



Distinguer le pouvoir politique et la domination coercitive avec Hannah Arendt

Emma Augris

DANS **L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE 2025/1 75e Année**, PAGES 57 À 66

ÉDITIONS **ASSOCIATION DES PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE DE L'ENSEIGNEMENT PUBLIC**

ISSN 0986-1653

DOI 10.3917/eph.751.0057

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-l-enseignement-philosophique-2025-1-page-57?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

DISTINGUER LE POUVOIR POLITIQUE ET LA DOMINATION COERCITIVE AVEC HANNAH ARENDT

Emma AUGRIS

Doctorante en philosophie à l'ENS de Lyon

Dans les démocraties contemporaines, nous comprenons le plus souvent l'État comme une institution qui exerce une souveraineté sur un groupement humain sur un territoire délimité, qui organise la société de l'extérieur. Du fait de cette extériorité, un des traits distinctifs de la pensée politique contemporaine est celui d'associer l'organisation politique de la société à la domination coercitive : l'État exerce une domination juridique, militaire, dans certains cas religieuse, sur la population. Dans cette configuration, le pouvoir prend une forme hiérarchique, selon la structure dominant-dominé, et la politique, celle d'une compétition pour l'accès aux postes de pouvoir. Outre la réflexion sur l'organisation institutionnelle idéale, on compte parmi les objets centraux de la philosophie politique celui de savoir ce qui légitime une domination coercitive : ce sont par conséquent la justification du recours à la force et le statut de la violence au sein du politique qui sont directement interrogés.

Pourtant demeurent des expériences politiques où les rapports de pouvoir ne s'inscrivent pas dans le cadre d'une organisation coercitive : l'ethnologue Pierre Clastres observait en Amérique du Sud des communautés autochtones où l'opposition entre dominants et dominés n'existe pas, des sociétés dites « sans État », qui sont tout de même organisées politiquement. C'est ce qu'il analyse en observant l'existence de chefs « sans pouvoir », dont toute prétention à la domination est neutralisée efficacement par les rites qui organisent la société. Le prisme d'analyse qui assimile le pouvoir à la domination coercitive est, selon Clastres, insuffisant quand il s'agit de rendre compte de la structure de certaines sociétés qui ont une organisation politique différente de la nôtre. Mais ne pourrait-il pas également masquer une dimension

1. Pierre Clastres, *La société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1991.

potentielle, voire réelle, de notre propre vie politique dans le cadre démocratique ? Ce cas-limite des sociétés « sans État » nous permet de questionner la complémentarité supposée entre pouvoir et coercition, et l'idée selon laquelle l'utilisation de la violence serait nécessaire à l'organisation politique d'une communauté. Peut-on penser le pouvoir hors de tout rapport de domination d'individus sur d'autres individus ?

LA SPÉCIFICITÉ DE LA VIOLENCE

Le point de vue de Hannah Arendt sur la violence, développé dans son ouvrage de 1970 *Du mensonge à la violence*², offre une illustration singulière des difficultés analytiques liées à l'équivalence entre pouvoir et domination coercitive dans les démocraties contemporaines. L'autrice fournit à nos yeux des outils conceptuels originaux pour traiter cette problématique. Un des grands enjeux de la réflexion d'Arendt est de proposer une archéologie des grands concepts de la philosophie politique dont le sens d'origine remonte pour elle à l'Antiquité grecque et romaine : il n'est pas question de proposer un modèle politique idéal, mais plutôt de réfléchir à ce qu'était initialement le politique. Or ce sont aussi bien cette re-conceptualisation de la violence en politique par Arendt que les implications de cette confusion sur la crise démocratique actuelle qui ont attiré notre attention.

Une question qui surgit à la lecture du chapitre « Sur la violence » est la suivante : que peut-on gagner, dans notre contexte politique, qui est en grande partie une crise de la légitimité démocratique, à penser la violence et le pouvoir sur des plans séparés ? C'est en tout cas l'hypothèse que nous nous proposons d'explorer : dans quelle mesure une tentative d'appréhender avec Arendt la violence dans sa spécificité peut-elle nous ouvrir à une compréhension plus fine du politique et des difficultés qui incombent à l'État-nation contemporain ? Nous souhaitons ainsi soumettre à la réflexion la possibilité de concevoir le pouvoir politique à distance de la violence et, plus généralement, d'interroger la légitimité de parler de violence à propos de la force publique.

Dans un premier temps, nous ferons droit à la définition de la violence proposée par Arendt dont l'originalité tient à la fois à son irréductibilité au pouvoir politique, mais aussi au fait qu'elle doit être appréhendée de façon pluridimensionnelle (physique, psychologique, etc.). Dans un second temps, notre objectif sera de comprendre par conséquent l'origine de cette imprécision conceptuelle et ses éventuelles conséquences politiques. Nous avons choisi d'appuyer notre analyse sur la version allemande de *On violence*³, *Macht und Gewalt*⁴ : l'allemand était en effet la langue maternelle

2. Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence : essais de politique contemporaine* [1972], trad. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 2016

3. H. Arendt, *On violence* [1970], New York, Harcourt, Brace & World, 1970.

4. Hannah Arendt, *Le pouvoir et la violence* [*Macht und Gewalt*, 1970], trad. G. Uellenberg, 27^e édition, München, Piper, 2019.

d'Arendt et cette traduction est l'équivalent d'une seconde version de *On violence* retravaillée par l'autrice.

Avant d'aborder plus précisément la distinction entre pouvoir politique et violence, il nous faut d'abord comprendre que, du point de vue d'Arendt, la domination et la violence s'impliquent mutuellement : cette précision figure dans l'article « Qu'est-ce que l'autorité ? »⁵. À partir de ce qu'elle était dans l'Antiquité romaine, l'autrice observe que l'autorité et la contrainte, dans leurs définitions d'origine, s'excluent mutuellement : elle situe l'autorité à distance de ce que nous pouvons traduire par la « domination coercitive » (*der Zwang*⁶, aussi bien « la force », « la coercition » que « la contrainte »⁷), rapport inégalitaire par excellence, qui s'appuie sur la force physique, ou éventuellement sur une pression psychologique, exercée sur autrui pour l'amener à faire ce qu'il n'aurait pas accompli de sa propre initiative. Cette force contraignante et coercitive est ainsi assimilée à la violence (*die Gewalt*), à l'usage de « moyens extérieurs de coercition »⁸. Le lien entre domination et violence est fondé sur le fait que cette dernière est ce qui rend effectifs les rapports de domination.

Cependant, c'est dans ses textes plus tardifs *De la révolution*⁹ et *Du mensonge à la violence* qu'Arendt se concentre davantage sur la question de la violence pour elle-même : le deuxième nous intéressera principalement, en tant qu'il présente à nos yeux une réflexion plus aboutie et nuancée sur le rapport entre violence et pouvoir politique. Cette conceptualisation est à première vue paradoxale sur au moins un point : la définition de la violence qu'elle propose conduit à la fois à la replacer sur le plan de la réalité qui est d'abord le sien, celui des relations humaines prépolitiques, tout en montrant qu'elle est aussi un instrument politique de premier ordre au sein de l'État.

Le chapitre qui nous intéresse, « Sur la violence »¹⁰, a pour enjeu de proposer une description de la violence dans ce qu'elle a de spécifique, tandis qu'elle a toujours été pensée dans la continuité du pouvoir politique, ce qu'Arendt considère comme insuffisant : les mouvements politiques étudiants des années 1960 servent de toile de fond contextuelle à cet essai, ainsi que la répression du peuple tchécoslovaque par les chars soviétiques en 1968. Arendt est surtout gênée par la prétention de certains penseurs à distinguer les bons des mauvais usages de la violence : ce sont davantage ses effets qui l'intéressent, en vue de proposer une analyse phénoménologique¹¹. En premier lieu, son objectif n'est donc pas

5. H. Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? » [1961], dans *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 2000, p. 121-185.

6. H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* [1961], 4^e édition, München / Berlin / Zürich, Piper, 2016, p. 159.

7. Nous choisissons de traduire « *Zwang* » par « contrainte » par souci de cohérence avec la suite de notre propos.

8. François Terré, « L'autorité dans la démocratie », *Commentaire*, n° 132 (4), 2010, p. 903-910.

9. H. Arendt, *De la révolution* [1963], trad. M. Berrane, Paris, Gallimard, 2013.

10. H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 139-274.

11. Valérie Gérard, « Politique et violence selon Hannah Arendt : la violence antipolitique vs la politisation violente des rapports humains », dans G. Sibertin-Blanc (éd.), *Violences : Anthropologie, politique, philosophie*, Toulouse, EuroPhilosophie Éditions, 2017.

d'essentialiser la violence, encore moins d'en faire une réalité absolument séparée du pouvoir : il est même « extrêmement rare de les trouver séparés l'un de l'autre et sous leur forme pure et donc extrême »¹². Le fait de les appréhender séparément revient simplement à prendre acte du fait que le pouvoir et la violence ne sont pas la même chose, sans dire pour autant qu'il n'existe entre eux aucune forme de complémentarité, voire d'association. En effet, la violence et le pouvoir s'appellent l'un et l'autre dans la réalité, par exemple lorsque le pouvoir s'affaiblit : « Les détenteurs du pouvoir [...] sentant que ce pouvoir est sur le point de leur échapper, éprouvent toujours les plus grandes difficultés à résister à la tentation de le remplacer par la violence »¹³.

Mais ce basculement fait à terme disparaître le pouvoir : « Le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même ; lorsque l'un des deux prédomine de façon absolue, l'autre est éliminé [...] la violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer »¹⁴. Dès lors, la violence n'est ni la continuité, ni la manifestation du pouvoir. Cette identification non-interrogée trouve en fait son origine dans une confusion analytique qui consiste à penser le pouvoir en termes de « commandement et d'obéissance » et d'en déduire que le gouvernement d'un État est caractérisé par « l'emploi des moyens de la violence »¹⁵, donc est emblématique de « la domination de l'homme sur l'homme »¹⁶. Or, on est pour Arendt autorisé à parler d'une véritable différence de nature entre violence et pouvoir. D'après son ouvrage antérieur *Condition de l'homme moderne*, la violence est même un phénomène *pré-politique*¹⁷, c'est-à-dire qu'elle est réservée à la sphère privée et qu'elle est éventuellement une étape de transition qui contribue à l'organisation de la vie politique : par exemple, lors de la Révolution française, événement disruptif, qui visait une refonte institutionnelle profonde. Dans la sphère privée, elle peut aussi être la condition de maintien de la vie politique comme telle : sans esclaves, les citoyens athéniens n'étaient pas en mesure de se libérer pour participer activement aux affaires de la cité, les esclaves étaient les dominés grâce auxquels existait l'espace politique. Le politique est en effet pour Arendt tout ce qui a trait à l'organisation commune des affaires publiques (par opposition au privé, qui touche à tout ce qui relève de la satisfaction des besoins vitaux), à l'exercice du pouvoir. C'est la raison pour laquelle elle décide de traiter de la violence comme d'un phénomène particulier, en lien avec la puissance, l'autorité et le pouvoir : « la violence a si rarement fait l'objet d'une analyse ou d'une étude particulière », constate-t-elle¹⁸.

