

Introduction à Hannah Arendt, p. 61-72 et p. 102-109

Aurore Mrejen

Liberté et politique

C'est dans la sphère politique que la liberté a toujours été connue comme un fait de la vie quotidienne. Elle a d'abord été comprise comme le statut de l'homme libre, qui lui permettait de se déplacer, de sortir de son foyer, d'aller dans le monde et de se lier à d'autres par des actes et des paroles. Ainsi entendue, la liberté est précédée par la libération des nécessités de la vie et exige la compagnie d'autres personnes bénéficiant de la même situation dans un espace public commun. Sans la liberté, la vie politique serait dépourvue de sens. « La *raison d'être* de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action » [p. 721]. Arendt précise néanmoins que le politique a rarement existé et en peu d'endroits, de sorte que seules quelques grandes époques l'ont connu et réalisé. Ces rares moments de l'histoire ont été décisifs car c'est seulement en eux que le sens de la politique s'est pleinement manifesté. Ils sont normatifs dans la mesure où les idées et les concepts qui se réalisent pendant une courte période déterminent aussi les époques postérieures dépourvues d'expérience du politique. La plus importante de ces idées est celle de liberté. La coïncidence de la participation au gouvernement et de la liberté est apparue au cours des révolutions américaine et française du xviii^e siècle puis de la révolution hongroise au xx^e siècle. Mais ces révolutions et les expériences d'action politique qui leur sont liées ne se sont pas concrétisées en une forme de gouvernement. Pour mieux appréhender la notion de liberté et son lien intrinsèque avec le domaine politique, Arendt se réfère au « miracle » du commencement.

Le trésor perdu des révolutions

Dès l'introduction de *l'Essai sur la révolution*, Arendt affirme que la liberté « est et a toujours été le but de la révolution » [1963b, p. 332]. Les révolutions, *stricto sensu*, n'ont pas existé avant les temps modernes – alors que les guerres figurent parmi les phénomènes les plus anciens de l'histoire. L'esprit des révolutions, « c'est-à-dire la soif de libération et de création d'un cadre nouveau où la liberté puisse s'établir, est sans précédent et sans équivalent dans toute l'histoire antérieure » [p. 354]. L'expérience est nouvelle pour celles et ceux qui l'ont vécue et elle désigne l'« aptitude humaine à commencer quelque chose de nouveau » [p. 353]. Ce n'est que là où la nouveauté apparaît et où elle est liée à l'idée de liberté que nous pouvons parler de révolution et non plus seulement d'insurrection, de soulèvement, de révolte ou de guerre civile. Alors que la violence constitue un point commun des guerres et des révolutions, la liberté est rarement l'objectif de la guerre.

Arendt distingue la Révolution américaine de 1776 – « politique » – et la Révolution française de 1789 – « économique ». En France, la Révolution s'est d'emblée éloignée du chemin de la fondation du fait de la place prépondérante prise par la souffrance des malheureux, dont Arendt décrit la pauvreté comme l'« état de besoin constant et de misère aiguë dont toute l'ignominie tient à sa force de déshumanisation » [p. 377]. De sorte que la liberté d'action s'est mise au service de la libération face à la tyrannie de la nécessité. L'interrogation d'Arendt sur la place prise par la question sociale dans la Révolution française a pour objectif d'examiner le sens de l'irruption des malheureux sur la scène publique. À la fin du xviii^e siècle, la misère devient visible, mais pas les individus qui la subissent. Le peuple prend une substance en tant que masse

souffrante des malheureux à partir du social et non du politique. Cette multitude numérique est extrêmement éloignée de la conception américaine du peuple comme pluralité organisée en centres de pouvoir.

Cependant, l'estime d'Arendt pour la révolution américaine ne constitue pas une adhésion sans réserve. Aux États-Unis aussi, la question économique a recouvert les expériences politiques originelles : aux *xix^e* et *xx^e* siècles, le « rêve américain » n'était plus celui de la révolution américaine — la fondation de la liberté —, mais le « rêve d'une "terre promise", où coulent le lait et le miel » [p. 449]. La révolution américaine a aussi été victime d'une perversion par rapport à son intention première : le domaine public s'est laissé envahir par la société et les principes politiques ont trouvé leur expression dans les valeurs sociales. L'Amérique constituait non seulement la terre de la liberté, « mais aussi la terre promise de ceux que leur condition sociale n'avait guère préparés à comprendre la liberté ou la vertu » [p. 448]. En outre, la révolution américaine achoppe sur l'écueil de la représentativité institutionnalisée par la Constitution. Seuls les représentants du peuple, et non le peuple lui-même, jouissent du droit de participer aux activités de discussion et de décision — qui incarnent l'exercice de la liberté. La révolution américaine et la sagesse des « Pères fondateurs » n'ont pas empêché cette révolution d'enfouir, tel un trésor perdu — qui réapparaît à chaque fois spontanément et sans qu'aucune tradition organisée ne le transmette —, ce que toutes les révolutions ultérieures ont enfoui aussi.

