

François Charbonneau : « **Comment lire *Essai sur la révolution d'Hannah Arendt* ?** »^{*}

« L'histoire des Révolutions – de l'été 1776 à Philadelphie et de l'été 1789 à Paris à l'automne 1956 à Budapest – ce qui signifie politiquement l'histoire la plus intime de l'âge moderne, pourrait être racontée sous la forme d'une parabole comme la légende d'un trésor sans âge qui, dans les circonstances les plus diverses, apparaît brusquement, à l'improviste, et disparaît de nouveau dans d'autres conditions mystérieuses, comme s'il était une fée Morgane¹. »

C'est un problème classique de la philosophie politique. La fondation d'un nouvel espace politique, dans un monde sécularisé, semble placer le fondateur devant un abîme de légitimité. De quelle source, en effet, cette légitimité jaillira-t-elle ? De Dieu ? Mais la modernité ne l'a-t-elle pas enterré depuis longtemps ? Du peuple ? Mais le peuple qui promulgue la Constitution n'est-il pas lui-même anticonstitutionnel ? De vérités tenues pour évidentes par elles-mêmes ? Mais du moment qu'une vérité a besoin d'être « tenue », en est-elle vraiment une ? De la nature ? Mais qui parle en son nom, du moment que sa voix, censée instruire notre raison, semble souffler à chacun un message qui diffère un peu ? De la force et de la violence ? Mais cette violence n'aura-t-elle pas toujours besoin d'un ennemi contre lequel elle pourra s'exercer ? Ne risque-t-elle pas, une fois l'ennemi vaincu, de se retourner contre soi et d'ainsi confirmer l'adage que la Révolution dévore ses propres enfants ?

Pour Hannah Arendt, le fondateur, empêtré dans les problèmes que pose la recherche d'un absolu pour ancrer sa fondation, et qui croit finalement détenir une solution *théorique*, ressemble en quelque sorte à un parachutiste qui, à mi-chemin entre ciel et terre et s'apercevant que son parachute ne s'ouvre pas, esquisse un soupir de

* L'auteur remercie Sébastien Socqué, Augustin Simard et Sophie Bourgault de leur lecture attentive et de leurs suggestions.

¹ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 13.

soulagement en retrouvant, dans la poche de son pantalon, un manuel de parachutisme...

Que ce problème paraisse insoluble en théorie, il n'en demeure pas moins que dans la pratique, nous nous mouvons dans des espaces politiques qui ont, à un moment ou à un autre, été institués. C'est là, d'une certaine façon, et entendu en son sens le plus large, le postulat phénoménal de la réflexion d'Hannah Arendt sur la fondation. Subrepticement, cette constatation en appelle une autre : certains régimes politiques ont su résister, non sans problèmes il est vrai, aux défis de la modernité, alors que d'autres n'ont pas su empêcher la naissance, et la montée en puissance en leur sein, de mouvements totalitaires, ces « tempêtes de sable dévastatrices » de la modernité. Si H. Arendt a porté son attention sur le totalitarisme, et si son œuvre se déploie souvent comme une critique acerbe de la modernité qui en a vu l'émergence, l'autre pan de sa quête intellectuelle a tenté de dégager, au sein même de cette modernité, les ressources dont dispose toujours l'humanité pour fonder des espaces où puisse poindre, et possiblement durer, la liberté. Son livre *Essai sur la Révolution*² s'inscrit dans cette seconde démarche. C'est à la compréhension des intentions de ce livre par rapport à l'œuvre de H. Arendt que cet article est consacré.

À première vue, H. Arendt semble se livrer dans l'*Essai* à une défense tous azimuts, voire de mauvaise foi, de la société américaine et de sa Révolution fondatrice. Pratiquement tous les commentateurs de l'œuvre de son œuvre ont souligné les libertés interprétatives qu'elle se permet dans *Essai sur la Révolution*. André Enegrén se demande « si la diversité des faits n'est pas pliée à la raideur des principes et la réalité abandonnée à une *séduction mythique*³ ». Il relève comme exemple l'affirmation proprement aberrante de H. Arendt selon laquelle la doctrine protestante de la prédestination individuelle (et son corollaire : que le peuple américain était un peuple élu), n'eut « *absolument aucune* influence sur ce que firent ou pensèrent les hommes de la Révolution⁴ ». De son côté, Eric Hobsbawm a noté que l'auteure d'*Essai sur la Révolution* néglige totalement les Révolutions contemporaines, oblitérant les

² H. Arendt, *Essai sur la révolution* (1967), Paris, Gallimard, 1985, est la traduction française de *On Revolution*, Londres, Penguin Books, 1990, paru initialement chez Viking Press en 1963. La traduction française, qui ne respecte pas le sens de la terminologie arendtienne, introduit malheureusement plusieurs contresens. Par exemple, l'usage indifférencié de « pouvoir » et d'« autorité » (deux concepts pourtant centraux qui ont un sens très clairement distinct dans l'œuvre de H. Arendt) rend inintelligible la lecture de certains passages. Comme cette traduction est inutilisable, nous nous référons dans le présent article à la version en langue anglaise de 1990.

³ A. Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, p. 46.

⁴ A. Enegrén, « Révolution et fondation », *Esprit*, juin 1980, p. 56. Cf. E. S. Morgan, « The Puritan Ethic and The American Revolution », dans P. C. Hoffer (éd.), *A Nation in the Womb of Time*, New York, Garland, 1988, p. 174-214.

Révolutions chinoise et cubaine, les reléguant implicitement au rang de répétitions malheureuses de la Révolution française, ce qui ne va évidemment pas de soi.⁵ Il a également démontré que toutes les formes de conseils auxquels renvoie H. Arendt (*Townships, salons, Soviets, Räte*, etc.) tentaient de pallier, la plupart du temps, des problèmes d'ordre économique, alors qu'elle affirme que « the councils have always been primarily political, with social and economic claims playing a very minor role⁶ ». De même, Robert Nisbet soutient que H. Arendt exagère l'absence de la « question sociale » en Amérique pré-révolutionnaire, et minimise volontairement⁷ l'influence de la Révolution américaine sur le cours des événements européens.⁸ Bref, comme l'écrit James Miller, l'interprétation arendtienne des Révolutions « sound like so much wishful thinking⁹ ».

Il n'est pas nécessaire d'établir la liste des omissions factuelles, des affirmations péremptoires, et même des contradictions que recèle *Essai sur la Révolution*. Dans le cas d'un penseur de « second rang¹⁰ », pour reprendre l'expression de H. Arendt elle-même, elles peuvent possiblement être attribuées à un manque de talents, d'érudition, de rigueur ou de connaissances. Dans le cas qui nous préoccupe, cette assertion tient difficilement la route. H. Arendt, un des esprits les plus brillants du siècle dernier, ne pouvait ignorer les critiques que l'apparent manque de rigueur de son analyse allait susciter. Il faut supposer, et c'est la thèse qui sera défendue ici, que les libertés interprétatives de H. Arendt dans *Essai sur la révolution* sont non seulement voulues, mais surtout qu'elles disent aussi quelque chose de la manière dont elle comprend l'action qui consiste à fonder un nouveau corps politique.

⁵ E. J. Hobsbawm, Sans titre, *History and Theory*, vol. 4, n° 2, 1965, p. 252-258.

⁶ H. Arendt, *On Revolution*, p. 274 (nous soulignons).

⁷ En effet, H. Arendt ne pouvait pas être sans connaître l'influence de la Révolution américaine sur le cours des événements européens (et pas seulement pour ce qui est de la question de l'abondance des ressources, comme elle le suggère). Elle a assisté en 1959 au séminaire de Robert R. Palmer « The United States and the Revolutionary Spirit ». Ce séminaire, qui, aux dires mêmes de H. Arendt, a été la source d'inspiration première d'*Essai sur la Révolution*, insiste sur la résonance mondiale de la Révolution américaine. La seconde moitié du livre de Robert R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution* (1959), que cite abondamment H. Arendt, porte directement sur l'influence de la Révolution américaine sur les Européens. Il faut donc conclure que H. Arendt a choisi de négliger ce fait.

⁸ R. Nisbet, « Hannah Arendt and the American Revolution », *Social Research*, vol. 44, n° 1, 1977, p. 64-79.

⁹ J. Miller, « The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World », dans M. A. Hill (éd.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St-Martin's Press, 1979, p. 181.

¹⁰ Traitant des contradictions dans l'œuvre de Marx, H. Arendt écrira : « Des contradictions aussi fondamentales et flagrantes se rencontrent rarement chez des écrivains de second plan où elles peuvent être négligées. Dans l'œuvre des grands auteurs elles conduisent au centre même de celle-ci et constituent l'indice le plus secourable pour une véritable compréhension de leur problématique et de leurs vues nouvelles. » (H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 37.)