Si nous résumons point par point les principales caractéristiques qu'elle lui reconnaît alors, notons qu'elle présente tout d'abord la violence comme

12. H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 196.

13. *Ibid.* p. 250.

14. *Ibid.* p. 209-210.

15. *Ibid.* p. 191.

16. *Ibid.* p. 205.

17. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1961], trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2017, p. 69.

18. *Ibid.*, p. 148.

un *moyen* en vue d'une fin : « La violence est, par nature, instrumentale ; comme tous les instruments, elle doit toujours être dirigée et justifiée par les fins qu'elle entend servir ».¹⁹

Dans d'autres extraits du chapitre, elle fait un pas de plus par rapport au constat de sa dimension instrumentale, attestée par son inscription dans une chaîne de moyens et de fins ; elle n'est pas seulement *semblable* à un outil, elle est une certaine catégorie d'outils : « les instruments de la violence, comme tous les autres outils, accroissent et multiplient les forces humaines »²⁰. Si la visée d'un outil est selon elle l'augmentation des forces humaines, alors les « instruments de la violence » sont eux aussi des outils, même s'ils le sont d'une façon toute particulière. Ce sont en effet des instruments de *destruction* et non de *construction* ou de *création* : Arendt dénonce le fait que la violence soit justifiée au nom d'un prétendu pouvoir créateur, alors que son action a une « puissance destructrice »²¹, voire dévastatrice (même si elle est parfois utilisée pour contribuer à l'avènement d'un nouvel ordre politique). La puissance, telle qu'elle la comprend, est d'ailleurs tout entière du registre de la violence ; elles se manifestent d'une manière semblable et admettent une forme de complémentarité : « Ses instruments, comme tous les autres outils, sont conçus et utilisés en vue de multiplier la puissance naturelle, jusqu'à ce qu'au dernier stade de leur développement ils soient à même de la remplacer »²².

Les instruments caractéristiques de la violence ont pour finalité d'accroître la puissance, entendue comme propriété individuelle (elle n'est pas relationnelle comme le pouvoir), mais ils peuvent aussi, à terme, remplacer la puissance là où elle n'existe pas forcément : un tyran n'a pas besoin d'être fort physiquement pour se faire obéir de ses sujets, une puissance armée suffit à soumettre les autres à sa domination.

Dès lors, on comprend aussi pourquoi la violence s'inscrit du point de vue d'Arendt dans le registre de la technique. À cet effet, notons qu'elle reprend dans *Condition de l'homme moderne* la distinction aristotélicienne entre *praxis* et *technè* pour différencier nettement l'activité politique de la technique : les résultats de l'action, de la *praxis*, sont immanents au sujet, tandis que la technique, *technè*, fait exister de nouveaux objets : « le processus de l'action et de la parole ne saurait laisser derrière lui des résultats ni des produits »²³. La violence est ainsi présentée comme instrumentale et technique, elle ne relève donc pas en propre de l'activité politique, ni même de son domaine, régi par des lois hétérogènes : « L'action [...] agit dans un médium [le réseau des relations humaines] où toute réaction devient réaction en chaîne et où tout processus est cause de processus nouveaux »²⁴.

19. H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 203.

20. *Ibid.* p. 205.

21. *Ibid.* p. 141.

22. *Ibid.* p. 196.

23. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 240.

24. *Ibid.* p. 248.

PEUT-ON JUSTIFIER LA VIOLENCE ?

Dans la violence, on a bien la mise en place d'un protocole technique dont l'objectif visé est un résultat extérieur et prévisible : la soumission de l'autre ou des autres par un individu ou un groupe d'individus²⁵. La finalité de la technique, qui justifie sa mise en œuvre, se situe en dehors d'elle-même et non en elle-même, elle est transcendante. Le pouvoir ne s'insère pas de la même façon dans la chaîne des moyens et des fins, il ne nécessite pas un mode de pensée utilitaire, comme dans le cadre de la violence : « Le pouvoir [...] : on peut dire qu'il trouve en lui-même sa propre fin »²⁶. Le pouvoir est en effet comparable à une force « immanente » à l'action coordonnée des individus : c'est l'organisation populaire qui rend possible le rassemblement autour d'un « objectif politique déterminé »²⁷.

Par conséquent, et à la lumière de la fin visée par les instruments de la violence (la soumission de l'autre ou des autres par un individu ou un groupe d'individus), on saisit ensuite pourquoi il est tout à fait envisageable qu'un seul individu puisse susciter l'obéissance ou la soumission de ses semblables : « Le pouvoir a toujours besoin de s'appuyer sur la force du nombre, tandis que la violence peut s'en passer, dans une certaine mesure, du fait que pour s'imposer elle peut recourir à des instruments »²⁸.

Si la violence est une technique, elle est efficace : le recours à la violence est ici présenté comme une manière plus simple et immédiate d'aboutir à un résultat, éventuellement individualisable. C'est la raison pour laquelle Arendt ajoute : « “Tous contre un”, telle est la forme extrême, la plus absolue du pouvoir, alors que celle de la violence est “Un contre tous” »²⁹. En effet, sans violence, seule une collectivité peut susciter l'obéissance. Le pouvoir, en tant qu'il est une aptitude à « agir de façon concertée », a ainsi une dimension irréductiblement collective et relationnelle, et « appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé »³⁰. Son existence a en effet pour condition un peuple organisé dont les individus égaux sont liés par des « promesses », des « pactes » et des « serments »³¹, qui font autorité, sans distinction, préalable ou consécutive, entre dominants et dominés.

Enfin, si la violence est *technique et individualisable*, elle est aussi en un sens *rationnelle* puisqu'elle s'inscrit dans la chaîne des moyens et des fins. Son utilisation peut être expliquée causalement : elle est « rationnelle dans la mesure où elle atteint le but qu'elle s'était fixé et qui doit la justifier »³². Ce sont à la fois ses objectifs et les moyens mis en place pour les atteindre

25. H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 142.

26. *Ibid.* p. 196.

27. *Ibid.* p. 279.

28. *Ibid.* p. 189.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.* p. 193.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.* p. 239.

qui peuvent être justifiés. Elle est alors en outre susceptible de tentatives de *justification* : « La violence [...] doit toujours être dirigée et justifiée par les fins qu'elle entend servir »³³. Cette caractérisation de la violence comme rationnelle est originale : on l'a plutôt qualifiée de bestiale ou d'irrationnelle en fonction des évolutions successives de nos représentations de l'homme et de son rapport au règne animal. Mais, par son instrumentalité, elle a une dimension spécifiquement humaine, qui prend en compte les connaissances scientifiques et techniques.

Pour autant, le fait que la violence soit en un sens rationnelle et justifiable ne garantit pas que l'on puisse la qualifier de « légitime », c'est-à-dire de juste ou de bien fondée : pour Arendt, la légitimité est avant tout un attribut réservé au pouvoir, qui ne peut donc qualifier l'usage de la violence directement. En effet notons que, pour durer, le pouvoir a besoin de s'ancrer dans une forme particulière d'absolu. Sans ligne directrice convenue préalablement, à laquelle tous consentent, sans normes qui font autorité et président à l'action du groupe, celui-ci se désagrège au premier conflit venu. Le pouvoir d'un groupe est par conséquent inséparable d'une dimension normative transcendantale, qui garantit l'effectivité et la permanence de sa structure³⁴, constituée par des valeurs consensuelles. Cette forme d'autorité, telle que la conçoit Arendt, qui sous-tend le pouvoir, a pour condition de possibilité anthropologique un ordre temporel dans le cadre duquel les individus reconnaissent une valeur supérieure et normative du passé sur le présent. L'autorité constitue alors une accréditation supplémentaire, émanant du passé, en vertu de laquelle l'obéissance est jugée légitime par celui qui la reconnaît ; et en retour, « l'autorité ne peut se maintenir qu'autant que l'institution ou la personne dont elle émane sont respectées »³⁵. Lorsque le pouvoir est fragilisé, le gouvernement de la communauté politique fait ainsi appel à l'autorité du passé, c'est-à-dire à la mémoire du pacte fondateur, construit autour d'un « objectif politique déterminé »³⁶, afin de réactiver le consentement des acteurs qui l'ont rendu possible : « Lorsque la légitimité est contestée, elle cherche à faire appel au passé, tandis que la justification se réfère à un objectif dont la réalisation se situe dans le futur. La violence peut être justifiable, mais elle ne sera jamais légitime »³⁷.

Justifier l'usage de la violence ne peut se faire qu'au nom d'une finalité non encore advenue et hypothétique, ainsi que relativement au pouvoir. En effet, un gouvernement qui mobilise une force armée pour maintenir l'ordre ne sera pas forcément contesté s'il atteint son objectif et si le pouvoir sur lequel il est fondé est perçu comme légitime, c'est-à-dire si la justification de l'opération est elle-même recevable pour le peuple : il s'agit en somme de respecter la relation de réciprocité à l'origine de la communauté politique. Mais si une

33. *Ibid.* p. 203.

34. H. Arendt, *De la révolution*, op. cit., p. 280.

35. H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 195.

36. H. Arendt, *De la révolution*, op. cit., p. 279.

37. H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 204.

institution ne se réfère plus aux principes fondateurs du pouvoir et impose l'ordre malgré toute contestation, son pouvoir perd toute légitimité : lorsqu'un individu ou un groupe use de la contrainte pour qu'un autre lui obéisse coûte que coûte, ce ne sont plus le respect ou la reconnaissance de l'autorité fondatrice qui motivent l'obéissance, mais plutôt la crainte et la souffrance, qui sanctionnent l'absence de légitimité du commandement. On bascule alors dans la domination coercitive, l'absence de consentement, et le pouvoir en lui-même a déjà disparu. Ainsi, même si la façon dont Arendt justifie le bien-fondé du pouvoir (elle affirme notamment qu'il trouve en lui-même sa propre fin) demeure encore allusive dans le texte, on comprend néanmoins que l'utilisation de la violence ne peut être légitime au sens propre, que la contrainte est toujours-déjà un moyen en vue d'autre chose que lui-même.