Ce qui est resté à l'état de projet pour le peuple américain a pris corps dans le cours de la Révolution française, en tant que « résultat inattendu, en grande partie spontané, de la Révolution elle-même » [p. 545]. Arendt mentionne à cet égard les quarante-huit sections de la Commune de Paris ainsi que la multiplication des clubs et des sociétés dans lesquelles elle voit le modèle d'un « pouvoir horizontal » né de la délibération et de l'action commune. Parmi les exemples historiques d'apparition de la liberté publique, Arendt cite aussi les soviets en Russie en 1905 et février 1917, les *Arbeiter-und Soldatenräte* de Berlin en 1918 et 1919, la *Räterepublik* de Bavière en 1919 et les conseils de la révolution hongroise de 1956. S'inspirant des réflexions de Rosa Luxemburg, Arendt critique toute direction coupée de sa base locale. Aucune révolution n'est décrétée ou guidée par un parti. Les femmes et les hommes sont jetés presque par surprise dans les affaires publiques. En ce sens, les moments révolutionnaires se caractérisent par leur spontanéité, une interruption de toutes les autres activités, une explosion d'initiatives venant du peuple, une profusion d'échanges de discours où chacun fait des propositions concernant les décisions à prendre, tente de persuader les autres pour faire valoir son opinion et la modifie en fonction des réflexions qu'elle suscite. La vie publique fait éprouver à toutes et tous un bonheur impossible à ressentir dans une autre circonstance, que les Américains ont appelé « bonheur public » et les Français « liberté publique ». Dans une telle expérience, la liberté n'est pas liberté privée mais participation aux affaires publiques.

Depuis les révolutions du *xviii^e* siècle, chaque soulèvement important a eu pour conséquence de faire apparaître les éléments d'une forme de gouvernement entièrement nouvelle, qui procède du processus révolutionnaire lui-même, c'est-à-dire de l'expérience de l'action et de la volonté de celles et ceux qui y participent de prendre part à la gestion des affaires publiques. Cette forme nouvelle de gouvernement s'est concrétisée dans le système des conseils, qui ont toujours et partout péri sous les coups de la bureaucratie, de l'État-nation ou des appareils de partis. Ce système des conseils est-il une pure utopie ? Peut-être, répond Arendt. Mais une utopie du peuple, pas une utopie de théoriciens ou d'idéologues. Il lui semble en tout cas représenter la seule alternative au système actuel apparue dans l'histoire à diverses reprises. Les conseils, organisés spontanément et apparus pendant toutes les révolutions, n'ont jamais

été instaurés par suite d'une théorie consciente, mais de façon entièrement spontanée, comme s'il n'y avait jamais rien eu de semblable antérieurement. En ce sens, ils correspondent à l'expérience même de l'action politique.

Le miracle du commencement

La liberté est un auxiliaire du faire et de l'agir et non un attribut de la volonté. Arendt se tourne vers l'Antiquité pour rappeler que la langue grecque et la langue latine possèdent chacune deux verbes pour désigner ce que nous appelons « agir ». Les deux mots grecs sont *arkhein* (commencer, conduire, commander) et *prattein* (mener quelque chose à bonne fin). Les verbes latins correspondants sont *agere* (mettre quelque chose en mouvement) et *gerere* (qui signifie en quelque sorte la continuation et le maintien d'actes passés dont les résultats sont les actes et les événements que nous appelons historiques). Le mot grec *arkhein* indique les qualités supérieures de l'homme libre et témoigne d'une expérience où le fait d'être libre et la capacité de commencer quelque chose de neuf coïncident. Par le commencement, quelque chose de nouveau entre dans le monde et la liberté s'expérimente dans la spontanéité. C'est chez saint Augustin (dans *La Cité de Dieu*) qu'Arendt trouve une notion de la liberté décrite non comme une disposition humaine intérieure, mais comme un caractère de l'existence humaine dans le monde. L'homme ne « possède » pas la liberté ; c'est sa venue dans le monde qui s'identifie avec l'apparition de la liberté dans l'univers. Le commencement originel est réaffirmé dans la naissance de chaque être humain, parce que, dans chaque cas, quelque chose de nouveau apparaît dans un monde déjà existant qui continuera d'exister après la mort de chacun. C'est parce qu'il est un commencement que l'homme peut commencer, de sorte qu'être un homme et être libre sont une seule et même chose. Dieu a créé l'être humain dans le but d'introduire dans le monde la faculté de commencer : la liberté.

Arendt se réfère au terme « miracle » en écartant d'emblée le préjugé qui l'associe à un phénomène exclusivement religieux voué à interrompre le cours terrestre des événements humains ou naturels par un phénomène surnaturel et surhumain. Du point de vue des événements universels et de leurs probabilités, l'émergence de la Terre est un phénomène « infiniment improbable ». Il en va de même concernant l'émergence de la vie organique à partir des processus de la nature inorganique ou de l'émergence de l'espèce « homme » à partir des développements de la vie organique. Chaque fois que quelque chose de nouveau apparaît, c'est de façon inattendue, incalculable et causalement inexplicable, à la manière dont un miracle se produit dans le cadre d'événements calculables. En d'autres termes, chaque nouveau commencement est par sa nature même un miracle, du moins lorsqu'on le considère du point de vue des processus qu'il interrompt. Par opposition à la nature, l'histoire est pleine d'« événements » : le miracle de l'accident et de l'improbabilité infinie s'y produit si fréquemment qu'il semble presque étrange de parler de miracle. Cette fréquence provient du fait que les processus historiques sont créés et constamment interrompus par l'initiative humaine, dans la mesure où l'homme est un être agissant. Il est donc réaliste de s'attendre, dans le domaine politique, à ce qui ne peut être prévu et de se préparer à des miracles.