Il est vrai que H. Arendt est une néophyte de l'histoire américaine, ce qui explique probablement certaines omissions et erreurs. Mais ses textes ont été révisés, et on sait, grâce à ses correspondances, qu'elle a préféré retirer certains exemples historiques qui ne cadraient pas avec le récit qu'elle tentait de tisser plutôt que d'apporter les rectifications suggérées par les réviseurs.¹¹ Il est également vrai que H. Arendt a avoué à Gertrud Jaspers ne jamais s'être vraiment sentie sûre d'elle-même lors de la rédaction de ce livre, particulièrement pour ce qui est de son analyse de la Révolution américaine qu'elle sait être peu orthodoxe.¹²

Pourtant, Karl Jaspers, auquel (et à l'épouse duquel) est dédié *Essai sur la Révolution*, et Heinrich Blücher¹³ « comprenaient que l'*Essai sur la révolution* était un avertissement, un *conte moral*, une tentative pour sauvegarder le domaine politique et le système des conseils, ces trésors perdus de la révolution¹⁴. » Jaspers fera part de la qualité de tragédie du livre de H. Arendt dans une lettre qu'il lui adresse le 16 avril 1963. Elle lui répondra que « chaque mot que tu écris touche au cœur de ce que je voulais dire. Une tragédie qui nous réchauffe et réjouit le cœur parce que tant de choses simples et grandes sont en jeu¹⁵. »

Il faut donc supposer, et ce sera le postulat de notre compréhension de l'*Essai*, que H. Arendt, qui se disait elle-même « conteuse d'histoires¹⁶ », a choisi délibérément de penser le moment de fondation sous la forme d'un récit.¹⁷ Le cœur de la question sera

¹¹ Cf. H. Arendt & M. McCarthy, *Correspondance, 1949-1975*, Paris, Stock, 1996, Lettre du 11 janvier 1962, Mary McCarthy à Hannah Arendt, p. 189. M. McCarthy, qui trouvait par ailleurs l'*Essai* « merveilleux », suggère à H. Arendt que sa lecture de la révolte des Ciompi à Florence (1378-1382) néglige complètement l'aspect politique et insiste trop sur l'aspect économique. M. McCarthy écrit : « il y eut plus qu'une exigence de pain ; ils voulaient, et l'obtinrent pour un temps, une réforme politique de la République. » Comme H. Arendt ne traite pas du tout de cette révolte dans la version définitive de l'*Essai sur la Révolution*, il nous faut donc conclure qu'elle a choisi d'éliminer cet exemple du livre car il ne cadrait pas avec son récit.

¹² H. Arendt & Karl Jaspers, *Correspondance, 1926-1969*, Paris, Payot, 1995, p. 669.

¹³ Le second mari d H. Arendt.

¹⁴ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 528.

¹⁵ H. Arendt & Karl Jaspers, *Correspondance, 1926-1969*, lettre 329, p. 676.

¹⁶ S. Benhabib, « Hannah Arendt and the Redemptive Power of the Narrative », *Social Research*, vol. 57, n° 1, 1990, p. 167-196. « In reflecting about what she was doing, storytelling is one of the most frequent answers Arendt gives. » (p. 183)

¹⁷ Par opposition à une position historiographique positiviste qui aurait comme visée l'exposition chronologique, factuelle, descriptive et causale du passé. Pour H. Arendt, l'historien positiviste croit à la possibilité (sinon entretient consciemment l'illusion) de l'objectivité historique. Au contraire, le récit implique que le narrateur choisit consciemment ce qui est signifiant dans l'histoire et reconstruit son objet en fonction de ces choix. Il faut alors présumer que ses libertés interprétatives sont volontaires et dûment motivées : « À la différence de la connaissance scientifique et de l'information exacte, la compréhension est un processus complexe qui n'aboutit jamais à des résultats univoques. C'est une activité sans fin, qui nous permet, grâce à des modifications et des ajustements continuels, de

résolu, nous semble-t-il, quand nous pourrions expliquer pourquoi le recours au récit, dans le cadre d'un exercice de réflexion sur la fondation, est nécessaire *politiquement*. Ainsi, ce n'est pas à la question *est-ce que ?*, mais à la question *pourquoi est-ce* qu'*Essai sur la Révolution* se déploie, ne serait-ce que partiellement, comme une « légende d'un trésor sans âge », que nous tenterons de répondre dans le texte qu'on va lire ?

Le rôle politique du récit

Dans l'ensemble de son œuvre, en particulier dans *Condition de l'homme moderne*, *La crise de la culture* et au sein même d'*Essai sur la Révolution*, H. Arendt traite si fréquemment du rôle politique du récit, qu'il est pour le moins surprenant que ce thème ne soit pratiquement pas entrevu par les premiers commentateurs de *l'Essai*. Dans leurs critiques sur les libertés interprétatives arendtiennes, ces derniers ont surtout insisté sur les erreurs factuelles que commet H. Arendt, sans toutefois se demander pourquoi elle le fait.

Depuis plus ou moins une vingtaine d'années, les interprètes de l'œuvre de H. Arendt s'intéressent un peu plus à la problématique du récit et de ses libertés interprétatives.¹⁸ Nous devons à un tout petit article d'Elisabeth Young-Bruehl d'avoir souligné l'intérêt que portait H. Arendt aux « *stories* ». ¹⁹ Trop bref du point de vue de l'analyse, l'article n'avait que l'ambition, presque anecdotique, de dévoiler l'affection de H. Arendt pour les récits (qu'elle se plaisait à raconter dans sa vie privée). E. Young-Bruehl notait cependant, au passage, que l'intérêt arendtien pour les récits était également une méthode : « when the past is not transmitted as tradition, it can be freely appropriated; and when such appropriation presents itself historically, *it becomes the occasion for dialogue*²⁰. »

composer avec la réalité, de nous réconcilier avec elle, et de nous efforcer de nous sentir chez nous dans le monde. » (H. Arendt, « Compréhension et politique », dans *La philosophie de l'existence*, Paris, Payot, 2000, p. 195.)

¹⁸ Cf. J. M. King, « Hannah Arendt's Mythology: The Political Nature of History and Its Tales of Antiheroes », *The European Legacy*, vol. 16, n° 1, 2011, p. 27–38 ; G. Macphee, « Escape from Responsibility: Ideology and Storytelling in Arendt's *The Origins of Totalitarianism* and Ishiguro's *The Remains of the Day* », *College Literature*, vol. 38, n° 1, 2011, p. 176-201 ; J. Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, Toronto, University of Toronto Press, 2001 ; L. Disch, « More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt », *Political Theory*, vol. 21, n° 4, 1993, p. 665-694.

¹⁹ E. Young-Bruehl, « Hannah Arendt's Storytelling », *Social Research*, printemps 1977, p. 183-190.

²⁰ *Ibid.*, p. 183 (nous soulignons).

À sa suite, Seyla Benhabib a insisté sur l'importance du récit comme réponse méthodologique à la nouveauté du phénomène totalitaire dans l'œuvre de H. Arendt.²¹ La démonstration²² de S. Benhabib est à la fois pénétrante et convaincante, du moins pour ce qui est des *Origines du totalitarisme*. En effet, elle met en évidence que l'écriture de l'histoire du totalitarisme posait à H. Arendt un problème particulier : « my first problem was how to write about something – totalitarianism – which I did not want to conserve but on the contrary felt engaged to destroy²³. » Comme le note S. Benhabib, H. Arendt est confrontée à la nouveauté absolue de son sujet, ce qui pose un problème fondamental pour la théorie politique. En effet, comment étudier le totalitarisme *en tant que* phénomène politique, si l'on veut montrer, comme elle le souhaite, que la nouveauté du phénomène totalitaire est précisément de marquer *la fin* du politique ? H. Arendt ne pouvait pas se limiter à la simple description chronologique des événements, ou à la recherche de causes directes, nécessairement inexistantes :

under these conditions, one required a story that would once again reorient the mind in its aimless wanderings. For only such a reorientation could reclaim the past so as to build the future. The theorist of totalitarianism *as the narrator of the story was engaged in a moral and political task*²⁴.

Dans la perspective arendtienne, le récit serait nécessaire pour s'extraire de cette aporie. Mais, comme le reconnaît S. Benhabib sans préciser davantage, *Eichmann à Jérusalem* et *Essai sur la Révolution* sont construits de la même manière.²⁵ La vérité de cette assertion, incontestable par ailleurs, ne remet-elle pas en cause l'hypothèse même de S. Benhabib ? En effet, pourquoi *Essai sur la Révolution* a-t-il besoin de se déployer comme un récit, si son sujet est justement, et exclusivement, la constitution de l'espace politique ? En d'autres termes, le problème méthodologique auquel est confrontée H. Arendt dans le cas des *Origines* (un livre qui traite de la destruction du politique) se pose-t-il également dans le cas d'*Essai sur la Révolution* (un livre qui traite de la naissance du politique) ? L'explication du recours arendtien au récit comme réponse à un problème d'ordre méthodologique ne nous semble pas satisfaisante dans le cas d'*Essai sur la Révolution*.

²¹ S. Benhabib, « Hannah Arendt and the Redemptive Power of the Narrative », p. 167-196.

²² Cette démonstration se base presque exclusivement sur un tout petit texte que H. Arendt a écrit en réponse à la critique des *Origines* par E. Voegelin. Voir E. Voegelin, « The Origins of totalitarianism », *Review of Politics*, vol. 15, n° 1, 1953, p. 76-85 ; H. Arendt, « A Reply », *Review of Politics*, vol. 15, n° 1, 1953, p. 76-85.

²³ *Ibid.*, p. 77.

²⁴ S. Benhabib, « Hannah Arendt and the Redemptive Power of the Narrative », p. 180 (nous soulignons).

²⁵ *Ibid.*, p. 182.

De son côté, Annabel Herzog a montré l'influence décisive de Walter Benjamin sur la conception arendtienne de l'histoire. Selon A. Herzog, Benjamin rejetait à la fois la notion de progrès et les philosophies de l'histoire, parce qu'il refusait la prémisse que le temps se déploie comme un continuum unidirectionnel et homogène.²⁶ Il concevait plutôt l'histoire comme une succession d'évènements catastrophiques, sans liens entre eux. Toujours suivant A. Herzog, pour Benjamin, l'historiciste se range toujours du côté de ceux qui ont réussi à éviter les catastrophes, c'est-à-dire, du côté des vainqueurs. Celui-ci, qui rêvait d'écrire une œuvre exclusivement constituée de citations, pensait qu'il incombait à l'historien d'écrire l'histoire à partir du point de vue de ses sujets oubliés, et d'ainsi révéler leur absence et leur invisibilité.²⁷ C'est cette prise en charge du point de vue de l'acteur qui est le propre des récits arendtiens. Il est vrai que H. Arendt constate, suite à la fin de la tradition platonicienne, le caractère fragmenté du passé, et qu'elle croit, de plus, que sa fin permettait la relecture de ses auteurs « avec un regard neuf²⁸ ». Selon A. Herzog, les libertés interprétatives de H. Arendt s'expliquent par la méthode arendtienne, empruntée à Benjamin, consistant à s'approprier des éléments signifiants du passé, tout en négligeant les éléments qui ne pourront pas servir à une reconstruction du sens qu'avait l'évènement pour les acteurs eux-mêmes, c'est-à-dire pour les négligés de l'histoire.