UNE CRITIQUE DE LA DOMINATION POLITIQUE

Si nous avons fait droit aux spécificités de la violence par rapport au pouvoir politique et expliqué le fait que la violence se substitue au pouvoir lorsque celui-ci s'affaiblit, quelles sont les conditions de possibilité d'une telle assimilation entre ces termes ? Pour en comprendre l'origine, il nous faut nous intéresser plus précisément aux écrits d'Arendt sur la liberté politique, notamment à l'article « Qu'est-ce que la liberté ? ». De son point de vue, la tradition philosophique, au moins depuis les épîtres de saint Paul et surtout avec la *Critique de la raison pratique* de Kant, a réduit tout le sens de la liberté à un problème de la volonté qui se cantonne désormais à son sens de « liberté de choisir »³⁸, alors qu'il existait dans l'Antiquité une autre acception du terme : la liberté comme spontanéité et imprévisibilité, actualisée dans le cadre de l'action délivrée de tout souci de conservation³⁹. La manière moderne dont on conçoit la liberté individuelle s'appuie sur le postulat d'un dédoublement de la volonté en deux parties adverses dont l'une doit soumettre l'autre. Cette définition a pour conséquence de lier irrémédiablement la liberté à la souveraineté et à la maîtrise de soi, que ce soit à l'échelle individuelle ou à l'échelle collective, ce qui pour Arendt est regrettable sur le long terme : « ce fut l'une des causes pour lesquelles aujourd'hui encore nous identifions presque automatiquement le pouvoir avec l'oppression ou, du moins, avec la domination sur les autres »⁴⁰.

De son point de vue, la justification de l'utilisation de la violence à l'échelle étatique vient directement de l'assimilation de la liberté politique à la souveraineté, au libre arbitre. En effet, la conséquence de la restriction du sens de la liberté est une conclusion fatale : la liberté humaine est soit impossible à réaliser – les hommes « ne s[er]ont jamais souverains » – soit

38. H. Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., p. 196.

39. *Ibid.* p. 198

40. *Ibid.* p. 210

réduite à la domination – « devenir souverain nécessite aussi bien la possibilité intérieure de soumettre la partie rebelle de la volonté dédoublée que celle d'avoir la capacité d'imposer sa volonté aux autres »⁴¹. Or nous retrouvons à ce stade les caractéristiques de la domination violente, à savoir une relation qui oppose deux individus et dont l'un parvient à imposer à l'autre sa volonté : « La fameuse souveraineté des corps politiques a toujours été une illusion qui, en outre, ne peut être maintenue que par les instruments de la violence, c'est-à-dire par des moyens essentiellement non politiques »⁴².

Cette définition de la liberté coïncide dans son application avec l'idée d'une souveraineté sur soi-même et sur les autres, à l'origine de la manière dont nous comprenons la souveraineté étatique aujourd'hui. L'usage de la violence à l'échelle collective est considérée comme légitime dans l'objectif de permettre la conservation de la souveraineté, que ce soit celle du peuple ou celle du souverain établi comme représentant de ce peuple, et par là de garantir la liberté à la fois collective et individuelle : être libre dans ce sens, c'est en effet pouvoir se contraindre soi-même, ce qui à terme justifie sans limite l'usage de la violence au nom de cette liberté et de l'unification de la volonté. Le peuple doit idéalement avoir une volonté unifiée comme celle de l'individu, malgré la pluralité irréconciliable qui le caractérise : comme le souligne Étienne Tassin dans « Le peuple ne veut pas », « le problème politique est d'assurer l'identité d'un peuple constitué en corps politique par sa volonté générale »⁴³.

Ce qui inquiète Arendt, ce sont surtout les conséquences de ces préjugés sur la structure du peuple et de l'État-nation, cette « banalisation » de la violence. Cette confusion fait de la préservation de l'unité du corps politique la finalité de l'organisation institutionnelle et de la sécurité la priorité des politiques, et même la raison d'être de toute politique : « le principe absolu de la souveraineté nationale constitue en effet un principe polémique de marginalisation ou d'exclusion des non-nationaux »⁴⁴. La priorité de l'État-nation est d'abord d'assurer l'unité du peuple, qui est à la fois une homogénéité identitaire vis-à-vis de « l'extérieur » (en témoignent par exemple la xénophobie et les mesures anti-migratoires), et le règne de l'ordre à l'intérieur (on peut justifier beaucoup d'opérations violentes au nom du maintien de l'ordre). La vie politique est par conséquent davantage centrée sur des prérogatives de sécurité que sur la préservation des espaces qui permettent le déploiement de la pluralité humaine – qui se manifeste dans la diversité des points de vue –, à savoir les espaces publics de discussion, qui contribuent au renouvellement des idées et à la légitimation des instances gouvernementales dans leurs fonctions représentatives : il est dès lors évident

41. *Ibid.* p. 213-214.

42. *Ibid.*

43. Étienne Tassin, « Le peuple ne veut pas », dans *Hannah Arendt. Crises de l'État nation*, A. Kupieck, M. Lebovici, G. Muhlmann et É. Tassin (dir.), Paris, Sens&Tonka, 2007, p. 311.

44. Christian Ferrière, « Le pouvoir du peuple entre nation et fédération », dans *Hannah Arendt. Crises de l'État-nation*, *op. cit.*, p. 66.

que cette disparition progressive de l'espace public n'est pas pour rien dans la crise que connaît aujourd'hui la légitimité démocratique.

Par conséquent, on est en droit de considérer l'essai d'Arendt comme une invitation à adopter un regard critique sur les rapports de domination en démocratie, et même comme une occasion d'envisager une structure politique plus inclusive que l'État-nation. Fonder la politique sur des communautés politiques dont l'homogénéité culturelle, voire ethnique, n'est pas la priorité oriente les institutions vers une tout autre finalité que sécuritaire, celle de garantir avant tout la pluralité des opinions et de préserver les institutions communes : on aboutit logiquement à la conception de formes démocratiques davantage participatives que représentatives, c'est-à-dire dans lesquelles la contribution des citoyens aux décisions politiques est directe et indispensable. Une démocratie qui ne s'appuie pas sur le postulat de la souveraineté de la volonté générale doit aussi s'efforcer de penser son principe fondamental autrement que comme un « contrat social » vertical et définitif, mais plutôt comme un ensemble de pactes renouvelables entre citoyens : un « gouvernement par consentement, donc pas un corps politique dans lequel gouvernants et gouvernés seraient égaux, c'est-à-dire dans lequel, en réalité, tout le principe de la domination n'aurait plus cours »⁴⁵.

Même si les essais d'Arendt demeurent sur certains points discutables, nous pouvons pleinement mesurer les implications de cette assimilation langagière du pouvoir à la violence, qui a pour point d'aboutissement concret l'État-nation, dans lequel les rapports de pouvoir sont conçus d'abord comme des rapports de domination. Face à ces imprécisions analytiques qui compliquent notre compréhension de ce que le pouvoir politique a de plus propre, Arendt propose une définition de la violence qui nous invite à penser ce pouvoir autrement que comme domination coercitive. Il reste que notre conception actuelle de l'expérience politique et son effectivité sont déterminées par ce cadre de pensée et que la « nouvelle » philosophie politique que propose Arendt est forgée à partir de la description d'événements politiques ponctuels (les Révolutions américaine et française au XVIII^e siècle, la Révolution hongroise de 1956) qui font figure d'exception dans les démocraties occidentales.

45. H. Arendt, *De la révolution*, op. cit., p. 264.



Peut-on comprendre la violence ? Une lecture de l'essai « sur la violence » de Hannah Arendt

Marie-Véronique Buntzly

DANS **L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE** 2025/1 75e Année , PAGES 67 À 77

ÉDITIONS **ASSOCIATION DES PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE DE L'ENSEIGNEMENT PUBLIC**

ISSN 0986-1653

DOI 10.3917/eph.751.0067

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-l-enseignement-philosophique-2025-1-page-67?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

PEUT-ON COMPRENDRE LA VIOLENCE? UNE LECTURE DE L'ESSAI « SUR LA VIOLENCE » DE HANNAH ARENDT

Marie-Véronique BUNTZLY

Lycée Louis-Armand, Nogent-sur-Marne

La violence ne fait pas partie des concepts les plus connus d'Arendt, contrairement par exemple à ceux de banalité du mal ou de totalitarisme, qui restent les plus commentés de son œuvre. Elle y consacre pourtant, dans le recueil d'articles *Du mensonge à la violence* (1972), un essai complet, où elle déplore d'emblée que malgré le « rôle immense [qu'elle] n'a cessé de jouer dans les affaires et les comportements des hommes »¹, la violence fait très rarement « l'objet d'une analyse ou d'une étude particulière »². Selon Arendt, du fait de sa récurrence dans l'histoire, la violence nous apparaît le plus souvent comme une triste nécessité, une chose normale, au point qu'« on ne se pose pas de questions à [son] propos, pas plus que l'on ne va se livrer à l'examen de ce qui revêt, aux yeux de tous, un caractère d'évidence »³, et ce même chez les théoriciens des sciences politiques ou sociales. Si son but avoué est ainsi de combler une lacune supposée de la tradition philosophique, on peut toutefois se demander pourquoi la philosophe, à ce point de son œuvre, cherche à conceptualiser en propre la violence, alors même qu'elle en a déjà analysé les manifestations les plus saillantes ou les plus terrifiantes, que ce soit dans *Les origines du totalitarisme* (1951), *Eichmann à Jérusalem* (1963), ou encore *l'Essai sur la révolution* (1963).

Le contexte d'écriture de l'essai « Sur la violence » est celui de la fin des années 1960 : Guerre du Vietnam, actions contestataires de la Nouvelle Gauche américaine, mouvements étudiants, émeutes de Chicago à la suite de l'assassinat de Martin Luther King, etc. La réflexion est placée sous le signe

1. Hannah Arendt, « Sur la violence » [1972], dans *Du mensonge à la violence, Essais de politique contemporaine*, trad. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 2007, p. 110-111.

2. *Ibid.*, p. 111.