La différence décisive entre les « improbabilités infinies » sur lesquelles repose la réalité de notre vie terrestre et le caractère miraculeux inhérent aux événements qui établissent la réalité historique, c'est que nous connaissons l'auteur des « miracles » dans le domaine des affaires humaines. Ce sont les hommes qui les accomplissent, parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action et peuvent établir leur réalité propre. Le miracle de la liberté réside dans ce pouvoir de commencer et de déclencher des processus, qui provient du fait que chaque

homme, dans la mesure où il est arrivé par sa naissance dans un monde qui lui préexistait et qui perdurera après lui, est en lui-même un nouveau commencement. Dire que le sens de la politique est la liberté signifie que nous sommes en droit d'attendre un miracle dans cet espace parce que « les hommes, aussi longtemps qu'ils peuvent agir, sont capables d'accomplir et accomplissent constamment, qu'ils le sachent ou non, de l'improbable et de l'imprévisible » [Arendt, 1956-1959, p. 72]. Ainsi, « la question "la politique a-t-elle finalement encore un sens ?" nous renvoie inévitablement, précisément lorsqu'elle aboutit à la croyance aux miracles [...] à la question du sens de la politique » [p. 72].

La liberté ne relève ni de l'intériorité ni de la souveraineté

Ni la liberté ni son contraire ne sont expérimentés dans le dialogue entre moi et moi-même au cours duquel surgissent les grandes questions philosophiques et métaphysiques. La tradition philosophique a faussé l'idée de la liberté telle qu'elle est donnée dans l'expérience humaine en la transposant de son champ originel, le domaine de la politique et des affaires humaines en général, au domaine intérieur de la volonté, où elle serait ouverte à l'introspection. La notion de liberté qui semble aller de soi dans la théorie politique est l'opposé de l'espace de la « liberté intérieure », dans lequel les hommes peuvent échapper à la contrainte extérieure et se sentir libres. Les expériences de la liberté intérieure présupposent toujours un repli hors du monde, où la liberté était refusée, dans une intériorité à laquelle nul autre n'a accès. Ce sentiment interne demeure sans manifestation externe. L'intériorité comme lieu d'absolue liberté à l'intérieur du moi a été découverte dans l'Antiquité tardive par ceux qui n'avaient pas de place propre dans le monde et manquaient d'une condition « du monde » qui, depuis la première Antiquité jusqu'au milieu du XIX^e siècle, était tenue pour un postulat de la liberté. L'être humain ne saurait rien de la liberté intérieure s'il n'avait d'abord expérimenté une liberté qui soit une réalité tangible dans le monde. C'est d'abord dans notre commerce avec d'autres et non dans la relation avec nous-mêmes que nous prenons conscience de la liberté ou de son contraire.

La tradition chrétienne constitue un facteur décisif pour l'histoire du problème de la liberté. Le concept de liberté est entré dans l'histoire de la philosophie lorsque les premiers chrétiens, et spécialement saint Paul, ont découvert un genre de liberté qui n'avait aucun rapport avec la politique. La liberté est devenue un problème majeur de la philosophie quand elle a été expérimentée comme quelque chose qui se produit dans le rapport entre moi et moi-même, en dehors du rapport interhumain. Le libre arbitre et la liberté sont devenus des notions synonymes et la présence de la liberté a été expérimentée dans la solitude complète. Les philosophes se sont intéressés au problème de la liberté lorsqu'elle n'a plus été expérimentée dans le fait d'agir et de s'associer avec d'autres, mais dans le vouloir et dans le commerce avec soi-même, autrement dit quand la liberté est devenue le libre arbitre. Dans notre tradition philosophique, il est presque unanimement accepté que la liberté ne s'expérimente pas dans l'association avec les autres mais dans le rapport avec soi-même – qui peut prendre la forme du dialogue intérieur de la pensée ou du conflit interne entre ce que je veux et ce que je fais.

Le déplacement de la liberté comme mode d'être se manifestant dans l'action vers le libre arbitre a pour implication que la liberté prend la forme de la souveraineté, qui est l'idéal d'un libre arbitre indépendant des autres et prévalant contre eux. Rousseau est le représentant le plus cohérent de la théorie de la souveraineté, qu'il fait dériver directement de la volonté. Il conçoit le pouvoir politique à l'image de la volonté-pouvoir individuelle. Or, d'après Arendt, cette identification de la liberté à la souveraineté conduit ou bien à nier la liberté humaine – les hommes n'étant jamais souverains – ou bien à considérer que la liberté d'un seul homme ou

d'un groupe ne peut être achetée qu'au prix de la souveraineté de tous les autres. La souveraineté des corps politiques est une illusion qui ne peut en outre être maintenue que par les instruments de la violence. Dans les conditions humaines caractérisées par le fait que des hommes et non l'homme vivent sur la Terre, la liberté et la souveraineté sont si peu identiques qu'elles ne peuvent même pas exister simultanément. Là où des hommes veulent être souverains, en tant qu'individus ou groupe organisé, ils doivent se plier à l'oppression de la volonté, qu'elle soit la volonté individuelle par laquelle je me contrains moi-même ou la « volonté générale » d'un groupe organisé. « Si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer » [Arendt, 1968a, p. 737]. Une assimilation de la liberté et de la souveraineté reviendrait à nier la liberté car « la souveraineté, idéal de domination et d'intransigeante autonomie, 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 hommes » [Arendt, 1958b, p. 249].