Mais A. Herzog traite, à tort selon nous, du « fil rompu de la tradition » comme si H. Arendt n'avait parlé que *d'une* seule tradition. Elle écrit en effet que H. Arendt ne ressent aucune nostalgie pour le passé, que la tradition a été définitivement perdue, et elle ajoute que « [Arendt] knows that the past is one single catastrophe, and that there is nothing to go back to²⁹. » Cette confusion provient probablement de l'ambiguïté avec laquelle H. Arendt traite elle-même du concept de tradition, elle qui écrit la plupart du temps « la » tradition au singulier sans lui adjoindre un adjectif qualificatif.³⁰ Ainsi, lorsqu'elle traite de « la » tradition, elle a clairement en tête la tradition platonicienne, qui s'est éteinte et qui, en politique, aurait introduit selon elle la fatale distinction entre gouvernants et gouvernés. C'est uniquement lorsqu'elle traite de « cette » tradition qu'elle avance que le fil est rompu³¹, qu'elle « a un commencement bien déterminé

²⁶ A. Herzog, « Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, n° 5, 2000, p. 5. Cf. W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », (1940), dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 427-443. Pour une autre lecture de l'influence de Benjamin sur la pensée arendtienne, M. Vatter, « Natality And Biopolitics In Hannah Arendt », *Revista de Ciencia Política*, vol. 26, n° 2, 2006, p. 137-159.

²⁷ A. Herzog, « Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling », p. 3.

²⁸ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 262.

²⁹ A. Herzog, « Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling », p. 6.

³⁰ En version originale, H. Arendt écrit souvent « the tradition » sans « s », ou encore « our tradition » au singulier.

³¹ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 262.

dans les doctrines de Platon³² », que son retour n'est pas possible, et qu'en ce sens, notre « héritage n'est précédé d'aucun testament³³ ». Mais, ce que l'on oublie parfois, c'est que H. Arendt dit également qu'« il existe cependant *une autre* tradition et une autre terminologie non moins ancienne et vénérable³⁴. » Ainsi, bien que H. Arendt traite la plupart du temps de « la » tradition dans un sens très circonscrit, il ne faut pas oublier que son œuvre, et en premier lieu *Essai sur la Révolution*, consiste également, et souvent explicitement, à renouer avec cette « autre » tradition. Il nous semble donc inexact d'affirmer que c'est parce que l'humanité se meut en l'absence de toute tradition que H. Arendt se permet de fouiller le passé à la recherche de « perles oubliées », de « trésors perdus » et qu'ainsi elle peut se permettre de négliger certains faits historiques. Car, pour ce qui est de sa réflexion sur les moments révolutionnaires, H. Arendt s'oppose explicitement à deux autres traditions révolutionnaires, soit la tradition libérale démocratique américaine, et surtout « the tradition of the French Revolution – and that is the only revolutionary tradition of any consequence³⁵ ». Dans son questionnement sur les Révolutions, elle cherche plutôt à faire ressortir ce qui a été perdu *en tant que* tradition, et que l'on pourrait opposer à la tradition révolutionnaire dominante, ce qui équivaut à la tâche que Benjamin confie à l'historien : « brosser l'histoire à rebrousse-poil³⁶ ».

Évidemment, cela ne nous indique toujours pas pourquoi H. Arendt a recours au récit pour raviver ce qu'elle nomme la tradition révolutionnaire américaine.

Le politique comme liberté

Afin de comprendre pourquoi le recours au récit est nécessaire politiquement dans le cadre d'un exercice de réflexion sur la fondation, nous devons tout d'abord retourner au cœur de l'argumentation de H. Arendt sur le moment de fondation comme moment de liberté. Au centre de la conception arendtienne du politique se retrouve la faculté humaine de faire, et de tenir des promesses. Contre l'imprévisibilité de l'avenir, les individus, comme les pèlerins sur le Mayflower, s'engagent à respecter mutuellement

³² *Ibid.*, p. 28.

³³ Cette citation de René Char est un véritable *leitmotiv* arendtien et est probablement la plus grande source de confusion chez ses commentateurs. On retrouve cette citation (liste non exhaustive) dans H. Arendt, *La vie de l'esprit 1 : la pensée*, Paris, PUF, 1993, p. 27 ; *On Revolution*, p. 214 ; *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 11 ; Entrevue avec Roger Errerra, TF1, 1975, disponible en archive à la BNF.

³⁴ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 140 (nous soulignons).

³⁵ H. Arendt, *On Revolution*, p. 221.

³⁶ W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », p. 433.

un contrat élaboré en commun. Le moment de mise en commun, le moment de la délibération qui précède la promesse, correspond chez H. Arendt au moment de quintessence de la liberté. Le moment de liberté, qui est, selon elle, proprement « miraculeux », est indissociable de l'espace public.³⁷ Être libre, c'est apparaître devant ses semblables, c'est voir et être vu en action et en paroles³⁸, ce qui ne peut se faire qu'entre égaux. En ce sens, la liberté ne peut être que politique, et le politique ne peut qu'être espace de liberté.³⁹ C'est pourquoi la liberté politique « means the right to be a participator in government, or it means nothing⁴⁰ ». La forme historique de la *polis* correspond à l'espace de liberté par excellence pour H. Arendt.⁴¹ La liberté :

n'est rien de plus qu'un attribut pour une forme déterminée de l'organisation des hommes entre eux. Son origine *ne réside jamais dans l'intériorité de l'homme*, qu'il s'agisse de sa volonté, de sa pensée ou de ses sentiments, mais dans l'espace intermédiaire qui ne naît *que là où plusieurs personnes se retrouvent ensemble et qui ne peut durer qu'aussi longtemps qu'elles restent ensemble.*⁴²

Évidemment, l'espace d'apparence où se déploie la liberté n'est ni garanti par une autorité extramondaine ni par un recours à un quelconque absolu. Dans cette définition, la liberté est indissociable du moment politique, et seule la promesse « lie les hommes entre eux ».

Mais H. Arendt donne également une autre définition de la liberté. Dans cette seconde version, la liberté est définie comme une potentialité de l'être humain. Elle est la capacité de commencer quelque chose de nouveau. Suivant en cela Saint Augustin, H. Arendt soutient que la liberté de l'être humain est une capacité proprement ontologique : « l'homme est libre, *parce qu'il est un nouveau commencement*⁴³ ». La liberté est la capacité humaine d'interrompre les processus causaux qui gouvernent la vie, du moment que s'efface le principe qui préside à chaque nouveau commencement. « Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, "naturelle", c'est finalement le fait de la natalité, *dans lequel s'enracine*

³⁷ H. Arendt, *La crise de la culture*, p. 189.

³⁸ H. Arendt, *On Revolution*, p. 237.

³⁹ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 92.

⁴⁰ H. Arendt, *On Revolution*, p. 218.

⁴¹ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 75. Cf. *On Revolution*, p. 31; H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 258.

⁴² H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 146.

⁴³ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 217 (nous soulignons).

*ontologiquement la faculté d'agir*⁴⁴. » La liberté est ici synonyme de spontanéité⁴⁵. Cette « liberté consiste en ce que nous appelons la spontanéité, soit, d'après Kant, le fait que chaque homme est capable de débiter lui-même une série. [...] la liberté d'action signifie la même chose que poser-un-commencement-et-débiter-quelque-chose⁴⁶. » Selon cette seconde définition, la liberté est un « pouvoir-commencer⁴⁷ ».

Les deux conceptions de la liberté ne sont pas incompatibles. La liberté n'existe que lorsque les hommes sont ensemble, lorsqu'ils forment des communautés politiques où se libère la parole leur permettant d'entreprendre en commun quelque chose de nouveau. Mais une fois que se séparent les hommes, une fois que le moment d'action, de liberté initiale, est terminé, alors la liberté demeure sous sa forme potentielle, forme qui restera à actualiser à nouveau dans le futur. H. Arendt reconnaît que cette seconde forme, « la liberté de la spontanéité est encore pour ainsi dire *prépolitique*, quand bien même sans elle toute liberté politique perdrait-elle son sens le meilleur et le plus profond⁴⁸. » La véritable liberté est donc indissociable du moment de fondation de l'espace public, et disparaît dès la fin de ce moment initial. Le concept de pouvoir est défini par H. Arendt exactement de la même façon. Il émerge quand les hommes se rassemblent, et retrouve son caractère de potentialité quand les hommes se séparent. En ce sens, liberté et pouvoir sont pratiquement synonymes.⁴⁹ Ce qui donne une fragile permanence à ce moment fugace de liberté, c'est la mémoire de l'évènement.

La fondation engendre-t-elle sa propre mémoire ?

Comme « les périodes de liberté ont toujours été relativement courtes dans l'histoire du genre humain⁵⁰ », que « le politique a si rarement existé et en si peu d'endroits⁵¹ », on peut penser que le rôle politique de l'intellectuel, et le rôle de l'œuvre de H. Arendt

⁴⁴ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 314 (nous soulignons). Cf. H. Arendt, *On Revolution*, p. 211; *La crise de la culture*, p. 83, 238 ; 1999, p. 79, 182 ; *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 71, 89 ; *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 43, 155, 233, 250.