3. *Ibid.*

de la crise – le recueil s'intitule en anglais *Crises of the Republic* –, celle des institutions américaines qui vacillent sous le coup de mensonges d'État et de l'« érosion progressive de l'autorité gouvernementale »⁴. La nécessité première de l'œuvre est donc celle de penser le présent, de penser la crise face à la perte d'un monde et d'un sens commun. Concrètement, cela se traduit par une méfiance partout sensible dans l'essai vis-à-vis des discours présentant de près ou de loin la violence comme une réponse appropriée à la crise. Il s'agit en ce sens de prévenir aussi un mal futur : Arendt semble guidée par sa crainte de voir la jeunesse d'alors – une génération douée d'après elle « d'un vrai courage, d'une étonnante volonté d'agir, et d'une confiance non moins étonnante dans la possibilité d'un changement »⁵ – instrumentalisée par ce que la philosophe nomme l'« orientation nouvelle de la pensée révolutionnaire vers la violence »⁶. De manière plus sous-jacente, il s'agit aussi finalement pour Arendt de comprendre à nouveaux frais le mal passé : l'incapacité à reconnaître la violence pour ce qu'elle est, sous l'emprise d'idéologies l'ayant parée d'atours grandioses.

Pour revenir aux réalités telles qu'elles sont et ainsi prévenir l'aveuglement face à la crise, il faut donc tenter de comprendre la violence. Mais cela est-il même possible, étant donné son caractère de fait brut et brutal, rétif à toute rationalisation ? Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt avait déjà pointé le caractère muet de la violence, par opposition aux mots qui révèlent et font partie intégrante de l'action politique. Une action muette a quasiment valeur d'absurde, car « sans l'accompagnement du langage, l'action [...] perdrait aussi son sujet, pour ainsi dire ; il n'y aurait pas d'hommes mais des robots exécutant des actes qui, humainement parlant, resteraient incompréhensibles »⁷. Il est néanmoins impératif de prendre en charge l'analyse de la violence par la pensée, car se résigner à l'ignorer ne peut que laisser le champ libre à ses légitimations. La violence constitue une réalité incontournable des affaires humaines, mais en la ramenant systématiquement à autre chose qu'elle-même – le pouvoir, l'instinct d'agressivité ou même la puissance vitale – on s'interdit de comprendre ce qui pourrait l'empêcher.

Face à ce problème, la réponse arendtienne dans l'essai « Sur la violence » consiste d'abord – et cela constituera notre premier point dans cet article – à la définir comme l'antithèse du pouvoir, lui-même compris comme l'aptitude humaine à agir en commun. « Le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même ; lorsque l'un des deux prédomine de façon absolue, l'autre est éliminé »⁸. Cette distinction radicale vise à réfuter l'idée selon laquelle la violence pourrait être un moyen légitime de la politique, voire l'essence même du politique, une erreur cardinale menant fatalement à l'idéologie. On ne saurait confondre la gloire de l'action qui, par sa lumière, révèle le qui

4. *Ibid.*, p. 71.

5. *Ibid.*, p. 118.

6. *Ibid.*, p. 116.

7. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 235.

8. H. Arendt, « Sur la violence », dans *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 157.

de l'acteur, avec le bruit et la fureur de la violence, qui ne possède aucune capacité positive à exprimer ce qui est proprement humain : « la violence brutale [...] ne saurait avoir de grandeur »⁹.

L'opposition absolue entre pouvoir et violence implique d'autre part, pour Arendt, que cette dernière ne peut jamais être considérée comme légitime. Cette thèse semble difficile à soutenir, le simple cas de la légitime défense constituant une objection de taille : n'y a-t-il pas des cas où l'on peut admettre l'usage de la violence, ou au minimum la considérer comme compréhensible face au mensonge, à l'injustice ou à la tyrannie ? Notre deuxième point consistera à examiner comment Arendt cherche à surmonter cet écueil en distinguant les justifications rationnelles de la violence de ses légitimations indues.

La démarche arendtienne pourra ainsi être ramenée à une tentative de récuser toute compréhension de la violence comme porteuse d'espoir et de changement. Nous nous attacherons donc dans une dernière partie à mettre en lumière les raisons pour lesquelles la violence ne saurait jamais, selon Arendt, constituer un véritable moyen d'émancipation ou de création, notamment par le prolongement d'une discussion avec Frantz Fanon qui n'apparaît qu'en pointillé dans son texte.

LA VIOLENCE N'EST PAS LE POUVOIR

Dans l'essai « Sur la violence », la compréhension de ce phénomène passe en premier lieu par sa caractérisation. Pour la philosophe, son caractère le plus essentiel réside d'abord dans son instrumentalité : « L'action violente est elle-même inséparable du complexe des moyens et des fins »¹⁰. Cette affirmation est réitérée sous plusieurs formes, en particulier lorsqu'elle nous livre sa définition la plus claire de la violence, au cœur de son argumentation :

La *violence*, finalement, se distingue, comme nous l'avons vu, par son caractère instrumental. Sous son aspect phénoménologique, elle s'apparente à la puissance, car ses instruments, comme tous les autres outils, sont conçus et utilisés en vue de multiplier la puissance naturelle, jusqu'à ce qu'au dernier stade de leur développement ils soient à même de la remplacer¹¹.

Juste avant, la philosophe a opéré des distinctions conceptuelles importantes, entre le pouvoir (*power*), propriété du groupe agissant, la puissance (*strenght*), propriété naturelle d'une entité individuelle, ou encore la force (désignant plutôt une énergie impersonnelle) et l'autorité. Ici la violence est ramenée à la puissance en tant que phénomène, en tant qu'acte visible et concret. Donner un coup de poing revient à exercer sa puissance individuelle

9. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 63.

10. H. Arendt, « Sur la violence », dans *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 106.

11. *Ibid.*, p. 146.

par la violence ; les buts peuvent en être divers et les motifs plus ou moins justifiés. Envoyer des chars réprimer une révolte populaire revient aussi indirectement à l'exercice d'une puissance individuelle, bien que les instruments de cette violence, grâce à leur perfection technique, soient ici dévastateurs, parce qu'ils ont démultiplié la puissance initiale du dictateur. Ce qui compte dans cette caractérisation arendtienne, c'est que la violence est assimilée à un instrument de la puissance et non à celui du pouvoir. En effet, la définition qu'elle donne du pouvoir est elle-même déroutante : contrairement à l'opinion commune, il ne désigne pas, selon Arendt, la capacité à commander ou à dominer, mais bien plutôt la capacité à agir en commun. Pour comprendre la violence, il faut alors comprendre qu'elle est présente partout où dépérit le pouvoir.

Distinguer la violence du pouvoir est une tâche difficile, selon Arendt, car elle considère que « tous les théoriciens politiques, aussi bien de droite que de gauche, s'accordent à reconnaître que la violence n'est rien d'autre que la manifestation la plus évidente du pouvoir »¹². Elle sait pourtant qu'il existe d'autres conceptions du pouvoir, notamment la perspective contractualiste de Locke à laquelle elle fait plusieurs fois référence dans le recueil, mais la philosophe exagère son constat parce qu'elle souhaite réfuter l'idée selon laquelle la politique se résumerait à une histoire millénaire de domination. En effet, si le pouvoir se réduisait à détenir la capacité à se faire obéir, alors le gouvernement s'exprimerait *toujours* par le biais de la violence. Or, « dans les relations internationales aussi bien que dans les affaires intérieures, la violence ne se manifeste qu'en dernier ressort, dans le but de maintenir l'intégrité de la structure du pouvoir à l'encontre de ceux qui la contestent – l'ennemi extérieur ou le criminel »¹³.

La violence est donc un moyen, et elle a besoin de moyens ; en tant que telle, elle ne peut être justifiée que par des fins extérieures à elle-même. Le pouvoir, quant à lui, se mesure et vient du nombre, du rassemblement, de l'association volontaire ; il en tire sa légitimité ; par là même il est une condition, celle de l'action en commun, c'est-à-dire pour Arendt de la politique autant que de la liberté. Le pouvoir est la condition de l'exercice de notre humanité, parce qu'il exemplifie la pluralité ; la violence est l'instrument d'une entité individuelle, elle ne peut que servir une puissance. « “Tous contre un”, telle est la forme extrême du pouvoir, alors que celle de la violence est “un contre tous”. Et cette dernière a toujours besoin d'instruments »¹⁴. Si le pouvoir actualise les potentialités de la pluralité, en créant un espace public d'apparition où chacun peut se distinguer par l'action, il ne doit jamais être considéré comme l'instrument de causes plus hautes : il est une fin en soi parce qu'il se confond, en définitive, avec l'exercice de la liberté, comme Arendt l'a montré dans *Condition de l'homme moderne* en distinguant l'action de

12. *Ibid.*, p. 135.

13. *Ibid.*, p. 147.

14. *Ibid.*, p. 142.

la fabrication¹⁵. Lorsqu'un groupe agit, il donne réalité au pouvoir, mais ce dernier disparaît dès que ce groupe est divisé ; aussi la manifestation pure d'un pouvoir est-elle souvent éphémère – à l'image des conseils révolutionnaires que prend souvent Arendt en exemple –, confirmant le caractère fragile et volatile de l'espace public d'apparition. À l'opposé, la violence n'étant qu'un moyen, elle n'est pas censée avoir davantage d'importance que la fin visée par elle ; une fois initiée, pourtant, elle risque toujours de prendre le pas sur cette fin et de s'imposer dans le temps, rendant le monde toujours plus violent. La manifestation pure de la violence apparaît lorsque le pouvoir est totalement détruit, comme c'est notamment le cas avec les régimes totalitaires. « Toute forme d'opposition organisée doit disparaître avant que la terreur n'atteigne à son plus violent déchaînement »¹⁶.

LA DISTINCTION ENTRE JUSTIFICATION ET LÉGITIMATION DE LA VIOLENCE

Toutefois, si le déchaînement de la violence pure reste rare, c'est parce qu'il intervient au terme d'un long processus, à la fois de désintégration du pouvoir et de démultiplication de la violence. Il semble en effet que cette dernière puisse toujours prendre une ampleur imprévue du fait de son second caractère essentiel, selon Arendt : « un surcroît d'arbitraire est inséparable de la violence elle-même »¹⁷. On pense en effet à l'arbitraire implacable de la terreur, qui dévore ses enfants sans même les informer de leur crime, mais aussi au danger inhérent à toute action violente de dégénérer en catastrophe. User de la violence revient à ouvrir la voie à l'imprévisibilité la plus totale, non pas la contingence créatrice de l'action dans la pluralité, mais au contraire une imprévisibilité destructrice de tout ce qui peut exister entre les hommes. Logiquement alors, si la violence est arbitraire, elle ne peut que s'opposer au droit. « La violence peut être justifiable mais elle ne sera jamais légitime »¹⁸.