La politique a-t-elle encore un sens ?

Les penseurs politiques du xvii^e et du xviii^e siècle identifient souvent la liberté politique à la sécurité. Le but de la politique, et donc l'objectif du gouvernement, est de garantir la sécurité, qui rend à son tour la liberté possible. Le mot « liberté » désigne alors des activités qui se produisent en dehors du domaine politique. Même Montesquieu, qui a une opinion plus haute que Thomas Hobbes ou Baruch Spinoza de l'essence de la politique, pose la liberté politique et la sécurité comme équivalentes. Depuis l'avènement de l'État-nation, l'opinion commune est qu'il est du devoir du gouvernement de garantir la liberté de la société, si besoin au moyen de la violence. Il s'agit de limiter l'espace étatique du gouvernement pour permettre une liberté extérieure à la sienne. Aux xix^e et xx^e siècles, l'essor des sciences politiques et sociales a élargi le fossé entre la liberté et la politique car le gouvernement, identifié au domaine du politique depuis le début de l'âge moderne, est à présent considéré comme le protecteur moins de la liberté que du processus de la vie et des intérêts individuels ou sociaux. La liberté n'est même plus le but de la politique ; elle constitue à présent la limite que le gouvernement ne doit pas franchir sauf si la vie elle-même est en jeu. Outre cette première atteinte théorique au lien entre liberté et politique, les guerres et les révolutions constituent les expériences politiques fondamentales de notre siècle. Elles ont en commun d'être placées sous le signe de la violence, ce qui peut conduire à assimiler l'action politique à l'action violente. Une telle identification peut être fatale car elle ôte tout son sens à l'action politique.

Face à ces difficultés, Arendt insiste sur la nécessité de distinguer en politique le but, la fin et le sens. Le sens d'une chose, contrairement à son but, réside toujours en elle-même, et le sens d'une activité ne peut persister qu'aussi longtemps que dure cette activité. Cela est valable pour toutes les activités ainsi que pour l'action, qu'elle poursuive ou non un but. Quant au but d'une chose, il ne commence à devenir réel que lorsque l'activité qui l'a produit est parvenue à son terme – de la même manière qu'un objet se met à exister à l'instant où le fabricant y a mis la dernière main. Enfin, concernant les fins en fonction desquelles nous nous orientons, elles établissent des critères en fonction desquels tout ce qui s'accomplit doit être jugé. Ces critères dépassent ce qui est accompli au sens où chacun transcende ce qu'il doit mesurer. À ces trois éléments constitutifs de toute action politique s'ajoute ce qu'Arendt appelle le principe de l'action qui, bien qu'il ne soit jamais la cause directe de l'action, est ce qui la met en mouvement. « L'action, dans la mesure où elle est libre, n'est pas plus sous la direction de l'entendement qu'elle n'est sous l'empire de la volonté – bien qu'elle ait besoin des deux pour l'exécution de

tout but particulier —, mais elle a sa source dans quelque chose d'entièrement différent que — suivant la célèbre analyse par Montesquieu des formes de gouvernement — j'appellerai un principe » [Arendt, 1968a, p. 726].

Le principe de l'action auquel Arendt se réfère a été découvert par Montesquieu dans sa discussion des formes de gouvernement (*De l'esprit des lois*). Du point de vue psychologique, il consiste dans la conviction fondamentale que partage un groupe d'hommes. Les principes n'agissent pas à partir de l'intérieur du moi comme les motifs — ma « propre difformité » ou ma « plaisante stature » — et s'inspirent de l'extérieur. Ils sont trop généraux pour prescrire des buts particuliers, bien que tout projet particulier puisse être jugé à la lumière de son principe, une fois que l'acte a commencé. Contrairement au jugement de l'entendement qui précède l'action, et contrairement au commandement de la volonté qui l'entame, le principe qui l'inspire devient manifeste dans l'accomplissement de l'acte lui-même. À la différence de son but, le principe d'une action peut être répété un nombre illimité de fois. À la différence de son motif, la validité d'un principe est universelle, elle n'est liée à aucune personne particulière, ni à aucun groupe particulier. Mais les principes ne sont manifestes dans le monde qu'aussi longtemps que dure l'action. Montesquieu en cite trois : l'honneur dans les monarchies, la vertu dans les républiques et la peur dans les tyrannies. Arendt ajoute la gloire, telle que nous la connaissons par le monde homérique ou la liberté qui s'incarne à Athènes à l'époque classique. D'après elle, la liberté ou son contraire apparaissent dans le monde chaque fois que de tels principes sont actualisés ; l'apparition de la liberté comme la manifestation des principes coïncident avec l'acte qui s'accomplit. « Les hommes sont libres — d'une liberté qu'il faut distinguer du fait qu'ils possèdent le don de la liberté — aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant ni après ; en effet, être libre et agir ne font qu'un » [p. 727].