⁴⁵ Le drame, et l'horrible nouveauté, du totalitarisme est de détruire à la fois ce potentiel (chez ses victimes – et ses adhérents) et également le monde commun qui permettrait de l'actualiser. Cf. H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 215.

⁴⁶ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 88.

⁴⁷ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 89.

⁴⁸ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 90 (nous soulignons). Cf. *Du mensonge à la violence*, p. 182-183.

⁴⁹ H. Arendt, *La vie de l'esprit 2 : le vouloir*, Paris, PUF, 1993, p. 229.

⁵⁰ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 219.

⁵¹ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 79.

elle-même, est de rappeler les moments d'action afin de catalyser le processus d'actualisation de la liberté. Puisque la liberté est évanescence, que le moment d'action est fugitif et ne produit pas sa propre mémoire, et que « sans la mémoire [...] les activités vivantes d'action, de paroles et de pensées perdraient leur réalité à chaque pose et disparaîtraient comme si elles n'avaient jamais été⁵² », « les hommes de parole et d'action ont besoin aussi de l'*homo faber* en sa capacité la plus élevée : ils ont besoin de l'artiste, du poète et de l'historiographe [...] car sans eux le seul produit de leur activité, l'histoire qu'ils jouent et qu'ils racontent, ne *survivrait pas un instant*⁵³. »

Mais cette conclusion est hâtive. Car H. Arendt, presque *a contrario*, explique ailleurs dans *Condition de l'homme moderne* que l'on retrouve dans les propos de Périclès (tels que rapportés par Thucydide) : « cette suprême confiance que les hommes peuvent jouer un rôle et sauver leur grandeur en même temps et pour ainsi dire du seul et même geste, et que *l'action en soi* suffira à engendrer la *dynamis sans avoir besoin, pour rester dans le réel, de la réification transformatrice de l'homo faber* »⁵⁴. La *polis*,

si nous en croyons les célèbres paroles de Périclès dans l'Oraison funèbre – garantit que ceux qui contraindrent tout pays et toute mer à servir de théâtre à leur audace ne seront pas sans témoin et n'auront besoin pour leur gloire ni d'Homère ni de quelque autre expert en mots ; sans aide, ceux qui agissent pourront fonder ensemble le souvenir immortel de leurs actes bons ou mauvais, inspirer l'admiration de leur siècle et des siècles futurs⁵⁵.

Et donc,

À la base de la conception ancienne de la politique il y a la conviction que l'homme en tant qu'homme, que chaque individu en son unicité, paraît et s'affirme dans la parole et l'action, et que ces activités, malgré leur futilité matérielle, ont une qualité de durée qui leur est propre parce qu'*elles créent leur propre mémoire*⁵⁶.

On retrouve la même contradiction apparente dans *Qu'est-ce que la politique ?* H. Arendt y explique que la *polis* est nécessaire pour que les hommes puissent se retrouver « entre égaux et que chacun [puisse] mutuellement accorder aux autres l'attention, l'écoute et l'admiration pour les hauts faits dont *l'historien et le poète*

⁵² H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 141.

⁵³ *Ibid.*, p. 230 (nous soulignons). Cf. *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 84.

⁵⁴ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, p. 265 (nous soulignons).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 269.

*pourront ensuite leur garantir la gloire posthume*⁵⁷. » Mais une trentaine de lignes plus loin, elle affirme, digressant encore une fois sur l'Oraison funèbre : « la polis devait être fondée pour assurer un séjour aux grandes actions et aux grandes paroles humaines, elle était *plus fiable que la mémoire durable qu'en conserve le poète dans la poésie*⁵⁸. » On semble nager ici en pleine antinomie. D'une part, l'action, c'est-à-dire le moment de liberté, est fugace ; elle nécessite la présence de l'*homo faber* qui la réifie dans une œuvre qui portera sinon l'esprit, du moins la lettre⁵⁹ de sa grandeur, de son caractère miraculeux. De l'autre, l'action engendre sa propre mémoire, elle contient le principe de sa propre durée.

Le problème de la fondation dans l'œuvre de H. Arendt tient en partie à cette difficulté. Comment l'action peut-elle générer sa propre mémoire, son propre récit, c'est-à-dire, en termes clairs, fonder un espace politique où se déploie la mémoire de l'évènement, si le moment fondateur n'est « pas de ce monde », s'il est « miraculeux » ? La résolution de cette antinomie se retrouve en partie dans l'acte même que H. Arendt juge « miraculeux », c'est-à-dire *la promesse*. Car le moment initial d'action, par lequel les individus s'apparaissent mutuellement dans leur pluralité, même s'il se produit « hors de ce monde », engage également le temps humain, au sens où, par définition, le respect de la promesse ne peut jamais s'accomplir que dans l'avenir. Ainsi, dans certains passages de *Condition de l'homme moderne*, H. Arendt semble-t-elle soutenir que le politique peut être entièrement fondé sur la capacité humaine de faire des promesses :

La fonction de la promesse est de dominer cette double obscurité⁶⁰ des affaires humaines et comme telle elle s'oppose à une sécurité qui repose sur la domination de soi et le gouvernement d'autrui ; elle correspond exactement à l'existence d'une liberté donnée dans la condition de non-souveraineté. Le danger et l'avantage des systèmes politiques qui s'appuient sur les contrats et les traités, à la différence de ceux qui comptent sur la domination et la souveraineté, *sont de laisser telles quelles l'imprévisibilité des affaires humaines* et la faiblesse des hommes pour en faire simplement l'espace, le milieu, dans lequel on ménagera certains îlots de prévisibilité et dans lequel on plantera certains jalons de sûreté⁶¹.

Ce que laisse intacte la promesse comme fondement du politique, c'est... l'imprévisibilité de l'avenir. Cette affirmation semble certes paradoxale, mais elle en dit

⁵⁷ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 84.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 85 et 149.

⁵⁹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 141.

⁶⁰ C'est-à-dire l'imprévisibilité de l'avenir et la faiblesse des hommes.

⁶¹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997 p. 311.

beaucoup sur le contenu de la promesse à laquelle adhèrent les contractants lors d'un moment d'action dans la perspective arendtienne. Le moment d'action, comme moment de liberté permettant de fonder quelque chose de nouveau, ne peut pas empêcher la possibilité de nouveaux commencements.⁶² Alors que la promesse comme fondement du politique doit dissiper l'imprévisibilité de l'avenir, elle doit, par le même mouvement, protéger cette imprévisibilité, en quelque sorte, la garantir. L'espace politique fondé ne doit jamais éliminer la possibilité de nouveaux commencements, bref, éliminer la spontanéité humaine, comme ce fut le cas dans les régimes totalitaires. En d'autres termes, la première forme de liberté trouve sa limite là où commence la seconde. C'est pourquoi les promesses ne sont jamais plus que des « îlots de certitude dans un océan d'incertitude⁶³ ». Comme le dit avec une grande acuité Alan Keenan :

It is important to note [...] that to lay down the law of freedom – and remain consistent with Arendt's theory of political action as anti-instrumental, without end other than its own perpetuation – *the promise can only be the promise of the political itself*. What the promise promises is the establishment and continuation of a realm of politics: both the space of appearance (of freedom) and the power generated by common action. For that to be the case, *the promise in fact only promises itself*⁶⁴.

La promesse n'a d'autre contenu positif que de se promettre elle-même. H. Arendt a entrevu la fragilité d'une telle fondation dans *Essai sur la Révolution*. Toujours suivant A. Keenan, « in *On Revolution* [...] Arendt herself accepts that the foundation of political freedom requires something more than promises⁶⁵ ». Ce quelque chose de plus, c'est l'autorité du moment fondateur, autorité qui tire sa force du caractère miraculeux de l'évènement lui-même, du moment de liberté initiale. Pour H. Arendt, la Révolution américaine a partiellement réussi à inscrire le moment de liberté initiale, celui qui se situe « hors de ce monde », dans des institutions séculaires et tangibles. D'une part, la Révolution américaine a réussi à institutionnaliser le pouvoir de la mise en commun dans l'institution sénatoriale. Le Sénat, selon sa lecture, doit constamment rappeler le pouvoir du peuple, en filtrant la multitude d'opinions pour former une opinion éclairée.⁶⁶

⁶² Dans sa réflexion sur l'éducation, développant un paradoxe analogue, H. Arendt soutient que « c'est justement pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice » (*La crise de la culture*, p. 247).

⁶³ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 311. Cf. *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 275 : « islands in the sea or [...] oasis in the desert ».

⁶⁴ A. Keenan, « Promises, Promises: The abyss of Freedom and the Lost of the Political in the Work of Hannah Arendt », *Political Theory*, vol. 22, n° 2, 1994, p. 308.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 309.

⁶⁶ H. Arendt, *On Revolution*, p. 226-228.