Dans sa formulation, cette affirmation d'Arendt interroge : peut-on vraiment distinguer une violence justifiée d'une violence légitime ? Nous pourrions d'abord dire qu'en termes arendtiens, tout être humain a droit au pouvoir, au sens où tout individu a le droit de participer à la sphère publique, cette participation étant l'unique voie possible pour exercer pleinement la liberté humaine ; à l'inverse, personne n'a droit à la violence, car elle ne constitue aucunement une condition *sine qua non* pour l'exercice d'une faculté humaine. Ceci constitue sans doute la raison principale pour laquelle Arendt

15. Voir par exemple, dans le chapitre sur l'action, « La substitution traditionnelle du faire à l'agir », dans H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 282-295.

16. H. Arendt, « Sur la violence », dans *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 156.

17. *Ibid.*, p. 106.

18. *Ibid.*, p. 153.

refuse qu'on fasse « dériver la violence de son contraire, le pouvoir »¹⁹, car cela reviendrait à accepter un tel droit. Toutefois, la caractérisation de la violence comme arbitraire ne la réduit pas, d'après Arendt, à un pur irrationnel ou à la bestialité. Dans certains cas, on peut comprendre la violence parce que son motif apparaît sensé, c'est pourquoi elle affirme, en même temps que l'illégitimité de toute violence, la possibilité de la justifier.

Nous pouvons repérer, au cours de l'essai, trois cas emblématiques de ce qu'Arendt considère comme étant une violence justifiée. Tout d'abord, le cas de la légitime défense : le désir de survivre paraît de manière évidente un motif acceptable d'user de la violence. Un autre exemple est fourni par Billy Bud assénant un coup de poing à l'homme qui porte contre lui un faux témoignage. Ici, l'acte violent est une réaction immédiate et compréhensible : « la violence – l'acte accompli sans raisonner, sans parler, et sans réfléchir aux conséquences – devient l'unique façon de rééquilibrer les plateaux de la justice »²⁰. Un dernier cas est celui de la violence des manifestations, en particulier contre des gouvernements qui useraient de sophismes pour asseoir une domination illégitime.

Arracher le masque d'hypocrisie dont l'adversaire couvre son visage, révéler les tortueuses machinations et les manipulations qui lui permettent de dominer sans utiliser les moyens de la violence – c'est-à-dire se lancer dans l'action au risque d'être écrasé pour proclamer la vérité – telles sont aujourd'hui encore les plus fortes motivations de la violence, telle que nous la voyons se manifester sur les campus ou dans la rue. Et cette violence, répétons-le, n'est nullement irrationnelle²¹.

Le fait que cette violence ne s'oppose pas à la raison n'a pourtant rien d'évident, et la colère des foules est au contraire souvent présentée comme une expression de l'irrationnel, d'une folie collective passagère. Mais il faut comprendre ici qu'Arendt ne souhaite pas opposer la raison à l'émotion : seule l'insensibilité, celle d'une raison calculatrice et froide, repose sur l'absence d'émotions ; une telle insensibilité dans l'usage de la violence signale la déshumanisation. Il est au contraire humain et compréhensible, aux yeux d'Arendt, qu'un individu choisisse d'user de la violence parce qu'il a peur de mourir, parce qu'il se sent personnellement victime d'une injustice ou parce qu'il est en colère contre un gouvernement qui lui semble insincère ; ces actes ne sont pas fous et le simple bon sens nous permet d'en retracer l'origine dans des émotions naturelles.

De plus, la temporalité dans laquelle se situe un acte violent est un facteur essentiel à sa compréhension, comme on le voit dans le passage ci-dessous qui résume bien l'idée arendtienne d'une violence rationnelle :

La violence, instrumentale par sa nature même, est rationnelle dans la mesure où elle atteint le but qu'elle s'était fixé et qui doit la justifier. Or, du fait que nous

19. *Ibid.*, p. 157.

20. *Ibid.*, p. 163.

21. *Ibid.*, p. 165.

ne pouvons jamais prévoir avec certitude les conséquences finales de nos actes, la violence ne saurait être rationnelle que si elle se fixe des objectifs à très court terme. La violence est incapable de soutenir des causes, de conduire la marche de l'histoire, de promouvoir la révolution, de défendre le progrès ou la réaction ; mais par la dramatisation des griefs, elle sollicite très vivement l'attention du public²².

L'exemple de la légitime défense illustre bien le cas d'une violence justifiée par l'atteinte d'un but à très court terme : « Nul ne conteste l'utilisation de la violence dans le cas de la légitime défense, car le danger est non seulement évident, mais immédiat »²³. À l'inverse, l'arbitraire et le danger de la violence ne peuvent être canalisés ou contenus dans une temporalité qui se voudrait indéfinie, ce qui rend impossible une justification convaincante de la violence par l'appel à des fins idéologiques comme l'histoire ou le progrès, éloignées dans le temps ou quasi inatteignables. Ceci nous permet de comprendre qu'il existe une différence notable, chez Arendt, entre une violence qu'on pourrait qualifier de protestataire, d'une part, et la violence mise au service d'une idéologie, d'autre part. La violence protestataire correspond par exemple à celle des mouvements étudiants de la fin des années 1960, elle est justifiée parce qu'elle a comme motif le désir d'action, de dénoncer des mensonges étatiques, ou encore d'en appeler à la raison d'autres citoyens face à un problème commun. Elle naît parfois de l'échec de mouvements pacifistes de désobéissance civile et se trouve souvent attisée par la violente répression dont font preuve les gouvernements face à eux. En revanche, lorsque la violence est promue comme nécessaire pour l'avènement d'un changement radical, d'une société nouvelle ou d'hommes nouveaux, elle devient irrationnelle et peut aboutir à la terreur, qui désigne pour Arendt « la forme de gouvernement qui s'instaure lorsque la violence, après avoir abouti à la destruction de tout pouvoir, se refuse à abdiquer et affirme au contraire son emprise »²⁴.

Ainsi, la thèse selon laquelle la violence n'est jamais légitime ne s'appuie pas sur des arguments moraux, chez Arendt : elle réside plutôt dans sa conception du politique comme seul lieu de la liberté. Si, concrètement, pouvoir et violence se distinguent difficilement et qu'« il est extrêmement rare de les trouver séparés l'un de l'autre et sous leur forme pure et donc extrême »²⁵, ce qui est mêlé dans les faits doit cependant être séparé dans la pensée, afin de contrer la menace de l'idéologie, cette logique d'une idée qui cherche à détruire la pluralité en imposant au réel une perspective unique, une cause à défendre par la violence.

22. *Ibid.*, p. 179.

23. *Ibid.*, p. 153.

24. *Ibid.*, p. 156.

25. *Ibid.*, p. 147.

LA VIOLENCE COMME MOYEN D'ÉMANCIPATION : LE DÉSACCORD ENTRE ARENDT ET FANON

À ce point, il nous reste à saisir pour quelles raisons Arendt, alors qu'elle consent à considérer comme justifiée la violence ayant pour motif de répondre à l'injustice, n'admet jamais l'idée d'une violence légitime en tant que moyen d'émancipation, notamment dans le contexte de la question raciale aux États-Unis ou face aux luttes d'indépendance de la décolonisation. Pour ce faire, nous pouvons tenter de prolonger la discussion des thèses de Frantz Fanon par Arendt, qui n'est guère qu'esquissée dans l'essai « Sur la violence ». La philosophe s'en prend en premier lieu à un mot de Sartre tiré de sa préface aux *Damnés de la terre* : le mythe de la violence guérisseuse, capable, « comme la lance d'Achille, [de] cicatriser les blessures qu'elle a faites »²⁶. Cette conception thérapeutique de la violence implique qu'elle possède aussi des vertus émancipatrices, car le peuple colonisé ne peut entreprendre la lutte de libération que s'il s'est libéré d'abord de l'emprise du colon sur sa psyché. Frantz Fanon écrit ainsi clairement dans *Les damnés de la terre* qu'assigné au langage de la force par un « monde compartimenté, manichéiste, immobile »²⁷, par un « monde de statues »²⁸ où chacun doit rester à sa place sous peine d'être écorché par le fouet, « [l']homme colonisé se libère dans et par la violence »²⁹. D'un côté, le colonialisme « est la violence à l'état de nature et ne peut s'incliner que devant une plus grande violence »³⁰ ; de l'autre, pour le colonisé, la violence qu'il met en œuvre dans la lutte de libération « représente la praxis absolue »³¹. La violence est donc ce qui libère de la fixité, de l'immobilité absolue de la société coloniale, elle seule est capable de ranimer l'action.

La thèse d'une violence donnant naissance à l'action ne peut, quant à elle, qu'être rejetée par Arendt, et ce, quelles que soient les circonstances, car cela reviendrait, comme nous l'avons vu, à faire de la violence l'origine d'un pouvoir. Toutefois, la philosophe ne s'oppose pas à Fanon de manière absolue, et reproche d'ailleurs à ses lecteurs de ne s'être arrêtés qu'au premier chapitre des *Damnés de la terre*, qui traite « De la violence », sans prendre en compte les développements ultérieurs de l'œuvre. D'après Arendt, « Frantz Fanon lui-même s'est montré beaucoup plus réservé que ses admirateurs quant aux effets de la violence »³², parce qu'il reste attaché, contrairement aux prophètes de la violence, à la prise en compte des réalités. On peut voir en effet que Frantz Fanon distingue nettement dans son

26. Jean-Paul Sartre, Préface à l'édition de 1961 de Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, rééd. Paris, La Découverte & Syros, 2002, p. 36.

27. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 53.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, p. 83.

30. *Ibid.*, p. 61.

31. *Ibid.*, p. 82.

32. H. Arendt, « Sur la violence », dans *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 117.

œuvre la lutte de libération de la violence des premières heures, explosive et passionnelle. Les dirigeants des partis politiques, qui doivent guider la lutte et l'organiser de manière réfléchie, prennent rapidement conscience « que la haine ne saurait constituer un programme »³³. De plus, seule cette action militante organisée peut parvenir à substituer à la lecture raciale du monde une conscience nuancée de la réalité, en s'écarter des généralisations totalisantes issues de la colonisation :

Le militant qui fait face, avec des moyens rudimentaires, à la machine de guerre colonialiste se rend compte que dans le même temps où il démolit l'oppression coloniale il contribue par la bande à construire un autre appareil d'exploitation. Cette découverte est désagréable, pénible et révoltante. [...] L'espèce se morcelle devant ses yeux. Autour de lui il constate que certains colons ne participent pas à l'hystérie criminelle, qu'ils se différencient de l'espèce. [...] La conscience débouche laborieusement sur des vérités partielles, limitées, instables³⁴.

