un certain nombre de lois et de règlements en vigueur dans les États du Sud⁵⁹». Pour H. Arendt, ce mouvement avait, par la suite, donné naissance, en premier lieu, au «Mouvement pour la liberté de parole» à Berkeley, puis, en second lieu, aux manifestations des étudiants américains contre la guerre du Vietnam. C'est sans nul doute cet événement qui constituait, pour H. Arendt, l'événement politique majeur postérieur à son livre sur la révolution. Elle voyait dans ces révoltes étudiantes un moment où ceux-ci agissaient politiquement et découvraient le bonheur public. «Il me semble que, pour la première fois depuis très longtemps, un mouvement politique [la révolte des étudiants] s'est développé de façon spontanée, et, au lieu de se contenter de propagande, s'est lancé franchement dans l'action⁶⁰». Un peu plus loin, elle ajoutait : «cette génération [d'étudiants] découvrait ce que le XVIII^e siècle avait appelé le «bonheur public», c'est-à-dire que participer à la vie publique donne accès à une dimension de l'expérience humaine qui, sinon, demeurerait inconnue⁶¹». Elle voyait plus

58. *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 200. Nous soulignons.

59. «Politique et révolution», dans *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 210.

60. *Ibid.*, p. 211.

61. Voir aussi la lettre de H. Arendt à K. Jaspers, le 19 février 1965, p. 583.

particulièrement cette expérience de liberté politique dans l'utilisation que faisaient les étudiants américains du premier amendement constitutionnel⁶². Cet amendement survivait encore dans les « associations volontaires » dont les mouvements de désobéissance civile durant les années soixante en constituaient de formidables exemples⁶³. Dans une lettre à K. Jaspers, H. Arendt estimait, à la même époque, que « la liberté est encore ici vivante⁶⁴ ». Moins d'un an plus tard, elle soutenait le même propos : « je pense parfois que c'est le seul pays [les États-Unis] où une république ait encore une chance⁶⁵ ». Toutes ces affirmations témoignent que les Américains pouvaient toujours faire l'expérience de la liberté politique dans leur pays. Celle-ci n'avait donc pas complètement disparu de la société américaine.

Si on examine maintenant les propos de H. Arendt à son arrivée aux États-Unis, on constate le même enthousiasme à l'égard de l'expérience de la liberté d'action américaine. « La liberté existe bel et bien ici et [il existe] un puissant sentiment répandu dans la population [selon lequel] on ne peut vivre sans liberté⁶⁶ ». Elle allait même encore plus loin : « la République américaine est le seul corps politique fondé sur les révolutions du dix-huitième siècle qui a survécu à 150 ans d'industrialisation et de développement capitaliste. [Cette république] a été capable d'affronter l'ascension de la bourgeoisie, tout en résistant aux tentatives, en dépit d'un important problème racial, de jouer le jeu du nationalisme et de l'impérialisme⁶⁷ ». Pour conclure sur ce sujet, citons un court texte tiré de son dernier article portant sur les États-Unis, « *Home to Roost* » (Retour à l'envoyeur), qui résume très bien sa perception de la vie politique américaine :

62. Le premier amendement se lit comme suit : « le Congrès ne pourra faire aucune loi... restreignant la liberté de parole ou de la presse ou le droit qu'a le peuple de s'assembler pacifiquement... ».

63. « Public Rights and Private Interests. In Response to Charles Frankel », dans *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press, 1977, p. 104. Dans sa correspondance avec Mary McCarthy, H. Arendt s'exprimait de la même manière : « la complète liberté à l'intérieur de l'organisation [...] démontrée dans la rue ou dans le campus, aucune idéologie, aucune *weltanschauungen*. Mais clairement : *potestas in populo* ». Voir la lettre du 17 octobre 1969, dans *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*, New York, Harcourt Brace, 1995, p. 247.

64. Lettre n° 421, 1^{er} octobre 1967, *op. cit.*, p. 675.

65. Lettre n° 428, 26 juin 1968, p. 681.

66. Lettre n° 34, 29 janvier 1946, p. 30. Dans la même lettre, H. Arendt ajoutait : « les gens se sentent ici responsables de la vie publique à un degré que je n'ai jamais vu en Europe ». *Ibid.*

67. « Rand School Lecture (1948 ou 49) », dans *Essays in Understanding 1930-1954*, (Recueil d'articles écrits entre 1930 et 1954), New York, Harcourt Brace & Company, 1994, p. 223-224.