D'autre part, la Révolution a même réussi l'institutionnalisation de l'autorité du moment fondateur par la création de la Cour suprême, qui, par le renvoi constant à la Constitution, rappelle le moment initial.⁶⁷ Mais ce que la Révolution américaine n'a pas réussi à institutionnaliser, c'est le bonheur de la participation à l'espace public pour tous les citoyens. Ainsi, la sphère politique a-t-elle été atrophiée, et les seuls individus qui peuvent dorénavant jouir du bonheur public, ce plaisir d'apparaître face à ses semblables, sont les représentants du peuple.⁶⁸ Car, en dernière analyse, toujours suivant H. Arendt, ce que les révolutionnaires américains n'ont pas réussi à préserver, ou n'ont pas voulu préserver – à tort – pensant ainsi assurer une pérennité à leur propre moment de fondation, c'est l'esprit révolutionnaire lui-même.⁶⁹

En d'autres termes, le moment fondateur fécond (et H. Arendt n'en connaît que deux exemples historiques, la Révolution américaine, et le moment de fondation de la Rome antique) se prolonge dans des institutions (qui sont, nous l'avons vu, le gage du succès dans le cas d'une Révolution). Contrairement à ce que soutient tout d'abord H. Arendt, ce n'est donc pas la promesse elle-même qui garantit la pérennité du moment fondateur, mais l'autorité que ce moment initial acquiert du fait qu'il rompt les chaînes causales de l'histoire humaine, qu'il se situe « hors du temps », et qu'il est le début d'une histoire nouvelle. En ce sens, il faut conclure qu'il y a chez H. Arendt une dualité métaphorique du temps humain. Il y a d'une part l'instant de fondation, seul véritable moment où est actualisée, dans sa forme la plus pure et idéal-typique, la liberté de l'être humain. Il y a, de l'autre, le temps quotidien. L'évènement initial n'y demeure plus alors que sous deux formes, celle des institutions qu'il a réussi à générer et dont la qualité doit être jugée à leur capacité de permettre la réactualisation de la liberté (ou, selon le terme de H. Arendt, de garantir l'imprévisibilité de l'avenir) ; celle du ou des récits que l'on élabore à son sujet. Dans ce second « temps », l'évènement initial ne contient pas sa propre mémoire, seul le récit en est porteur.

Le moment fondateur n'acquiert ainsi un sens que lorsqu'il est terminé. Si l'espace de liberté qui est institué par le moment de fondation « engendre sa propre mémoire », il n'offre jamais par lui-même le sens de cette mémoire. Car, dans l'esprit de H. Arendt, ce que l'unicité extraordinaire d'un événement (son miracle) garantit par soi-même dans le temps, ce n'est pas le sens de ce qui s'est passé, que seul le récit peut donner, mais le fait qu'il sera constamment rappelé parce qu'il sera toujours reconnu comme la source de ce nouveau temps historique. Politiquement, tout dépend alors de la qualité

⁶⁷ *Ibid.*, p. 228.

⁶⁸ « [T]he Constitution itself provided a public space only for the representatives of the people, and not for the people themselves. » (H. Arendt, *On Revolution*, p. 238.)

⁶⁹ *Ibid.*, p. 232.

des récits que l'on entretient à propos du moment de fondation. Ce qui nous amène au vif de notre propos.

L'oubli américain de l'esprit révolutionnaire

Ayant établi que le récit n'a de sens que lorsque l'espace politique est institué, c'est-à-dire lorsque le moment de fondation est terminé, on peut maintenant revenir à notre question initiale : pourquoi H. Arendt écrit-elle *Essai sur la Révolution* sous la forme d'un récit ? La réponse se trouve certainement dans la forme du récit qu'elle propose.

On l'a vu, plusieurs commentateurs ont noté que H. Arendt succombe aux mythes les plus triviaux de la Révolution américaine. Selon nous, ce n'est pas un hasard. Elle en est parfaitement consciente.⁷⁰ Quand elle traite de l'autorité du moment fondateur aux États-Unis, elle insiste en effet sur le respect presque religieux qu'incarne la Révolution pour les Américains. Elle écrit que le succès de la Révolution américaine « was decided the very moment when the Constitution began to be worshipped, even though it had hardly begun to operate. And [...] it was in this respect that the American Revolution was most conspicuously different from all other revolutions⁷¹. » Elle croit retrouver chez les Américains un rapport au moment fondateur aussi fécond (dans son esprit) que celui de la Rome de l'antiquité.

Ce qui ne peut manquer de frapper tout observateur de la scène politique américaine (et qui a visiblement frappé H. Arendt), c'est à quel point l'autorité des Pères fondateurs, de la constitution et de son *Bill of rights*, est constamment rappelée dans les débats publics, peu importe le sujet. H. Arendt le sait parfaitement, et elle ne tarit jamais d'éloges pour ce rapport quasi-religieux au moment de fondation.⁷² Toute son analyse de l'autorité du moment fondateur tient à ce rappel constant de la Révolution dans l'espace public américain. Grande lectrice de Virgile, H. Arendt n'a pu qu'être éblouie par la découverte d'une société qui semble entretenir un rapport avec son moment fondateur aussi profond que celui des Romains (tel que le décrit Virgile dans l'Énéide). Elle ne traite pratiquement jamais de la question de l'autorité sans faire le parallèle entre ces deux rapports privilégiés au moment fondateur, ce qui devrait finir de nous convaincre de l'intérêt que suscite chez elle le caractère adulateur de ce rapport au moment fondateur chez les Étatsuniens.

⁷⁰ Le passage suivant confirme cette idée : « Comme il est l'expression de la précompréhension, le discours populaire amorce le processus de la compréhension véritable. » (H. Arendt, *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot, 1994, p. 202.)

⁷¹ H. Arendt, *On Revolution*, p. 198.

⁷² *Ibid.* Elle est cependant consciente de l'ambiguïté de ce culte. Cf. *ibid.*, p. 204.

Mais, si H. Arendt a pu être fortement impressionnée par le rapport privilégié que les Américains entretiennent avec leur moment fondateur, elle ne pouvait accepter les leçons que les Américains retirent de leur Révolution. En clair : elle ne pouvait en accepter le récit. En effet, aux États-Unis, on invoque spontanément les idéaux révolutionnaires pour affirmer que la liberté est synonyme de « libération » de l'oppression gouvernementale, que sa seule fonction légitime, véritable mal nécessaire, est de garantir la protection de la sphère privée, bref, que l'individu doit être protégé contre la sphère publique.⁷³ En somme, si H. Arendt admire le rapport qu'entretient le peuple américain à son moment de fondation, elle pense que le sens de cet évènement lui a complètement échappé. Elle préfère ainsi la forme au fond, le rapport d'adulation lui-même plutôt que sa substance.

Et donc, même si, à la fin d'*Essai sur la Révolution*, elle insiste, si paradoxalement, sur « l'oubli » dont souffrirait la Révolution américaine, elle sait pertinemment que ce n'est pas le cas. On peut dire beaucoup de choses sur la Révolution américaine, mais certainement pas qu'elle a été oubliée par les Américains. Dans sa perspective cependant, le triomphe de l'interprétation dominante de la Révolution américaine équivaut à un tel oubli⁷⁴ :

The American failure to remember can be traced back to this fateful failure of post revolutionary thought. For it is true that all thought begins with remembrance, it is also true that no remembrance remains secure unless it is condensed and distilled into a framework of conceptual notions within which it can further exercise itself. *Experiences and even the stories which grow out of what men do and endure, of happenings and events, sink back into the futility inherent in the living word and the living deed unless they are talked about over and over again.* What saves the affairs of mortal men from their inherent futility is nothing but this incessant talk about them, which in turn remains futile unless certain concepts, certain guide posts for future remembrance, and even for sheer reference, arise out of it⁷⁵.

Par ce passage, H. Arendt révèle le sens de l'*Essai sur la Révolution*. Celle-ci introduit en effet une importante nuance, qui révèle, d'une certaine façon, le sens de son entreprise. Car, comme elle le rappelle, ce qui garantit sa pérennité à un évènement, c'est cette « discussion incessante » à son sujet. Et pourtant, elle ajoute que tout ceci

⁷³ Du côté des détracteurs, on retient généralement que les Pères fondateurs possédaient souvent des esclaves, qu'ils étaient misogynes (ils n'ont pas fait des femmes des citoyennes à part entière), qu'ils représentaient des intérêts strictement économiques, etc.

⁷⁴ H. Arendt emploie le terme *oblivion*, qui a, en anglais, une connotation de « perte définitive », que sa traduction française par « oubli » n'a pas.

⁷⁵ H. Arendt, *On Revolution*, p. 220.

reste futile, à moins que ne soient développés certains concepts, certains « panneaux signalétiques » pour l'avenir. Comme l'affirme A. Enegrén, H. Arendt reprend intégralement l'échafaudage conceptuel élaboré dans *Condition de l'homme moderne* dans *Essai sur la Révolution*⁷⁶. Il n'est donc pas permis de douter qu'elle souhaite sauver de la futilité la mémoire de la Révolution américaine en lui fournissant un cadre conceptuel permettant l'interprétation (ou la réinterprétation) de l'évènement dans un sens plus fidèle à sa conception de la liberté.

Quoi qu'il en soit, si H. Arendt procède à une telle re-narration⁷⁷ de l'évènement, c'est qu'elle souhaite d'une part préserver le rapport presque religieux à la Constitution qui a su résister, et cela est absolument fondamental, aux assauts du doute et du scepticisme de la modernité.⁷⁸ Elle participe ainsi, à son tour, à cette « incessante discussion⁷⁹ ». A. Enegrén a alors tout à fait raison de souligner qu'elle « cède [au] mythe de la Révolution américaine, dont elle accent[ue] la pureté d'intention quitte à seulement condamner la tournure concrète prise par les événements⁸⁰. » Elle reprend donc la plupart des mythes de la Révolution américaine et ne tarit pas d'éloges pour la sagesse des Pères fondateurs. D'autre part, elle réinvestit ces mythes, mais cette fois en les réinterprétant, c'est-à-dire en les reconstruisant, en reprenant presque entièrement le caractère symbolique de l'évènement, tout en lui fournissant les concepts permettant de le comprendre sous un nouveau jour. Elle commet alors toutes les erreurs historiographiques qui ont été relevées par les commentateurs de l'ouvrage.