La dichotomie colon/colonisé, pour Fanon, décrit la base psychique et pratique d'un système qui s'appuie sur la diabolisation du colonisé par le colon, qui en lui voit l'envers de toutes les valeurs et le mal absolu (analyse développée dans *Peaux noires, masques blancs* en 1952). Pour advenir en tant que nation nouvelle, les participants à la lutte de libération doivent dépasser cette dichotomie et apprendre à distinguer, comme dans l'obscurité, les aspérités et les contours exacts du réel, afin de parvenir à une véritable émancipation. Arendt partage la méfiance de Fanon à l'égard de toute lecture manichéiste du monde, issue en réalité de l'oppression, ou pour elle de l'idéologie. Par exemple, elle qualifie la dichotomie Noirs/Blancs, en tant qu'elle justifierait l'existence d'un tiers-monde unifié, d'« idéologie d'évasion »³⁵. Dans l'entretien avec Aldebert Reif qui conclut le recueil *Du mensonge à la violence*, Arendt explique que le concept de tiers-monde écrase selon elle les dissemblances entre des pays à l'histoire et à la culture singulières, à l'image de la « tendance de l'impérialisme à faire table rase des différences »³⁶, une tendance s'appuyant sur la pensée raciale idéologique.

Un désaccord important subsiste cependant entre Frantz Fanon et Hannah Arendt : cette dernière ne passe jamais le pas de considérer qu'une violence pourrait être nécessaire, pas même comme passage obligé vers la liberté, car elle reste un moyen que l'on choisit, parfois pour des raisons compréhensibles, mais toujours dangereux par essence. Cette divergence fondamentale s'explique peut-être par la suspicion arendtienne à l'égard de tout discours prétendant plonger dans les ténèbres du cœur humain pour y découvrir l'origine de l'action : elle concentre son analyse sur l'extériorité du monde des apparences, sur ce que la violence fait objectivement au monde. Pour Fanon

33. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, op. cit., p. 134.

34. *Ibid.*, p. 138-139.

35. H. Arendt, « Sur la violence », dans *Du mensonge à la violence*, op. cit., p. 125.

36. *Ibid.*, p. 218.

au contraire, la violence de la colonisation ne peut être comprise que par le retour à la vie pulsionnelle et inconsciente du colonisé : on comprend cette violence par la trace qu'elle laisse dans la psyché, par exemple dans les fantasmes ou les rêves, des objets qui restent en dehors du champ de réflexion arendtien. La même raison peut rendre compte de l'opposition finale, dans l'essai d'Arendt, vis-à-vis de toute métaphore vitale appliquée au phénomène de la violence : si cette dernière peut nous griser et donner l'illusion de régénérer le monde par le sang, elle n'est en réalité qu'une expérience destructrice de la mort, opposée au caractère créateur de l'action en commun.

Pour conclure, dans l'essai « Sur la violence », Arendt tente de comprendre celle-ci en la caractérisant – par l'instrumentalité et l'arbitraire – mais aussi en s'interdisant de la ramener à des catégories préétablies qui ne pourraient que masquer sa réalité. Une dernière référence, tirée de l'article « Auschwitz en procès » (1966), peut illustrer cette compréhension négative de la violence. Vingt ans après la libération d'Auschwitz, le procès de Francfort juge non pas ses officiers principaux, mais ses surveillants et kapos, des criminels particulièrement brutaux comme Wilhelm Boger, spécialiste au camp de la torture. Face à « l'arbitraire complet »³⁷ d'une violence qui n'obéit qu'aux humeurs versatiles des bourreaux, Arendt propose à la fin de son article de méditer sur quelques « moments de vérité »³⁸, dont l'un en particulier nous intéresse ici : « Il y a l'accusé Boger qui, découvrant un enfant qui mange une pomme, l'attrape par les jambes, lui fracasse la tête contre le mur et, tranquillement, ramasse la pomme pour la manger une heure plus tard »³⁹.

La scène est silencieuse, muette comme toute violence, elle se passe de mots et de la capacité de la parole à créer une relation entre les hommes. La scène nous fige, mais la violence n'est pas ici bestiale ou animale, attendu que l'instinct de survie ne peut en rien l'expliquer : ce sont les prisonniers des camps qui meurent de faim, et non leurs tortionnaires. Cette violence nue n'est pas non plus le déchaînement spontané d'une fureur, comme le montre la mention de la tranquillité de l'accusé Boger, encore moins peut-elle être considérée comme l'expression de la vie, attendu qu'elle se résume au meurtre d'un enfant. Cet instantané de violence ne constitue donc pas, d'après Arendt, un moment de vérité sur ce que serait « la nature mauvaise de la race humaine, sur le péché originel, sur l'« agressivité » humaine innée »⁴⁰. Plutôt qu'une origine, cette scène est un aboutissement, celui d'événements historiques entremêlés, de responsabilités personnelles multiples dans l'établissement d'un régime de terreur, de la création d'une

37. H. Arendt, « Auschwitz en procès », dans *Responsabilité et jugement*, éd. établie et préfacée par J. Kohn, trad. J.-F. Fidel, Paris, Payot, 2005, p. 273.

38. *Ibid.*, p. 277.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 274.

« atmosphère de gigantesque crime d'extermination »⁴¹, et de la mise en place de l'instrument concentrationnaire.

Cet acte de violence pur, qui résulte de la destruction absolue du pouvoir, pose finalement la question du mal, qu'Arendt affirme pourtant à plusieurs reprises être distinct de la violence. En effet, le mal consiste d'abord dans l'incapacité à être témoin de soi-même lorsqu'on agit, incapacité rendue visible par la carence du souvenir de la part du tortionnaire Boger : l'acte de manger la pomme – dernière trace, dérisoire, du crime – est exécuté comme un acte ordinaire. Mais le mal a également comme racine l'incapacité à juger la situation du point de vue de tout autre, c'est-à-dire ici à reconnaître la violence comme inhumaine. Dans l'essai « Sur la violence », si Arendt veut faire comprendre que sa justification n'est valable qu'à court terme et que sa légitimation ne peut qu'être un leurre, c'est parce qu'elle ne contient rien en elle-même qui soit singulièrement propre aux êtres humains. La violence n'équivaut pas au mal, mais on ne saurait non plus considérer son usage comme un mal nécessaire porteur d'un bien futur pour l'humanité. Ainsi, l'essai pose à la fois l'une des dernières pierres de l'investigation arendtienne de la *vita activa*⁴² – permettant de délimiter en quoi consiste véritablement l'action humaine et le pouvoir – et de premier jalon vers l'investigation des facultés mentales de l'homme à la fin de son œuvre, car elle se demandera alors si la pensée, la volonté ou le jugement contiennent en eux-mêmes les conditions d'une véritable conscience morale, nous rendant aptes à résister aux sirènes trompeuses des apologues de la violence.

41. *Ibid.*, p. 270.

42. H. Arendt utilise cette expression pour désigner « trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action » (*Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 41). Dans l'introduction à *La vie de l'esprit* [posthume, 1978], elle remet toutefois en cause son usage de cette expression : « Je m'étais penchée sur le problème de l'action, le premier jamais abordé par les sciences politiques, et ce qui ne laissait pas de me mettre mal à l'aise, c'était que le terme même qu'empruntait ma réflexion, *vita activa*, avait été forgé par des gens plongés dans la vie contemplative et qui observeraient toutes les espèces de vécu selon cette perspective » (trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 2014, p. 23).

À partir d'Hannah Arendt : pouvoir, violence et fondation politiques

Rémi Zanni¹

Introduction	1
La violence des fondations.....	1
La violence intrinsèque au pouvoir ?.....	2
L'alternative arendtienne.....	5
1. Phénoménologies autonomes de la violence et du pouvoir	7
Le pouvoir politique.....	7
La violence : relationnelle, apolitique, instrumentale.....	8
2. Rapports antagoniques entre violence et pouvoir	10
Un antagonisme fondamental.....	10
Le conditionnement de la violence par le pouvoir	11
Le conditionnement du pouvoir par la violence.....	12
3. Une concomitance pourtant récurrente	14
Une action biface	15
Phénoménologie d'inspiration arendtienne de la violence lors des fondations	16
Conclusion : limites et émancipation arendtienne du souverainisme moderne	19
Bibliographie	21

Introduction

Sans aller jusqu'à souscrire aux théories par trop généralistes et psychologisantes du monomythe², force est de constater que nos mythologies politiques occidentales recèlent presque toutes comme un invariant, transhistorique et diachronique. Il s'agit de l'idée que la fondation d'une nouvelle communauté politique constitue nécessairement un acte intrinsèquement violent. Illustrons-la rapidement à l'aide de deux exemples de fondation paradigmatiques pour nos traditions politiques, l'un ancien, l'autre moderne.

La violence des fondations

Deux mythes célèbres entendent décrire la fondation de Rome. Le premier, transmis principalement, si ce n'est originellement, par l'*Énéide* de Virgile³, raconte la fuite d'Énée, fils d'Anchise et de Vénus, après la défaite et la destruction d'Illion par les armées achéennes. Le prince troyen n'emporte avec lui que son vieux père⁴, son fils et quelques amis, ainsi que ses Lares et ses Pénates. Son objectif est, sur ce maigre legs, de relever, de refonder Troie en Hespérie, c'est-à-dire en Italie⁵. Après une longue odyssée qu'Ulysse n'aurait pas reniée, il

¹ Docteur en philosophie politique et ATER en science politique à l'Université des Antilles (pôle Martinique), chercheur rattaché au PHEEAC (ex-LC2S), UMR 8053, CNRS-Université des Antilles, chercheur associé au Laboratoire du Changement Social et Politique (LCSP), Université Paris Cité. Cet article est en cours de publication sous la direction de L. Raymond & M. Kurdyka aux Presses Universitaires Savoie Mont Blanc.

² Joseph Campbell, *Le Héros aux mille et un visages*, H. Crès (trad.), Robert Laffont, 1977 [1949].

³ Virgile, *L'Énéide*, M. Lefauve (trad.), S. Laigneau (préf.), Le Livre de poche, 2004.

⁴ Sa mère n'avait de toute évidence nul besoin de son secours.