Les institutions de l'Amérique, fondées voici deux siècles, ont survécu plus longtemps que tout autre *âge d'or*. Ces moments éclatants sont à bon droit devenus *les paradigmes de notre tradition de pensée politique* ; mais n'oublions pas que dans la chronologie, ce furent des sommets, donc des exceptions. En tant que tels, *leur splendeur survit dans les esprits*, illuminant le penser et l'agir des hommes en des temps plus sombres. Personne ne connaît l'avenir, et notre seule certitude, en ce moment plutôt solennel est que, quelle qu'en soit l'issue, **cette période de deux cents ans de liberté [1775-1975]**, avec ses hauts et ses bas, a mérité « sa juste part de gloire » (Hérodote)⁶⁸.

H. Arendt dit d'abord, dans ce texte, que ni la *polis* grecque, ni la *res publica* romaine n'ont constitué « l'âge d'or » de l'expérience de la liberté politique en Occident. Pour elle, il est clair que ce sont les institutions politiques fondées par la Révolution américaine qui incarnent le mieux « les paradigmes de notre tradition de pensée politique ». Elle estimait aussi que l'esprit révolutionnaire survivait dans la mémoire des citoyens américains. C'est pourquoi les États-Unis ont connu, malgré tout, une « *période de deux cents ans de liberté* ». Le « trésor perdu » n'était donc pas tout à fait oublié. La vie politique américaine était certes rongée par la bureaucratie étatique et le conformisme social de la société de masse qui révélaient tous deux « l'affaiblissement évident du goût [des Américains pour] l'action⁶⁹ ». Néanmoins, elle soutenait dans le même texte que les manifestations des étudiants contre la politique étrangère du gouvernement américain illustraient « de façon inattendue à quel point *les anciennes traditions [politiques] demeurent encore vivantes* » aux États-Unis⁷⁰. Le règne de l'anonymat et le conformisme social représenteraient un danger pour ce pays « si l'on touchait, [d'une part] à la Constitution et si les institutions de la liberté cessaient, [d'autre part] de fonctionner⁷¹ ». Par le pronom « on », H. Arendt désignait ici plus particulièrement Nixon qu'elle considérait comme un « hypocrite et un menteur ». Or, elle avait modifié, par la suite, son jugement à l'égard de ce dernier. « Les agissements de Nixon nous ont induits en erreur, car nous soupçonnions de sa part une attaque en règle contre les lois fondamentales de notre pays, doublée d'une tentative pour *abolir la Constitution et les institutions garantes de la liberté*. Rétrospectivement, il semble qu'au lieu de machinations de grande envergure, il n'y ait eu « que » la

68. « Retour à l'envoyeur », trad. fr. E. Adda, A. Calon, D. Don et A. Enegrén, dans *Penser l'événement, op. cit.*, p. 255. C'est nous qui soulignons.

69. « La désobéissance civile », dans *Du mensonge à la violence, op. cit.*, p. 97.

70. Souligné par nous.

71. « L'Europe et l'Amérique », trad. fr. A. Enegrén, dans *Penser l'événement, op. cit.*, p. 194.

ferme résolution de faire fi de toute loi...⁷²». Les institutions ont donc continué de fonctionner aux États-Unis durant les années 1960. La Constitution américaine n'a pas été, en outre, davantage touchée par Nixon. Ni ce dernier et ni le conformisme social n'ont donc empêché les Américains de pouvoir agir librement.

Le bonheur public et la liberté politique ont résisté ainsi à la société de consommation. Certes, H. Arendt affirmait, dans son article «Retour à l'envoyeur», son désarroi quand elle décrivait ce qu'elle estimait être le déclin de la puissance américaine. Cependant, nul ne peut, bien entendu, savoir quel aurait été le jugement ultérieur de l'auteure à l'égard de l'avenir de son pays. Cela dit, il est rigoureusement vrai que pour elle la possibilité de renouer avec le bonheur public était plus faible à son époque qu'au temps de la révolution. «La possibilité de jouir du bonheur public a décrû dans la vie moderne, car la sphère publique s'est rétrécie au cours des deux derniers siècles⁷³». Mais H. Arendt nous démontre - nous l'avons vu - que l'invocation par les étudiants américains du premier amendement constitutionnel, durant les années 1960, révèle la permanence de l'expérience de l'action politique dans ce pays. Ces manifestations des étudiants indiquaient que certains Américains se posaient encore des questions sur la meilleure forme d'être-dans-le-monde. Il faut cependant noter que ces révoltes estudiantines n'ont pas atteint le but de la Révolution américaine : fonder un nouveau corps politique. Les étudiants américains n'étaient certes pas de véritables révolutionnaires. Mais il est clair qu'ils se sont inspirés de l'esprit politique des Pères fondateurs, c'est-à-dire de la tradition révolutionnaire, pour agir. Ces contestations des universitaires n'avaient donc pas le statut qu'ont les révolutions modernes chez H. Arendt. Parce que les premières n'établissaient pas une nouvelle fondation, elles ne pouvaient être perçues comme des «extraordinaires commencements». Au demeurant, les étudiants avaient actualisé le bonheur public. Les expériences de liberté ne sont donc pas toujours des «miracles de l'être» chez H. Arendt, elles peuvent parfois constituer de simples expériences de liberté non fondatrices. Les résultats de ces expériences (le mouvement des droits civiques et le mouvement contre la guerre du Vietnam), cependant, ne sont pas négligeables. Les étudiants américains ont en effet non seulement réussi «à diviser l'opinion publique», mais aussi à «rassembler contre la guerre une majorité, ou au moins une minorité très forte et de très grande qualité⁷⁴». H. Arendt nous donne ainsi à penser que la liberté peut