Mais il ne faut pas s'y méprendre, cette réinterprétation du sens de l'évènement, même si elle se présente sous la forme trompeuse d'une glorification sans ambages de la Révolution américaine, se révèle en fait être une virulente critique de la société américaine des années 1960. Contre l'atomisation et la consommation effrénée de la société américaine, H. Arendt réinterprète « la poursuite du bonheur » non plus dans le sens d'une recherche du bonheur privé, mais comme le plaisir qu'éprouve l'individu dans le rapport qu'il établit avec ses semblables, c'est-à-dire dans le sens d'un bonheur public. Contre le maccarthysme et la politique étrangère américaine, elle

⁷⁶ A. Enegrén, « Révolution et fondation », p. 46 ; A. Amiel, *Politique et événement*, Paris, PUF, 1996 p. 112.

⁷⁷ A. Wellmer, « Hannah Arendt *On Revolution* », *Revue internationale de philosophie*, n° 208, 1999/2, p. 207.

⁷⁸ La Constitution américaine « has survived more than a hundred years of minute scrutiny and violent critical debunking. » (H. Arendt, *On Revolution*, p. 204.)

⁷⁹ « Si nous voulons être chez nous sur cette terre, fût-ce au prix d'un accord avec notre siècle, nous devons nous efforcer de prendre part à ce dialogue sans fin avec l'essence de ce monde. » (H. Arendt, *La philosophie de l'existence*, Paris, Payot, 1994, p. 216.)

⁸⁰ A. Enegrén, « Révolution et fondation », p. 55.

martèle que l'Amérique est elle-même le fruit d'une Révolution.⁸¹ Contre l'individualisme, véritable symbole de l'Amérique, elle glorifie la mise en commun politique, et souligne que « l'individualisme est la première valeur à disparaître au cours d'une action révolutionnaire⁸² ». Contre la glorification de l'abondance, conçue comme fruit de la libération nationale et du déploiement subséquent de la libre entreprise⁸³, H. Arendt fait de l'abondance une caractéristique de l'Amérique *pré* révolutionnaire. Contre la professionnalisation de la politique américaine, et le recours aux experts en gestion⁸⁴, elle fait des Pères fondateurs des hommes qui furent choisis pour une tâche historique presque malgré eux, et qui ne s'intéressèrent à aucune question d'ordre économique⁸⁵. Contre l'opinion largement répandue que la politique est un fardeau⁸⁶, elle accorde aux *townmeetings*, ainsi qu'à des correspondances privées (et tardives) de Thomas Jefferson⁸⁷, une très grande importance en insistant sur le *plaisir* qu'éprouvent les Pères fondateurs à faire de la politique.⁸⁸ Contre la société de masse, la démocratie des majorités et le règne de l'opinion publique, elle rappelle l'importance qu'accordent les Pères fondateurs à l'opinion individuelle, et au politique comme espace de médiation non pas des intérêts⁸⁹, mais des opinions.⁹⁰ Contre les hommes politiques qui veulent gérer Washington comme une entreprise privée, H. Arendt rappelle que les talents de gestionnaire ne sont pas un gage de talent pour la politique, bien au contraire.⁹¹ Contre le système des partis politiques, elle exalte ce « trésor perdu » qu'est le système des conseils du peuple. Contre l'omniprésence dans les débats politiques américains de la question du taux d'imposition, alors que selon l'adage américain « *no tax are good tax* », elle garde un silence *assourdissant* sur l'une des péripéties centrales de la Révolution américaine, soit la partie de thé de Boston.⁹²

⁸¹ H. Arendt, *On Revolution*, p. 217.

⁸² H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, p. 166.

⁸³ H. Arendt, *On Revolution*, p. 217.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 237 et 272.

⁸⁵ H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, p. 67.

⁸⁶ H. Arendt, *On Revolution*, p. 269.

⁸⁷ Dans lesquels celui-ci regrette de ne pas avoir su constitutionnaliser l'esprit révolutionnaire, assurant ainsi à tous le droit de participer au gouvernement.

⁸⁸ « They were enjoying what they were doing way beyond the call of duty. » (H. Arendt, *On Revolution*, p. 33, 255)

⁸⁹ *Ibid.*, p. 252.

⁹⁰ « What we today call democracy is a form of government where the few rule, at least supposedly, in the interest of the many. » (*Ibid.*, p. 269.)

⁹¹ *Ibid.*, p. 273.

⁹² Écrire un livre sur la Révolution américaine sans parler de la partie de thé de Boston (16 décembre 1773) équivaut à traiter de la Révolution russe sans parler de la grève des femmes des 17-20 février 1917, ou encore de la Révolution française sans la marche des femmes à Versailles (5 et 6 octobre

On pourrait ainsi multiplier les exemples. Chaque fois que H. Arendt glorifie un aspect de la Révolution américaine, il vaut mieux alors se demander, si l'on veut vraiment saisir le sens de son livre, ce qu'elle cherche en fait à critiquer dans la société américaine contemporaine. Si elle rappelle les États-Unis à ce qu'ils sont⁹³, c'est que les communautés politiques sont également des communautés de mémoire liées à un commencement, et dont il importe politiquement de dégager⁹⁴, puis de rappeler, les principes. Cela tient à la conviction arendtienne, inspirée de Montesquieu, que chaque communauté politique est mue par des principes qui émergent uniquement au moment de leur fondation :

Ces quelques rares moments heureux de l'histoire n'en sont pas moins décisifs; c'est seulement en eux que le sens de la politique, et du même coup la chance ou la malchance du politique, se manifeste pleinement. Ce faisant, ils ont été normatifs [...] dans la mesure où les idées et les concepts déterminés qui se sont pleinement réalisés déterminent aussi les époques auxquelles une complète expérience du politique demeure refusée⁹⁵.

La renarration de la Révolution américaine permet à H. Arendt à la fois de critiquer la société américaine, sans jamais s'attaquer à la source de son autorité qui en est à la fois le fondement, le lien et le vecteur principal de cohésion. C'est une critique interne, d'autant plus radicale.⁹⁶

1789).

⁹³ A. Amiel, *Politique et événement*, p. 86.

⁹⁴ Grâce à la faculté humaine de l'imagination : « Seule l'imagination nous permet de voir les phénomènes selon la perspective qui convient, de mettre à une certaine distance ce qui est trop proche afin de le voir et de le comprendre sans préjugé ni déformation, de franchir les abîmes de l'éloignement, jusqu'au moment où il nous devient possible de voir et de comprendre tout ce qui est trop éloigné comme s'il s'agissait d'une affaire familière. Cette "mise à distance" de certains phénomènes et ce franchissement des abîmes qui nous séparent d'autres réalités font partie du dialogue de la compréhension, pour les finalités duquel l'expérience directe institue un contact trop étroit et la connaissance pure, des obstacles artificiels. » (H. Arendt, *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot, 1994, p. 216. Nous soulignons.)

⁹⁵ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 79-80.

⁹⁶ Il faut comprendre qu'à l'époque, la critique du système capitaliste de la société américaine est menée par l'extrême gauche qui lui oppose souvent le modèle soviétique. Dans cette polarisation entre l'Est et l'Ouest, toute critique de la société américaine et de son modèle économique paraissait anti-américain (on disait à l'époque qu'être communiste c'est être *unamerican* (non-américain, ou « *better dead than red* » – mieux vaut être mort qu'être rouge). En se situant sur le terrain de la Révolution américaine, H. Arendt réussit à introduire une critique de la société américaine qui ne sera pas discréditée avant même d'être énoncée. C'est pourquoi elle est beaucoup plus radicale.

Dokei moi

D'une certaine façon, *Essai sur la Révolution* est le livre de H. Arendt dont la facture est la plus politique. L'on sait que la définition de l'espace public comme un espace permettant la multiplication des points de vue est une des constantes de son œuvre. Cette façon de concevoir l'espace public provient de sa conviction que rien « de ce qui apparaît ne se manifeste à un spectateur unique capable d'en percevoir tous les aspects⁹⁷ ». Pour H. Arendt, la plupart des analyses de la Révolution américaine, parce qu'elles l'étudient à travers le miroir déformant de la Révolution française, ou avec les schémas conceptuels de la défunte tradition platonicienne, produisent des interprétations qui ne sont, au fond, que des variations sur le même thème, celui de la nécessité comme processus permettant de comprendre l'histoire. Et, comme elle le rappelle, « le monde commun prend fin lorsqu'on ne le voit que sous un seul aspect, lorsqu'il n'a le droit de se présenter que sous une seule perspective⁹⁸. »

Ainsi, on peut suggérer qu'*Essai sur la Révolution* est le *dokei moi* arendtien sur la société américaine, en ce sens qu'il révèle également quelque chose du rôle de l'intellectuel en société. « Voilà ce qui m'apparaît », semble-t-elle écrire. Si elle s'accorde le droit d'attribuer une grande importance à des textes secondaires, ou si elle ne discute pas du tout d'évènements qui ont pourtant eu une importance déterminante pour les acteurs eux-mêmes, c'est que, politiquement, le récit n'a de sens que s'il illumine non pas l'évènement tel qu'il apparaît à ceux qui l'ont vécu, mais au présent, pour ceux qui se meuvent dans l'espace institué par cette nouvelle fondation. Ainsi, la vérité historique s'accompagne nécessairement du devoir d'interprétation : « est-ce qu'il existe aucun fait qui soit indépendant de l'opinion et de l'interprétation ? Des générations d'historiens et de philosophes de l'histoire n'ont-elles pas démontré l'impossibilité de constater des faits sans les interpréter ?⁹⁹ » Bien que la vérité de fait soit au-delà de la discussion¹⁰⁰, le sens que peut avoir cette vérité n'émerge jamais de l'évènement lui-même. Ainsi, « ce ne sont pas les archives des évènements passés qui ont un sens, mais seulement le récit », écrit H. Arendt.¹⁰¹ Le sens qui semble se dégager d'un évènement et qui apparaît à son spectateur, n'existe

⁹⁷ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 1, p. 53.