⁵ Il est intéressant de noter que Virgile attribue à Dardanos, fondateur mythique de Troie, une origine latine, colorant le voyage de son descendant Énée d'un retour aux sources au terme d'une première confrontation, perdue, avec les Hellènes. La seconde sera, derrière Paul-Émile, victorieuse.

parvient à s'installer dans le Latium. Toutefois, cette terre s'avère loin d'être déserte ; y sont déjà établis les Rutules et les Latins. Les péripéties du récit entraînent alors, presque inéluctablement, les nouveaux débarqués sur le chemin de l'affrontement armé. Énée tue au combat le chef des Rutules, Turnus, autorisant ainsi son mariage avec Lavinia, fille du roi des Latins, lequel lui permet de fonder, grâce à cet homicide, sa ville, Lavinium – d'où essaieront Albe la Longue, puis, indirectement, Rome. La guerre de Troie a, de nouveau, eu lieu, mais, cette fois, son terme s'est inversé. Illion triomphe, prend sa revanche, et à la violence qui la détruisit quelques années auparavant répond en miroir une violence qui ouvre à la fondation de Rome.

Le second mythe, encore davantage connu, est celui des jumeaux Rémus et Romulus. Fils de Mars et descendants d'Énée par leur mère, la légende veut que, sitôt nés, ils furent abandonnés dans une fondrière, sur les rives du Tibre en crue, recueillis par une louve⁶ puis par un berger, avant que, leur majorité venue, les deux frères décident de fonder une ville. Ils consultent alors, comme le veut la tradition, les auspices... lesquels se révèlent peu clairs⁷. Ils se séparent sur ce désaccord, chacun revendiquant pour lui-même l'exclusivité de l'élection divine. Le voisinage n'étant exempt ni de querelle ni de rancœur, Rémus provoque Romulus, lequel le tue et finit de fonder Rome. Ici encore, la possibilité de la cité naît du meurtre ; la violence apparaît comme le prérequis nécessaire à la fondation de l'*Urbs*.

Il serait toutefois hâtif de penser que ce lien entre violence et fondation n'appartient qu'aux légendes antiques. Nos imaginaires politiques modernes s'avèrent tout autant structurés par cette idée que la fondation ne se peut effectuer sans le secours et le déchaînement de la violence. En effet, comment ont été fondées nos communautés politiques et comment appréhendons-nous la naissance de nouvelles communautés politiques, sinon à la suite, si ce n'est de révolutions, tout du moins de troubles civils importants, ou de luttes de libération nationale ? Le mythe républicain français débute avec la Révolution. Nos institutions actuelles sont, quant à elles, nées d'une crise majeure, coloniale et nationale, ayant placée le pays au bord de la guerre civile. L'URSS sourd de la Grande Guerre. Les États-Unis germent sur le terreau d'une guerre d'indépendance. Lors des décolonisations, ce sont les guerres de libération nationale qui ouvrent à la fondation des États, en Afrique et en Asie comme, un siècle demi auparavant, en Amérique latine. Même dans le sous-continent indien, où l'on aurait pu espérer une décolonisation pacifique, le Pakistan et l'Inde (puis, plus tard, le Bangladesh) naissent dans le sang, accompagnés d'une série de massacres, de plusieurs centaines de milliers de morts, puis quasi immédiatement d'une guerre dévastatrice. Bref, entre les révolutions et les luttes de libération nationale, nos communautés politiques modernes, nos États, semblent toujours se fonder sur la guerre, qu'elle soit civile ou internationale, et donc sur la violence dans sa forme la plus massifiée, systématique et extrême. Modernes comme Anciens s'accordent quant à la férocité des fondations.

La violence intrinsèque au pouvoir ?

Qu'en conclure quant à notre conception théorique du pouvoir ? Comment la théorie politique occidentale a-t-elle restitué cette violence nécessairement et intrinsèquement associée, semble-t-il, à toute fondation et quelle influence ce constat a-t-il sur elle exercé ? Piochons

⁶ Certaines versions lui préfèrent une prostituée, laquelle constituerait une nourrice certainement plus adaptée.

⁷ Rémus emporte la primauté, Romulus la quantité.

presqu'aléatoirement au sein de la tradition, en commençant par le dernier des Anciens et le premier des Modernes.

Machiavel affiche explicitement une conception de la fondation bien peu (ou fort) biblique, accordant à la violence centralité et nécessité. Dans ses *Discours sur la première décade de Tite-Live*, il écrit qu'il est, pour le⁸ fondateur d'une communauté politique, « indispensable [...] de recourir à la violence et aux armes⁹ ». Cette idée s'avère déjà présente dans *Le Prince* lorsque l'auteur constate, à propos « des principautés nouvelles¹⁰ » : « de là naît que tous les prophètes armés vainquirent et que les désarmés allèrent à leur ruine¹¹ ». Assurément existe la loi, mais cette dernière, apanage des hommes contre la bestialité de la force¹², « souvent [...] ne suffit pas, il faut recourir à la¹³ » violence. Le florentin ne s'arrête toutefois pas là. La violence ne s'avère pas seulement nécessaire à l'instauration ou à l'acquisition initiale du pouvoir ; le maintien et l'exercice de celui-ci apparaissent en être tout autant tributaires : « un prince [...] ne peut observer toutes ces choses grâce auxquelles les hommes sont appelés bons, car il lui est souvent nécessaire, pour maintenir son état, d'œuvrer [...] contre l'humanité » même, c'est-à-dire de recourir à la violence (plutôt qu'à la loi).

Ainsi, bien qu'elle ne soit pas bonne en elle-même, qu'il ne s'agisse ni d'une panacée ni d'un bienfait, l'usage de la violence se révèle, si l'on en croit le texte machiavélien, d'une part utile et, d'autre part, lorsque la direction d'un État nous échoit, absolument inévitable. Certes, il la faut pratiquer avec tact et mesure, mais l'étalon n'est jamais moral : le critère s'avère toujours indéniablement pragmatique. Si la violence doit être limitée, c'est seulement afin qu'elle garde son efficience. La crainte que l'on inspire par sa brutalité est efficace ; la cruauté qui effraie le potentiel adversaire est efficace ; la haine que l'on suscite ne l'est jamais : voilà pourquoi Machiavel conseille de rechercher les deux premières et d'éviter la dernière. Bref, s'il faut, dans l'exercice quotidien des responsabilités, obligatoirement user de violence, celle-ci ne devient jamais, sous sa plume, une fin en soi. Son usage, pour qu'elle ne se retourne point contre le souverain, nécessite habileté et bon escient : elle ne doit être employée que lorsqu'elle est utile, qu'elle sert le pouvoir, c'est-à-dire lorsqu'elle suscite l'obéissance en instillant la crainte¹⁴.

Cela signifie, quant à notre objet, qu'à la fois la violence constitue l'instrument du pouvoir et le pouvoir la justification de la violence. Pour Machiavel, le pouvoir simultanément encadre la violence et s'exerce par son biais. Violence et pouvoir s'entremêlent essentiellement. Ils forment un tout, une communauté ; ils s'entr'appartiennent et se confondent – la crainte jouant le rôle de moyen terme, de ciment.

⁸ Pour Machiavel – c'est même le titre d'un chapitre –, « il faut être seul pour fonder une république », c'est-à-dire une communauté politique quelle qu'elle soit (Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, A. Pelissier (ed.), T. Guiraudet (trad.), C. Lefort (préf.), Les Belles Lettres, 2022 [1531], livre I, chapitre 9).

⁹ « Quant à la réforme totale et simultanée de la constitution [c'est-à-dire la fondation d'une nouvelle communauté politique ou la refondation d'une ancienne], [...] les moyens ordinaires sont insuffisants : il devient indispensable de sortir de la voie commune, comme, par exemple, de recourir à la violence et aux armes, et le réformateur doit se rendre, avant toute chose, maître absolu de l'État, afin de pouvoir en disposer à son gré » (*ibid.*, livre I, chapitre 18).

¹⁰ Nicolas Machiavel, *Le Prince*, J.-L. Fournel & J.-C. Zancarini (trad. & com.), PUF, 2000 [1532], p. 71. Traduction modifiée.

¹¹ *Ibid.*, p. 75-77.

¹² *Ibid.*, p. 149.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 145-147. Voir également Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, *op. cit.*, livre III, chapitres 19-22.

On retrouve une idée semblable dans les écrits de Hobbes. Chez ce théoricien du contrat social, la première fonction du pouvoir¹⁵ est de juguler la violence privée¹⁶, laquelle opération n'est pour lui envisageable qu'à condition de disposer d'une force publique incommensurable. Sans l'exercice d'une violence publique, le pouvoir politique ne serait rien, ne posséderait aucune efficacité : « les conventions sans le glaive ne sont que des paroles¹⁷ ». C'est là, selon Hobbes, la caractéristique primordiale de la souveraineté, « l'essence de la République¹⁸ » : « qu'elle use de la force et des ressources de tous, comme elle le jugera opportun¹⁹ ». Le pouvoir hobbesien se confond avec le fait d'être en mesure de s'attaquer à, de contraindre ou de liquider, n'importe lequel des sujets qui ont accepté, par le contrat social, de se dépouiller de leur pouvoir propre, privé, de la capacité de se violenter les uns les autres, en le remettant au souverain²⁰.

Hobbes rejoint donc, sur ce point, Machiavel. Pour lui et en raison de l'essence même de son concept de souveraineté, violence et pouvoir s'avèrent, sinon confondus, tout du moins inextricablement liés et articulés ; ils s'appellent nécessairement et trouvent l'un dans l'autre l'essentiel de leur signification. De même, chez Hobbes comme chez Machiavel, le concept de crainte affiche un rôle similaire de moyen terme. La confusion du pouvoir et de la violence ne peut être entendue qu'en tant que cette dernière permet de « tenir en respect [...] par la crainte des châtiments²¹ » les sujets, de leur inspirer « de l'effroi²² » quand ce n'est de la « terreur²³ ». C'est la peur qui force à la transcendance des passions naturelles²⁴ et qui assujettissent ainsi les gens du pays aux décisions souveraines.