72. «Retour à l'envoyeur», *ibid.*, p. 260. Nous soulignons.

73. «Public Rights and Private Interests. In Response to Charles Frankel», *op. cit.*, p. 104.

74. «Politique et révolution», dans *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 216.

surgir spontanément à différents moments historiques et donc pas seulement en période de crise ou de révolution. Elle nous donne aussi à penser que le but de l'action politique n'est pas toujours de fonder un nouveau gouvernement et qu'elle pourrait se contenter de buts plus modestes, comme celui de résister à l'engagement des troupes américaines au Vietnam ou de changer la perception d'un événement. On peut donc dégager, nous semble-t-il ici, une double théorie de l'action politique arendtienne. La première – la plus importante – consiste à fonder quelque chose de nouveau, tandis que la seconde consiste à abolir ou à modifier les lois ou encore à transformer l'état de l'opinion publique. Il ne s'agit pas toujours d'agir pour fonder la liberté; l'action peut avoir des objectifs plus restreints qui n'instaurent pas nécessairement une brèche historique, une brisure du temps. Certains événements sont politiques chez cette auteure, mais ils ne constituent pas des intervalles dans l'histoire.

L'article d'Arendt, «Retour à l'envoyeur» ne nous donne pas, comme le soutient A. Enegrén, «toute la mesure de la déception» de l'auteure à l'égard de «l'infidélité de l'Amérique à ses propres origines [politiques]⁷⁵». L'esprit révolutionnaire était, bien sûr, moins actualisé dans la société contemporaine américaine qu'il ne l'était à l'époque des Pères fondateurs, mais il surgissait encore, comme en témoignent les expériences impromptues de liberté politique des étudiants américains durant les années 1960 et cela, du moins, pour H. Arendt, jusqu'au moment de son décès. De sorte que nous ne croyons pas qu'elle aurait pu maintenir sans nuance ou réserve la thèse radicale qu'elle défendait, au début des années 1960, à l'égard de la modernité politique, à savoir «nous avons séparé, au sein de l'époque moderne *tout* entière, liberté et politique⁷⁶». Sans prétendre qu'il existe une première Hannah Arendt (celle qui rejette totalement la modernité) qui s'oppose à la seconde (celle qui estime qu'il est encore possible d'agir de façon concertée dans le monde moderne), nous soutenons néanmoins qu'elle en est venue avec le temps à apprécier davantage les réelles conditions de possibilité de l'agir politique dans la modernité.

La pensée politique moderne ne se présente donc pas chez cette philosophe «comme un tout parfaitement homogène», n'est pas uniformément vouée à la séparation entre la liberté et la politique. H. Arendt ne défend pas davantage une «conception néo-aristotélicienne de la politique⁷⁷» et encore moins «un retour radical aux Anciens⁷⁸».

75. *Penser l'événement*, *op. cit.*, p. 160.

76 «Qu'est-ce que la liberté?», dans *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 195. Souligné par nous.

77. J.-F. Spitz, «La face cachée de la philosophe politique moderne», *Critique*, *op. cit.*, p. 316. Cependant, pour être tout à fait honnête à l'égard de M. Spitz, il faut souligner qu'il n'estime plus, dans sa préface à l'ouvrage de (J.G.A. Pocock, *Le*