⁹⁸ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 99. Cf. *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 153 ; *La vie de l'esprit*, vol. 1, p. 34.

⁹⁹ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 303.

¹⁰⁰ C'est-à-dire qu'une fois établie une vérité historique (par exemple, l'Allemagne a envahi la Belgique le 4 août 1914), ce qui se prête à la discussion ce n'est pas la vérité comme telle (comme le disait Clemenceau, personne ne pourra jamais dire que c'est la Belgique qui a envahi l'Allemagne), mais le sens de cette vérité.

¹⁰¹ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 2, p. 180.

que dans la mesure où s'énonce le *dokei moi*, le *il m'apparaît*. Le sens n'est jamais réifié comme tel, mais toujours tributaire de sa ré-énonciation, de sa promulgation, de sa reconduction interprétative.¹⁰² Énoncer le sens d'un évènement par la parole, ou énoncer le sens que prend pour soi une vérité en la rendant publique, c'est déjà pour H. Arendt faire acte politique, en ce sens que la « discussion constitue l'essence même de la vie politique¹⁰³ », que l'espace public n'est jamais autre chose que la multiplication des points de vue¹⁰⁴, et que le politique « est le domaine où la liberté est une réalité du monde, tangible en paroles qu'on peut entendre, en acte qu'on peut voir, en évènements dont on parle, dont on se souvient et que l'on transforme en histoire avant de les incorporer dans le grand livre de l'histoire humaine¹⁰⁵. »

Pour H. Arendt, la seule façon pour la pensée de se manifester dans l'espace public, sans cependant la détruire, est donc d'accepter les règles de la discussion et de la persuasion :

Cet enseignement par l'exemple est, en fait, la seule forme de persuasion dont la vérité philosophique soit capable sans perversion ni altération ; de plus, la vérité philosophique peut devenir « pratique » et inspirer l'action sans violer les règles du domaine politique quand elle fait en sorte de devenir manifeste sous forme d'exemple. C'est la seule chance pour un principe d'être avéré et validé. [...] Cette transformation d'une affirmation théorique ou spéculative en une vérité exemplaire [...] est une expérience limite pour le philosophe : en établissant un exemple et en persuadant la multitude par la seule voie qui lui soit ouverte, il a commencé d'agir¹⁰⁶.

Comme la signification se dit et se discute¹⁰⁷, proposer sa propre interprétation d'un évènement et rendre cette interprétation publique, est déjà, en soi, un acte politique. H. Arendt ne suggère-t-elle pas ici que le rôle de l'intellectuel est de fournir un horizon de signification qui permet l'action ? Si c'est le cas, il semble exister un hiatus insurmontable entre l'historiographie positiviste, dont le point de départ est le « il

¹⁰² « La compréhension est un processus sans fin, elle ne peut donc produire de résultats définitifs. » (H. Arendt, *La philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot, 1994, p. 196.)

¹⁰³ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 307.

¹⁰⁴ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 298.

¹⁰⁵ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 201. Et en ce sens, « il peut y avoir des vérités ineffables et elles peuvent être précieuses à l'homme au singulier, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'il n'est pas un animal politique, quelle que soit alors son autre définition. Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont l'expérience de l'intelligible que parce qu'ils parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes. » (*Condition de l'homme moderne*, p. 37).

¹⁰⁶ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 315.

¹⁰⁷ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 1, p. 141.

apparaît », et le récit, dont la prémisse, le « il m'apparaît », est déjà une prise de position, c'est-à-dire l'introduction d'un devoir-être immanent qui demande à être discuté et confronté au point de vue des autres, et surtout au point de vue dominant. Ainsi, le narrateur est un acteur, contrairement à l'homme de science qui lui, « agissant sur la nature du point de vue de l'univers et non sur le réseau des relations humaines, manque du caractère révélateur de l'action, comme de la faculté de produire des récits et de devenir historique qui, à eux deux, forment la source d'où jaillit le sens, l'intelligibilité, qui pénètre et illumine l'existence humaine¹⁰⁸. » En ce sens, le narrateur, celui qui cherche à réécrire à nouveau, selon sa perspective, le récit de fondation, a compris que tout régime politique tient, en dernière analyse, uniquement aux opinions qui sont tenues comme telles par une pluralité de citoyens, à l'appui qu'accorde le peuple au gouvernement et, enfin, aux principes admis comme justes ou injustes par une majorité de citoyens réunis dans une communauté politique.¹⁰⁹ Les opinions individuelles et le sens commun que partage une communauté de citoyens sont les fruits de la discussion publique, et en dernière analyse, d'un *choix* collectif :

Que tous les hommes soient créés égaux n'est ni évident en soi, ni démontrable. Nous faisons nôtre cette opinion parce que la liberté est possible seulement parmi les égaux, et nous croyons que les joies et les satisfactions de la libre compagnie doivent être préférées aux plaisirs douteux de l'existence de la domination. *De telles préférences sont politiquement de la plus grande importance*, et il y a peu de choses par lesquelles les hommes se distinguent aussi profondément les uns des autres. Leur qualité humaine, est-on enclin à dire, et certainement la qualité de toute espèce de relation avec eux dépend de tels choix. Cependant, il s'agit ici d'opinions, et non de vérité – comme Jefferson, bien malgré lui, l'a admis, leur validité dépend du libre accord et du libre consentement ; elles sont le résultat d'une pensée discursive, représentative ; elles sont communiquées au moyen de la persuasion et de la discussion¹¹⁰.

Le récit, contrairement à la théorie (où le *dokei moi* reste implicite, et donc, à la fois non-problématisé et non-politique), est ainsi uniquement politique. Il suppose que le monde commun dans la modernité dépend entièrement des êtres humains, qu'il est le fruit d'un processus de discussion et de délibération, que le lieu de ce processus est la sphère politique, et que toute introduction dans cette sphère de normes absolues, extramondaines, téléologiques, ou évidentes par elles-mêmes, risque de détruire l'espace politique lui-même. Bref, le sens commun, fruit de la discussion et de la

¹⁰⁸ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 403.

¹⁰⁹ Car en politique, nous dit H. Arendt, « obedience and support are the same ». (H. Arendt, *On Revolution*, p. 228.)

¹¹⁰ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 2000, p. 314-315 (nous soulignons).

délibération n'est pas prépolitique¹¹¹, mais n'existe jamais en dehors de la discussion et de la persuasion. En ce sens, « la réalité du monde commun est ce qui apparaît comme le même sous la diversité des points de vue¹¹² ». Seul le récit permet d'agir sur le monde commun, c'est-à-dire introduire un point de vue nouveau dans l'espace public qui, parce qu'il rappelle l'origine, accepte nécessairement de s'inscrire dans les limites d'une communauté de mémoire.

Et donc, si, dans la modernité, il ne peut y avoir d'autorité extramondaine (extérieure à l'action), le récit des origines, le dialogue permanent sur son sens, permet d'attribuer à l'action au présent un certain caractère hétéronomique (dans la confrontation au principe – jamais figé et toujours fruit de la discussion – qui institue l'espace politique) qui respecte néanmoins l'autonomie du politique, c'est-à-dire sa fragilité.¹¹³

Les conseils

Enfin, notre tableau serait incomplet s'il négligeait le caractère plus normatif du livre de H. Arendt. Celle-ci suggère en effet qu'au sein des Révolutions modernes émerge une forme de gouvernement qui, chaque fois, a su se constituer en véritable espace de liberté politique. Dans la perspective arendtienne, s'il existe une constante qui lie chaque expérience révolutionnaire, c'est le caractère inattendu et spontané¹¹⁴ de l'émergence du « système des conseils du peuple ». Les conseils sont des espaces d'apparences, où les citoyens peuvent voir et être vus en action¹¹⁵, où ils peuvent agir de concert pour s'occuper en commun des affaires publiques et où il est enfin possible

¹¹¹ Contrairement à ce qu'affirme Danielle Lories. Cf. « Sentir en commun et juger par soi-même », *Études phénoménologiques*, vol. 1, n° 2, 1985, p. 56.

¹¹² B. Stevens, « Action et narrativité chez Paul Ricœur et Hannah Arendt », *Études phénoménologiques*, vol. 1, n° 2, 1985, p. 98.

¹¹³ On peut évidemment se demander si le récit lui-même saura mieux résister, dans la modernité, au doute et au scepticisme. On connaît les critiques qu'a suscitées *Essai sur la Révolution*, ce qui semble suggérer que, par ses libertés interprétatives, H. Arendt s'est peut-être exposée, plus que nécessaire, à la critique du récit qu'elle propose. S'il est absolument indéniable que « under certain conditions, a story can be a more powerful critical force than a theoretical analysis » (L. Disch, « More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt », p. 665), on peut néanmoins s'interroger sur la capacité d'un récit de s'imposer s'il peut aisément être démontré qu'il ne résiste pas à l'analyse des faits. Mais cette question, le lecteur l'aura compris, dépasse largement les intentions de cet article.

¹¹⁴ Les conseils « owed [their] existence to nothing but the organizational impulses of the people themselves » (H. Arendt, *On Revolution*, p. 257).

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 237.

de jouir du bonheur le plus élevé, alors que s'efface la distinction entre gouvernants et gouvernés. En termes clairs, H. Arendt décrit les conseils qui émergent lors de Révolutions selon son idéal du politique, comme espace entre les hommes. Cela pose évidemment certains problèmes, et H. Arendt en est consciente. Elle admet qu'il est difficile, en étudiant les exemples historiques concrets (de telles émergences) qui jalonnent l'histoire des Révolutions, de distinguer précisément entre les intérêts économiques qui rassemblent parfois les hommes, et l'émergence de la liberté qui se produit spontanément de l'exercice de la mise en commun. Dans *Condition de l'homme moderne*, elle insiste sur le fait qu'il

n'y eut de distinction visible qu'aux moments rares, mais décisifs où, au cours d'un processus révolutionnaire, il est apparu brusquement que le peuple, s'il n'était pas mené par les instructions et les idéologies officielles d'un parti, avait ses idées sur les possibilités d'un gouvernement démocratique dans les conditions modernes¹¹⁶.