Encadré 7. La désobéissance civile

En mai 1970, Arendt participe à un colloque à l'université de New York intitulé « Le droit est-il mort ? ». Elle retravaille sa communication durant l'été et la publie pour la première fois dans le *New Yorker* en septembre 1970 sous le titre « La désobéissance civile ». Contrairement à l'objection de conscience, qui relève de la morale et constitue une protestation de la conscience individuelle, la désobéissance civile est le fait de minorités organisées, unies par des décisions communes et par la volonté de s'opposer publiquement à la politique gouvernementale, même lorsqu'elle est soutenue par une majorité. « Des actes de désobéissance civile interviennent lorsqu'un certain nombre de citoyens ont acquis la conviction que les mécanismes normaux permettant le changement ne fonctionnent plus ou que leurs réclamations ne seront pas entendues, voire ne seront suivies d'aucun effet — ou encore, tout au contraire, lorsqu'ils croient possible de faire changer d'attitude un gouvernement qui s'est engagé dans une action dont la légalité et la constitutionnalité sont gravement en doute » [Arendt, 1972a, p. 893]. Arendt cite à titre d'exemples les sept ans de combat des troupes états-uniennes au Vietnam sans déclaration de guerre, l'influence croissante des services secrets sur la conduite des affaires publiques, les menaces contre les libertés fondamentales garanties par le premier amendement de la Constitution des États-Unis, ou encore la décision présidentielle de bombardier le Cambodge au mépris de la Constitution exigeant l'approbation du Congrès pour engager la guerre.

La difficulté d'incorporer la désobéissance civile dans le système juridique provient de la nature générale du droit qui ne saurait justifier la violation de la loi. La question se pose de savoir si un

rôle peut lui être attribué dans le fonctionnement des institutions publiques. Aux yeux d'Arendt, le défaut de fonctionnement des institutions du pays et la perte de pouvoir de ses autorités justifient de lui réserver une place dans le système politique américain. C'est pourquoi elle propose de « constitutionnaliser la désobéissance civile » [p. 900] aux États-Unis afin de garantir plus fermement le droit d'association reconnu de façon trop imprécise par le premier amendement de la Constitution. La pratique de la désobéissance civile constitue en effet la forme la plus récente de l'association volontaire [p. 909], dont Tocqueville a montré qu'elle représente une garantie nécessaire contre la tyrannie de la majorité. « [P]our que les hommes restent civilisés ou le deviennent, il faut que parmi eux l'art de s'associer se développe et se perfectionne *dans le même rapport que l'égalité des conditions s'accroît* » [Tocqueville, cité p. 910]. Il s'agit d'empêcher qu'une majorité, même revêtue de l'autorité de la loi, puisse imposer une suprématie capable d'étouffer des revendications concurrentes. Mais la manifestation de cette opinion dissidente ne doit pas entraîner la rupture du pacte, le droit à la dissidence étant consubstantiel au consentement premier et devant en conséquence être reconnu comme tel par la loi.

[...]

La volonté et son lien avec la liberté

Arendt commence à rédiger le manuscrit du *Vouloir* (volume II de *La Vie de l'esprit*) à l'automne 1971. Le vouloir est l'activité de l'esprit la plus mise en doute, voire reléguée au rang d'« illusion de la conscience » par les philosophes, en raison du conflit entre le moi pensant et le moi voulant. Le vouloir suppose un projet, lié au monde des phénomènes où il s'effectuera. C'est vers l'incertitude et la contingence — et donc vers la liberté — que nous oriente la volonté. Arendt étudie la volonté à travers son histoire et ses obstacles. D'après elle, les témoignages les plus authentiques de la volonté ne se trouvent pas dans les élaborations des philosophes mais dans celles des théologiens. Les faits d'expérience qui ont amené les êtres humains à se rendre compte qu'ils étaient capables d'élaborer des volitions « n'étaient pas de nature politique et n'avaient aucun rapport avec le monde [...], mais se trouvaient exclusivement en l'homme lui-même » [Arendt, 1978, p. 352]. La reconnaissance de la volonté provient de l'interprétation chrétienne de la source hébraïque par saint Paul, méditant la situation intenable induite par le seul des dix commandements lié à la vie intérieure : « Tu ne convoiteras pas » [p. 353]. L'indication par le commandement de ce que je ne dois pas convoiter évoque immédiatement en moi la convoitise, c'est-à-dire le péché. Je me ressens alors comme un être profondément divisé et déchiré entre ce que je veux et ce que je ne peux pas faire et ce que je fais sans le vouloir. L'accomplissement de la loi (« tu feras ») est hors d'atteinte et éveille la conscience de la volonté sur le mode : je veux, mais je ne peux pas. D'après saint Paul, la nouvelle loi devrait donc commander non un « tu feras » mais un « tu voudras », déterminant ainsi un nouveau conflit sans aucun rapport avec le monde. Si la loi me dit « tu voudras », j'ai deux possibilités : je veux (*volle*), j'affirme, ou je ne veux pas (*nolle*), je refuse. La découverte de la volonté se fait à partir d'une expérience d'impuissance dans le monde — ce qui est aussi le cas de l'autre grand précurseur de la volonté dans le monde préchrétien : l'esclave Épictète. Alors que la dualité du deux en un de la pensée divise deux parties d'abord amies et dialoguantes, le deux en un de la volonté confronte deux parties en lutte l'une contre l'autre. C'est chez Augustin et Jean Duns Scot qu'Arendt trouve les pistes d'une philosophie de la liberté.