En un mot, elle n'est pas « totalement hostile » (Kateb) à la modernité politique. Il ne s'agit pas de dire que les États-Unis représentent pour elle le seul pays moderne dans lequel il est possible pour les hommes d'agir de concert. Pourquoi aurait-elle célébré tour à tour la Commune de Paris de 1871, la Révolution russe de 1905, la Révolution d'Octobre de 1917, les républiques des Conseils des années 1918-1919 en Allemagne et la Révolution hongroise de 1956, sinon pour souligner que toutes ces révolutions véritablement politiques sont apparues dans les sociétés modernes ? H. Arendt ne préfère pas, comme le soutient A. Touraine⁷⁹, la liberté des Anciens à celle des Modernes. Il faut d'ailleurs souligner qu'elle n'est pas hostile aux libertés individuelles. La liberté négative est non seulement « l'une des plus importantes » dont nous jouissons depuis la fin de l'Antiquité, mais elle permet aussi « à de grands talents de s'élever jusqu'au génie, et ainsi, par un détour, être encore utile au monde⁸⁰ ». H. Arendt ne rejette donc pas entièrement la liberté négative. (La non-participation à la vie publique devient même cruciale lorsqu'il s'agit de ne pas commettre le mal, c'est-à-dire refuser, par exemple, de coopérer à l'extermination d'un peuple⁸¹). Dans ce sens, on ne peut davantage affirmer, pour reprendre le mot de Claude Lefort, que l'auteure « ne retient, [dans la modernité] que l'atomisation⁸² ». Il est vrai qu'elle tend à gommer les diverses manifestations de la modernité pour les réduire à un seul processus historique, celui de l'atomisation sociale qui engendre non seulement « l'esseulement » mais aussi l'apolitisme des masses. Cependant, notre propos précédent prouve qu'elle retrouve dans la modernité des expériences politiques dans lesquelles les citoyens participent à la vie politique, exercent la vertu. Le libéralisme politique, tel qu'il est interprété par H. Arendt, ne procède pas « à une véritable négation de *l'ensemble* des valeurs de la cité antique » (Spitz). La dignité même de la politique « n'a pas complètement disparu » dans la société contemporaine⁸³. Il nous semble donc tout

moment machiavélien : la pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique, trad. fr. Luc Borot, Paris, PUF, 1997) que H. Arendt défend une conception néo-aristotélicienne de la politique. Ou du moins, quand il mentionne cette tradition politique, le nom de H. Arendt n'apparaît jamais nulle part associé au philosophe de l'Antiquité.

78. Philippe Raynaud, « Anciens et Modernes », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, op. cit., p. 16.

79. *Pouvons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 1997, p. 170.

80. *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 13.

81. Voir « Vous ne m'avez pas comprise », trad. fr. S. Courtine-Denamy, *Rue Descartes*, n° 4, avril 1992, p. 29.

82. « Discussion sur Hannah Arendt », dans *L'expérience du temps. Mélanges offerts à Jean Paumen*, op. cit., p. 264.

83. *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 266.

aussi faux de dire, pour reprendre une fois de plus C. Lefort, que pour la philosophe «la technique nous domine entièrement⁸⁴». La technique est très envahissante dans les sociétés modernes, mais elle n'imprègne pas totalement les espaces politico-publics de la modernité. La science et la technique ne réduisent donc pas pour H. Arendt le citoyen moderne à «l'acosmie», à «l'aliénation du monde», c'est-à-dire «l'atrophie de l'espace d'apparence et le dépérissement du sens commun⁸⁵».

Selon H. Arendt, le droit naturel moderne a eu, en définitive, un sérieux concurrent : la tradition révolutionnaire républicaine. Elle ne conçoit donc pas l'histoire de la philosophie politique comme le «progrès inéluctable» des droits subjectifs. Chez elle, la modernité continue à être travaillée par la tension entre le libéralisme politique et le républicanisme civique. En repérant les conditions nécessaires à l'action politique dans le monde moderne, elle nous donne à penser que ce monde ne peut se réduire au triomphe de la vie privée et de l'économie de marché. Le bonheur public ne révèle pas seulement l'agir de concert des hommes, il dégage surtout une autre «dimension de l'expérience humaine» sans lequel (le bonheur) cette dimension resterait enfouie. Pour H. Arendt, les Modernes peuvent toujours se complaire uniquement au sein du bonheur privé, jouir des biens matériels, mais ils laissent dès lors dans l'ombre cette autre dimension proprement humaine, la liberté politique. Réduire les hommes à l'amour accompli, à la recherche constante de l'élévation du niveau de vie et de l'élévation du niveau de l'espérance de vie, c'est amoindrir l'humanité de l'homme. Celui-ci n'est pas seulement un être privé, il est aussi un être public. Alors que d'aucuns tiennent à confiner sa pensée politique dans un antimodernisme radical, il est plus fécond de se rappeler que la tension, chez cette théoricienne du politique, entre «l'espoir» et la «crainte», révèle ainsi son ambivalence face à la modernité et nous protège, somme toute, des jugements hâtifs mentionnés plus haut.

84. «Discussion sur Hannah Arendt», *op. cit.*, p. 277.

85. *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 270.