La forme politique du conseil qui émerge pendant les Révolutions, est une preuve pour H. Arendt qu'un des ressorts instinctifs¹¹⁷ du peuple est de s'auto-organiser en l'absence d'un pouvoir établi.¹¹⁸

¹¹⁶ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 278.

¹¹⁷ H. Arendt insiste pour faire des conseils une émergence totalement spontanée. Pour elle, aucun des exemples historiques des conseils n'eut la moindre influence sur les Révolutions ultérieures (*On Revolution*, p. 261). Cette assertion est problématique, en particulier quand l'on connaît l'influence de la commune de Paris sur la constitution ultérieure des soviets.

¹¹⁸ Ce qui étonne également H. Arendt, c'est que les conseils qui émergent spontanément lors de Révolutions, adoptent de façon instinctive une structure pyramidale (*ibid.*, p. 267, 278) de représentativité qui les lie entre elles, et à la base de laquelle se retrouvent les conseils, et au sommet de laquelle se retrouvent les représentants choisis dans les conseils intermédiaires de représentation. En d'autres termes, l'autorité du peuple à la base, se retrouve à chaque palier de représentants, et à son tour, chaque nouveau palier dérive son autorité de la base. Pour H. Arendt, « we see here how the federal principle, the principle of league and alliance among separate units, arise out of the elementary conditions of action itself, uninfluenced by any theoretical speculations about the possibilities of republican government in large territories and not even threatened into coherence by a common enemy. » (*ibid.*, p. 267.) Encore une fois, on peut dire que la description arendtienne est problématique du point de vue de l'objectivité des faits, et nous renvoie donc à la perspective qu'il s'agit ici aussi d'un récit. Aucun des exemples historiques auxquels elle pense ne s'est institué en l'absence d'un « ennemi », peu importe qu'il soit réel ou imaginaire. Pendant la Révolution américaine, les patriotes affrontent les troupes bien réelles du roi, pendant la Révolution française, la contre-révolution et les puissances étrangères, pendant la commune de 1871, Paris est encerclée, en 1905, le tsar défait la révolution, en 1917, les contre-révolutions blanche et anarchiste contestent le pouvoir aux bolcheviques, en 1956, les Hongrois se sont organisés contre l'Union soviétique, etc. Peut-être H. Arendt transpose-t-elle l'expérience des *Râtes* à l'ensemble des autres expériences de conseils, où il semble en effet y avoir eu un certain vide de pouvoir (novembre et décembre 1918).

Dans la perspective arendtienne, les Révolutions se produisent toujours de façon spontanée, et les révolutionnaires professionnels, comme les partis politiques, sont incapables de les déclencher par eux-mêmes.¹¹⁹ Mais lorsque la Révolution est enclenchée, le révolutionnaire professionnel joue un rôle déterminant : « it is his¹²⁰ very task to assure the continuity of revolution¹²¹ ». Or, H. Arendt insiste sur le fait que c'est souvent le révolutionnaire professionnel qui fait dérailler les Révolutions parce qu'il néglige les conseils, « since he spent his apprenticeship in the school of past revolutions, he will invariably exert this influence not in favor of the new and unexpected, but in favor of some action which remains in accordance with the past¹²². » H. Arendt revient souvent sur ce thème. Les révolutionnaires n'étaient pas prêts à comprendre les événements qui se déroulaient devant eux, car « no tradition, either revolutionary or pre-revolutionary, can be called to account for the regular emergence and re-emergence of the council system¹²³ ». Faut-il conclure que H. Arendt souhaite être la source d'inspiration d'une nouvelle tradition révolutionnaire ? Même si elle ne le dit pas explicitement, il ne nous semble pas permis d'en douter. Bien qu'elle affirme que l'oblitération des conseils pendant les Révolutions « is a strange and sad story that remains to be told and remembered¹²⁴ », la simple existence du livre de H. Arendt contredit nécessairement l'affirmation. Et on peut penser que le récit politique, qui insiste, comme le fait H. Arendt dans *Essai sur la Révolution*, sur le conseil comme forme gouvernementale par excellence dans la modernité, invite ceux qui seront prêts, lors d'une prochaine Révolution, à prendre fait et cause pour les conseils qui devraient normalement émerger de son sein. En ce sens, E. Young-Bruehl a tout à fait raison de soutenir que « Hannah Arendt discussed revolutions not in order to outline their histories or distinguish their types but in order to present an ideal for practice¹²⁵. »

H. Arendt croit d'ailleurs que si les révolutionnaires américains, malgré leur échec à institutionnaliser l'esprit révolutionnaire, ont réussi leur moment de fondation, c'est qu'ils se sont instinctivement inspirés du récit de fondation virgilien que l'on retrouve dans l'Énéide : « les hommes, quand ils se sont dégagés de la tutelle de l'Église, se sont tournés vers l'Antiquité, et leurs premiers pas dans un monde sécularisé ont été guidés par une renaissance du savoir ancien. Harcelés par l'énigme de la fondation

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 260.

¹²⁰ Le révolutionnaire professionnel.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² H. Arendt, *On Revolution*, p. 260.

¹²³ *Ibid.*, p. 261.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 255 (nous soulignons).

¹²⁵ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982, p. 406.

[...], ils ont naturellement fait appel à la légende de celle de Rome¹²⁶. » Ce récit les guida à découvrir le principe du caractère hétéronomique de la fondation. On peut penser que le récit arendtien cherche à inspirer, de la même façon, les générations révolutionnaires à venir, en leur permettant de saisir l'importance du système des conseils du peuple. Si l'on ne peut jamais « faire » les Révolutions, il semble que l'on puisse préparer les hommes au « miracle » de l'action.

Conclusion

Dans ce texte, nous avons tenté de fournir des pistes explicatives permettant de comprendre pourquoi ce livre se déploie comme un récit (et pourquoi ce déploiement, dans la perspective arendtienne, est nécessaire politiquement). D'une part, contrairement à l'interprétation de certains commentateurs, nous avons choisi de supposer que ses libertés interprétatives étaient, au moins pour l'essentiel, volontaires et dûment motivées. De l'autre, nous avons tenté d'éviter de répondre à cette question en évoquant les problèmes méthodologiques auxquels aurait été confrontée H. Arendt, soit devant la nouveauté de l'objet analysé, soit devant l'impossibilité d'écrire en l'absence de « toute tradition ». Nous avons ensuite soutenu que si H. Arendt glorifie la Révolution américaine, c'est d'abord et avant tout parce que cette position lui permet d'effectuer une critique intérieure et radicale de la société américaine, tout en lui permettant, de surcroît, de proposer un autre modèle politique.

En dernière analyse cependant, notre réponse aboutit peut-être également à noter une perplexité arendtienne qui évoque aussi un problème d'ordre méthodologique. Cette perplexité est celle de l'intellectuel souhaitant agir sur la communauté politique tout en la préservant. En ce sens, on peut rappeler le problème méthodologique auquel faisait face H. Arendt devant le phénomène totalitaire comme sujet d'analyse : « my first problem was how to write about something – totalitarianism – which I did not want to conserve but on the contrary felt engaged to destroy. » Cette phrase, si elle portait plutôt sur le moment fondateur, ne garderait-elle pas toute sa pertinence une fois inversée ? Relisons-la en ce sens nouveau : « la difficulté est d'écrire sur un sujet – la fondation de l'espace politique – que je ne souhaite nullement détruire, mais au contraire préserver ». Il nous semble que, compris en ce sens nouveau, *Essai sur la Révolution* est bel et bien la réponse la plus légitime aux *Origines du totalitarisme*.

Dans la perspective arendtienne, il semble que l'intellectuel soucieux de préserver l'espace politique se doit de rappeler la communauté à « elle-même », de jouer l'origine,

¹²⁶ H. Arendt, *La vie de l'esprit*, vol. 2, p. 244.

seule source légitime d'autorité, contre le présent, quitte à prendre des libertés avec l'histoire. Il nous semble qu'au moins à ce niveau, il ne peut y avoir de doute possible sur les intentions de H. Arendt dans *Essai sur la Révolution*. L'origine n'est pas opposée comme une norme inflexible au présent, elle est plutôt l'horizon dans lequel peut se déployer toute action. Comme l'origine est elle-même action, l'action au présent demeure autonome, mais possède également un référent dans le temps, c'est-à-dire un horizon d'intelligibilité. Pour H. Arendt, le narrateur est le médiateur qui permet l'action, qui fournit le cadre de phénoménalité dans lequel s'accomplit l'action, qui permet d'interpréter les actions historiques passées sans que cette remémoration demeure futile, ou encore écrasante, pour l'action au présent. C'est ainsi que l'on peut comprendre que pour H. Arendt, l'oubli (de forme comme de fond) complet de la Révolution : « *would not be academic; it would quite literally spell the end of the American Republic*¹²⁷ », bref, de l'action politique, c'est-à-dire de la liberté.

François Charbonneau est détenteur d'un doctorat d'études politiques de l'École des hautes études en sciences sociales (Paris). Il est professeur adjoint à l'École d'études politiques de l'université d'Ottawa (Canada), directeur de recherche au Centre interdisciplinaire de recherche sur la citoyenneté et les minorités (CIRCEM) et directeur de la revue *Argument*, www.revueargument.ca.

¹²⁷ H. Arendt, *On Revolution*, p. 25.