La volonté et les pistes d'une philosophie de la liberté chez Augustin et Duns Scot

Arendt identifie les sources d'une réflexion sur la volonté chez des penseurs chrétiens comme Augustin et Duns Scot, qui affrontent l'énigme de la création *ex nihilo* sans chercher à réduire le fait de la contingence dont la reconnaissance est la condition d'une philosophie de la liberté. Augustin part du *volle-nolle* de saint Paul, mais il n'adopte ni l'assimilation du *volle* à l'esprit et du *nolle* à la chair (impliquant la mortification de la chair pour qu'advienne l'esprit), ni l'idée que seule la miséricorde divine offre une issue à ce conflit. Il propose dans le *De trinitate* une analyse de l'âme en trois facultés – la mémoire, l'intellect, la volonté – et attribue à la volonté un rôle de cohésion, qui se manifeste dans l'union de nos organes sensoriels ou dans l'orientation de l'esprit vers une image intérieure. Mais cette force de cohésion est insuffisante pour résoudre le conflit intérieur, car la volonté n'est jamais satisfaite : dès qu'un but est atteint, elle se remet en mouvement. Elle doit alors se transformer en amour, qui jouit constamment de lui-même et ne s'apaise pas en atteignant son but [p. 401]. L'amour unit l'aimant à l'aimé et soutient l'existence de l'autre. Arendt rattache le thème de la volonté à deux formulations d'Augustin : « Je veux que tu sois » (*Amo, volo ut sis*) et « Dieu créa l'homme pour qu'il y eût un commencement ». En tant qu'être commençant, l'homme est une individualité dont la volonté s'apparente à un « se-vouloir-soi-même-un », indissociable du monde des apparences. L'initiative par laquelle nous nous insérons dans le monde humain est un choix de l'image que nous voulons présenter. Par exemple, être courageux revient à décider de donner aux autres le spectacle du courage.

Quant à Duns Scot, il est « le seul et unique [penseur] à ne pas avoir cherché de compromis entre la foi chrétienne et la philosophie grecque » [p. 314]. Arendt voit dans l'œuvre de Duns Scot une source d'intuitions originales et inédites dans l'histoire de la pensée occidentale. Parmi elles, l'acceptation sans réserve de la contingence qui n'est pas un défaut mais un « mode d'Être positif » [p. 442]. La contingence est le « prix qu'on paye joyeusement en échange de la liberté » [p. 440]. Si l'on entend préserver la liberté, il faut rejeter la primauté de l'intellect sur la volonté. Duns Scot affirme l'autonomie de la volonté. « Le miracle de l'esprit humain, c'est qu'il peut, par l'effet de la Volonté, transcender toute chose » [p. 443]. La volonté est libre par essence et peut vouloir ou non l'objet présenté par la raison ou le désir. Ce qui caractérise la volonté humaine, c'est la liberté de faire le contraire de ce que lui présentent la raison ou le désir. D'après Arendt, la solution proposée par Duns Scot au conflit intérieur entre « Je-veux » et « Je-ne-veux-pas » contient les « conditions spéculatives d'une philosophie de la liberté » [p. 455]. La liberté de la volonté humaine est brisée lorsqu'elle cesse de vouloir parce qu'elle se met à agir dans le sens de l'une des propositions. Si un « vouloir-écrire » est confronté avec un « vouloir-ne-pas-écrire », ce n'est qu'en écrivant que le conflit peut cesser. L'être humain passe alors de l'activité purement mentale de penser ou de vouloir à la fabrication car le « Je-veux » débouche sur un « Je-peux ». « La transition est possible parce qu'il s'attache un Je-peux à tout Je-veux » [p. 451].

Le conflit entre moi pensant et moi voulant chez les philosophes

Les élaborations des philosophes sur la volonté révèlent pratiquement toutes le conflit insoluble entre le moi pensant et le moi voulant. Les philosophes parlent du moi pensant alors que la volonté et la liberté sont par essence orientées vers la contingence. Ce conflit est même au cœur de la philosophie de l'histoire de Hegel : l'idée de sens récapitulatif accordé à l'histoire relève de l'expérience du moi pensant, alors que l'inquiétude des vivants et leur orientation vers le futur se rattachent à l'expérience du moi voulant. De sorte que l'organe de négation n'est pas

la pensée mais le vouloir (même si Hegel ne parle pas de volonté dans ce contexte). Hegel ne résoudrait ce conflit qu'en réduisant la volonté à partir de la considération de la mort, qui « transforme le futur en passé anticipé, les projets de la volonté en objets de pensée, et l'attente de l'âme en souvenir préconçu » [p. 330-331].

Quant à Nietzsche et Heidegger, ils n'échappent pas à la répudiation de la volonté. Chez Nietzsche, la volonté se heurte toujours à cette limite infranchissable : elle ne peut vouloir en arrière. Pour surmonter cette impuissance, Nietzsche conçoit la pensée de l'éternel retour qui remet le passé au premier plan en le pensant comme devant toujours revenir. Ce qui permet de soustraire le devenir à toute pensée de l'origine fautive, mais a pour conséquence de calmer l'inquiétude propre à la volonté pour l'apaiser dans la bénédiction de tout ce qui est en tant qu'il est, l'« immense et sans limite dire Oui et amen » [p. 486] du Zarathoustra. Le commandement et l'obéissance se produisent dans l'esprit qui doit mener une lutte interne entre la partie qui en lui commande et celle qui, après résistance, finit par lui obéir. Le succès, lié à la liberté de la partie qui commande, suscite une sensation de plaisir et de supériorité, alors que l'anticipation du « Je peux » supprime la peine de cette partie du Moi qui se résout à obéir. La présence d'un « Je peux » à l'œuvre dans tout « Je veux » « se fonde sur un Oui sans restriction à la Vie », considérée comme valeur suprême. Pour autant, la volonté n'est pas prisonnière du « Je peux » qui lui est inhérent : elle peut vouloir l'éternité, l'« éternel retour », la capacité de supporter une telle pensée supposant la témérité d'un surhomme.

Arendt procède à l'analyse de la volonté chez Heidegger selon deux moments repérables dans son œuvre, marquée par le « retournement » (*Kehre*) de sa pensée, advenu dans les années 1936-1939, quand, juste après sa démission du rectorat, il entreprend de dénoncer la « volonté de régir et de dominer » [p. 493] à partir d'une critique de la volonté de puissance de Nietzsche. C'est une façon de reconnaître sa propre errance lorsque, dans son discours de rectorat, il évoque l'homme dans son affirmation prométhéenne de lui-même. D'après Arendt, les analyses d'*Être et Temps*, en particulier celles du Souci, sont en réalité des descriptions phénoménologiques de la volonté. Or le Souci/vouloir est recherche de Soi. En effet, dans le vouloir, c'est toujours soi-même que l'on veut. Cependant, Heidegger néglige la force de vie de la volonté de puissance nietzschéenne, ce qui le conduit à assimiler la volonté de régir et de dominer à la toute-puissance de la subjectivité dans l'époque moderne – caractérisée par la tentative de s'emparer du monde par l'activité technique. La volonté est essentiellement destructrice selon Heidegger. D'où le tournant : au lieu de l'homme, il faut désormais placer l'Être au premier plan. L'alternative à cette domination consiste en un « laisser être » (*sein lassen*) qui signifie penser en se pliant à l'appel de l'Être [p. 495]. L'alternative au moi voulant et à tout volontarisme intentionnel est la sérénité du « laisser être » que Heidegger appelle *Gelassenheit*. Heidegger s'engage alors dans une voie inacceptable aux yeux d'Arendt. D'abord, pour dessaisir l'homme de sa volonté dominatrice, il attribue à l'Être lui-même une sorte d'initiative à laquelle les hommes sont censés répondre. La critique d'Arendt s'exerce à l'encontre de l'Histoire de l'Être dans laquelle elle voit « une nouvelle version, peut-être un peu plus recherchée, de la ruse de la raison de Hegel, de la ruse de la nature de Kant, de la main invisible d'Adam Smith, ou de la divine Providence, toutes forces qui conduisent dans l'ombre les hauts et les bas des affaires humaines jusqu'à un but déterminé d'avance » [p. 496]. En outre, Heidegger finit par faire coïncider le penser et l'agir, à la différence de l'Esprit du monde de Hegel.

Encadré 12. Arendt et Heidegger

L'adhésion de Heidegger au nazisme a duré bien au-delà de sa démission du rectorat (contrairement à ce qu'il a dit pour se justifier), comme l'a révélé le livre de Victor Farias [1987]. Depuis, plusieurs travaux ont mis en lumière l'ampleur de la compromission de Heidegger avec le nazisme jusqu'à la publication en 2014 des *Cahiers noirs* en France. La fascination croissante de Heidegger pour le national-socialisme au début des années 1930 conduit Arendt à interrompre tout rapport avec lui. En février 1950, après dix-sept ans de silence, commence une nouvelle relation qui, malgré une nouvelle interruption de 1961 à 1967, dure jusqu'à la mort d'Arendt en 1975. La fidélité à leur relation intellectuelle et amoureuse a certainement rendu cette rupture moins catégorique et définitive qu'elle aurait pu ou dû l'être. Arendt a néanmoins pris ses distances avec lui dans plusieurs textes, en particulier dans « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence » et le volume II sur la volonté dans *La Vie de l'esprit*. Malgré cela, un certain nombre de lectures persistent à ne voir en elle qu'une élève et une disciple et à ne la lire qu'à travers le prisme de la pensée heideggérienne en lui déniaient toute autonomie. C'est le cas de Luc Ferry et Alain Renaut [1984], qui évoquent Arendt sans s'intéresser à son œuvre en tant que telle.

D'autres lectures vont jusqu'à soupçonner la pensée d'Arendt et sa personne elle-même d'être contaminées par l'implication de Heidegger dans le nazisme. Au premier rang de ces interprétations, Emmanuel Faye [2005 ; 2016] affirme que les « existentiels » de Heidegger – c'est-à-dire les structures *a priori* de l'être humain – révèlent après coup leur caractère idéologique et l'orientation fondamentalement nazie de ses écrits à partir de 1920. Il tente de montrer que la pensée d'Arendt s'inscrit dans la droite ligne de celle de Heidegger. Certes, dans le texte qu'elle écrit pour les *Mélanges* rassemblés à l'occasion des 80 ans de Heidegger, Arendt [1969] qualifie son engagement nazi d'« escapade » et affirme qu'il s'est rapidement rendu compte de ce qu'il nomme lui-même une « erreur ». Elle adopte effectivement ici sa ligne de défense, ce qui n'est assurément plus recevable aujourd'hui [Leibovici, 2021, p. 248].

Pourtant, la conclusion de ce texte est une critique ferme de Heidegger. Sans tout connaître de son degré d'implication dans le nazisme, Arendt a toujours su que « c'était dans le langage de l'ontologie fondamentale, celui-là même qu'il était en train de forger en 1924, que Heidegger avait soutenu, en 1933, la révolution nationale-socialiste » [Taminiaux, 1992, p. 122]. Elle se réapproprie effectivement certains des thèmes heideggériens – le monde, l'individuation, le domaine public –, mais elle les examine en cherchant à comprendre ce que le totalitarisme a voulu éradiquer : la pluralité et la capacité humaine d'initiative en tant que condition de la politique. Dans *Condition de l'homme moderne*, elle pense ces notions de manière autonome dans un geste inverse de celui de Heidegger. Contrairement à Faye, qui tente de montrer qu'Arendt reprend telle quelle la pensée de Heidegger, les interprètes qui travaillent les textes d'Arendt en termes de « réplique » montrent au contraire comment elle entend s'en distinguer. S'agissant par exemple du monde, Jacques Taminiaux rappelle la distinction que fait

Heidegger entre l'*Umwelt* (le monde de la préoccupation utilitaire, de la familiarité et de la rencontre des autres sous la forme uniformisante du On public) et le monde au sens propre corrélatif du Souci, c'est-à-dire de l'accession authentique du Soi à lui-même qui doit en passer par l'épreuve de l'angoisse anticipant sa propre mort pour que lui soit révélée son unicité. Cette épreuve arrache le *Dasein* à tous les liens ontiques dans un solipsisme existentiel sans parole. Or la révélation du Qui est chez Arendt aux antipodes d'un solipsisme. Le sens du monde comme habitat créé par l'œuvre est de lier et de séparer les hommes, de rendre leurs relations possibles dans un espace entre eux. Si toutes les activités humaines sont conditionnées par le fait de la pluralité humaine, seules l'action et la parole sont spécifiquement liées au fait que vivre veut toujours dire vivre parmi les hommes. C'est en agissant et en parlant parmi ses semblables que chacun révèle qui il est.

Arendt rappelle enfin que « la liberté politique se distingue de la liberté philosophique en s'affirmant comme qualité du Je-peux et non du Je-veux » [Arendt, 1978, p. 522]. La liberté politique n'est possible qu'à l'échelon de la pluralité humaine, qui n'est pas simplement une extension du duel Je-et-moi-même à un Nous pluriel. Ce Nous survient chaque fois que des êtres humains vivent ensemble. L'appartenance à tel ou tel groupe n'est pas une affaire de volonté mais de consentement, lié au fait qu'aucun être humain ne peut agir seul. Ni le commencement ni l'appartenance à un groupe ne sont l'œuvre d'une volonté. La volonté est toujours la volonté d'un seul, à la différence de la constitution d'un Nous. Or il faut toujours un début à ce Nous, et ce « Au commencement » demeure mystérieux. Les commencements viennent toujours après coup et nous n'en sommes jamais contemporains. C'est pourquoi ils sont légendaires. La civilisation occidentale connaît deux grandes légendes de fondation : l'une romaine – le récit de Virgile racontant le périple d'Énée fuyant Troie en flammes et s'achevant par la fondation de Rome ; l'autre hébraïque – l'exode des tribus juives hors d'Égypte et recevant la loi mosaïque fondatrice du peuple. Pour appréhender le commencement sous forme philosophique, Arendt se réfère à la formulation d'Augustin : « La capacité même de commencement s'enracine dans la *naissance* [...], dans le fait que des êtres humains, de nouveaux hommes, viennent au monde, sans cesse, en naissant » [p. 543]. En terminant ainsi le volume II de *La Vie de l'esprit*, Arendt admet que ce raisonnement n'est pas évident et paraît seulement signifier que nous sommes condamnés à la liberté du fait de notre naissance. « Cette impasse, si c'en est une, ne peut être dégagée qu'en faisant appel à une autre faculté mentale, aussi mystique que la faculté de commencement, celle de Jugement, dont l'analyse devrait au moins nous révéler ce qui est en jeu dans nos plaisirs et nos déplaisirs » [p. 543].