Enfin, on ne saurait aborder ces questions sans évoquer la définition canonique de l'État souverain formulée par Max Weber : « l'État est cette communauté humaine qui, à l'intérieur d'un territoire déterminé [...], revendique pour elle-même et parvient à imposer le *monopole de la violence physique légitime*²⁵ ». Le pouvoir, ici encore, se confond – de façon assumée et parfaitement transparente – avec l'exercice de la violence : « on peut définir le caractère "politique" d'un groupement uniquement par le moyen [...] qui lui est certainement spécifique

¹⁵ C'est également parfois la justification de son instauration. Hobbes défend l'existence de deux types de *Commonwealth* : ceux d'acquisition, lorsque les sujets se soumettent pour éviter leur propre destruction physique par le nouveau souverain, et ceux d'institution, que les sujets instaurent en contractant volontairement et consensuellement (Thomas Hobbes, *Léviathan*, F. Tricaud (int. & trad.), Éditions Dalloz, 1999 [1651], p. 178). Le type de république (quand bien même serait-ce une démocratie) n'a cependant aucune conséquence quant à l'amalgame hobbesien entre pouvoir étatique et exercice de la violence (voir *Ibid.*, chapitre XVIII, p. 179-191 pour les républiques d'institution).

¹⁶ « La cause finale, le but, le dessein que poursuivirent les hommes [...] lorsqu'[...]on les voit vivre dans les Républiques, c'est le souci de pourvoir à leur propre préservation [...] : autrement dit, de s'arracher à ce misérable état de guerre qui est [...] la conséquence nécessaire des passions naturelles des hommes » (*ibid.*, p. 173).

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 178.

¹⁹ *Ibid.*, traduction modifiée.

²⁰ « La seule façon d'ériger un tel pouvoir [...], c'est de confier tout leur pouvoir et tout leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, [...] pour assumer leur personnalité [...]. Le dépositaire de cette personnalité est appelé SOUVERAIN » (*Ibid.*, p. 177-178, majuscules de Hobbes).

²¹ *Ibid.*, p. 173. Nous soulignons.

²² *Ibid.* Nous soulignons.

²³ « Terror » (*ibid.*, p. 178. Traduction modifiée).

²⁴ Hobbes développe dans la première partie du *Léviathan* ses thèses quant à la nature humaine. Il les résume ainsi en introduisant la seconde : « les hommes [...] par nature aiment la liberté et l'empire exercé sur autrui » ; « nos passions naturelles [...] nous portent à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance, et aux autres conduites de ce genre » (*ibid.*, p. 173).

²⁵ Max Weber, *Le Savant et le politique*, C. Colliot-Thélène (pref. & trad.), La Découverte, 2003 [1919], p. 118.

et indispensable du point de vue de son essence, à savoir la violence²⁶ ». Radical, Weber exclue même du domaine de la politique l'entière des actes et des communautés « qui ont pour objet d'influencer (expressément aussi de manière *non* violente) l'activité [d'un] groupement politique²⁷ ». Il apparaît donc explicite que le politique weberien et, partant, le pouvoir s'articulent donc – dans la continuité des analyses de Machiavel et de Hobbes – intrinsèquement et constitutivement avec l'exercice de la violence.

Ceci étant, Weber prend également soin de nuancer sa radicalité. La violence est certes le moyen spécifique du politique, mais cela ne signifie pour autant pas qu'elle en constitue « le moyen normal²⁸ » : son rôle est de garantir l'effectivité de la domination et cette dernière s'obtient de multiples façons, y compris et surtout par la crainte des personnes dominées devant la « menace²⁹ » que laisse planer le potentiel usage de la violence, « *ultima ratio*³⁰ », par le groupement politique.

L'alternative arendtienne

Cette apposition de mythes, d'événements structurant notre imaginaire politique et de pensées théoriques modernes semble accréditer un relatif consensus pour sinon confondre, tout du moins étroitement articuler, les concepts de pouvoir et de violence. La violence serait nécessaire à la fondation des communautés politiques et le pouvoir politique se confondrait, en tout temps et en tous lieux, avec la violence. Pour l'écrire autrement et de façon lapidaire, agir politiquement consisterait à exercer le pouvoir et exercer le pouvoir impliquerait nécessairement l'usage, immédiat ou comme ultime menace, de la violence.

Il existât cependant une philosophe à l'instinct de contradiction chevillée au corps fort peu convaincue de cet apparent consensus. Hannah Arendt n'a pas de mots trop durs pour contester et rebuffer « la confusion précoce³¹ du pouvoir avec la violence³² ». Elle affirme même, prenant ainsi la tradition à contrepied total, que ces deux concepts constituent « deux phénomènes distincts et différents³³ » qu'il faudrait catégoriquement, radicalement et essentiellement opposer.

Ce qui particulièrement intéressant, c'est que cette autrice n'invoque, au fil de son argumentation, aucune raison normative. Arendt ne se réclame pas d'une critique éthique, voire esthétique, du pouvoir et de la violence. Elle ne défend en aucun cas que nous ne *devrions* pas les confondre – ce qui serait pourtant, dans une perspective morale, aisément compréhensible et soutenable. De même, elle ne renvoie pas la violence à une forme dégradée ou indigne

²⁶ Max Weber, *Économie et société*, J. Freund et. al. (trad.), Plon, 1995 [1922], t. 1, p. 98.

²⁷ *Ibid.*, p. 99. Weber souligne. Il renvoie ce genre de groupements – les partis, les syndicats, les clubs, les associations, etc. mais aussi, par exemple, les journaux – à une activité « orientée politiquement » (*ibid.*), seconde et négative, dans une veine somme toute fort kantienne.

²⁸ *Ibid.*, p. 97.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.* Weber souligne. Il fait ici référence à la locution latine « *ultima ratio regum* » (la force est le dernier argument), popularisée par le cardinal de Richelieu, homme de pouvoir et grand commis de l'État, puis par Louis XIV.

³¹ Arendt la date de l'aube de la modernité.

³² Hannah Arendt, « La tradition et l'âge moderne » in *La Crise de la culture in L'Humaine condition*, J. Bontemps (trad.), Gallimard, 2012 [1954], p. 609.

³³ Hannah Arendt, « Sur la violence » in *Du Mensonge à la violence in L'Humaine condition*, G. Durand (trad.), Gallimard, 2012 [1969], p. 941.

d'inhumanité³⁴ ou de déchéance intellectuelle : elle affirme explicitement que « la violence n'est pas plus bestiale qu'irrationnelle³⁵ ».

Sa critique s'avère bien plus radicale – au sens propre du terme – car elle la revendique intégralement descriptive. Arendt entend montrer que violence et pouvoir sont phénoménologiquement – ou « quasi-phénoménologi[quement]³⁶ », pour reprendre l'expression d'Étienne Tassin – absolument distincts, que leurs fondements mêmes, l'ordre des choses dont ils sont censés témoigner, nous oblige : « les utiliser, écrit Arendt non sans une certaine morgue, comme s'il s'agissait simplement de synonymes, non seulement dénote une certaine insensibilité à leur signification linguistique, ce qui paraît assez grave, mais témoigne en outre d'une ignorance regrettable des réalités auxquelles ce langage se réfère³⁷ ». Pour notre autrice, violence et pouvoir désignent des vérités différentes, des événements totalement dissemblables lorsqu'ils surgissent dans le monde. La confusion relève de l'erreur plus que de la faute. Dès lors, notre typologie intellectuelle, au lieu de les amalgamer, s'avérerait bien plus fidèle à ce qui est en rendant compte de l'insigne fossé qui les sépare.

Une telle entreprise ne va pas sans poser un certain nombre de difficultés intellectuelles. La première, et non des moindres, exige que nous comprenions quelle description, quelle conceptualisation, du pouvoir et de la violence Arendt propose afin de légitimer non seulement la distinction qu'elle opère entre ces deux notions mais également d'accréditer cette séparation, cette opposition radicale, qu'elle appelle de ses vœux analytiques. La deuxième difficulté s'avère plus retorse. Si Arendt prétend décrire le réel en mettant diamétralement à distance le pouvoir et la violence, comment expliquer ce par quoi nous avons introduit notre propos, c'est-à-dire que ces deux phénomènes se manifestent de façon concomitante avec une régularité que nul ne saurait déceimment nier – notre autrice elle-même reconnaît explicitement cet état de fait lorsqu'elle explique que « rien n'est plus fréquent que l'association du pouvoir et de la violence³⁸ » ou que « le pouvoir et la violence [...] ont habituellement des manifestations communes³⁹ » ? Enfin, la troisième difficulté nous permettra de conclure : quel éventuel avantage heuristique possèderait une telle conceptualité d'inspiration arendtienne, si, au termes des circonvolutions intellectuelles d'usage, elle ne nous permettait que de rendre compte avec la même acuité que les théories machiavélienne, hobbesienne et wébérienne de la survenue bien souvent synchrone de la violence et du pouvoir ?

Ces interrogations tiendront lieu de trame au reste de cet article. Nous commencerons par proposer une description phénoménologique du pouvoir et de la violence. Cela nous permettra dans un second temps de montrer que, malgré l'antagonisme entre ces deux phénomènes, ils se conditionnent l'un l'autre. Enfin, nous éclairerons à nouveaux frais, grâce à ces développements théoriques d'inspiration arendtienne, la survenue concomitante ordinaire de la violence et du pouvoir.

³⁴ Alors que Machiavel lui-même affirme l'inhumanité de la violence.

³⁵ *Ibid.*, p. 955.

³⁶ Étienne Tassin, *Le trésor perdu*, Éditions Payot, 1999, p. 20.

³⁷ Hannah Arendt, « Sur la violence », *op. cit.*, p. 941

³⁸ *Ibid.*, p. 944.

³⁹ *Ibid.*, p. 948.

1. Phénoménologies autonomes de la violence et du pouvoir

Le pouvoir politique

Commençons, donc, par caractériser phénoménologiquement le pouvoir⁴⁰. À partir des textes arendtiens, on le peut décrire comme ce qui se dégage lorsque plusieurs individus agissent politiquement⁴¹ au sein d'un espace public⁴², c'est-à-dire au sein d'un espace où chacun exerce son attention à la fois sur les autres membres du groupe et sur certains objets du monde. Notre interrogation se décale alors ; il nous faut à présent déterminer ce que signifie « agir politiquement ». Dans le cadre d'une pensée d'inspiration arendtienne, on peut interpréter, reformuler⁴³, l'action politique comme le fait de donner, en tant que groupe⁴⁴ et publiquement, un sens⁴⁵ commun à des objets du monde⁴⁶, c'est-à-dire de collectivement élaborer une normativité concordante jugeant que certains objets sont justes – ils auraient-dû-être, doivent-être ou devraient-être – quand d'autres sont injustes – ils auraient-dû-ne-pas-être doivent-ne-pas-être ou devraient-ne-pas-être.

Si nous nous réunissons et que nous entreprenons de juger un élément du monde – comme par exemple la TVA, la guerre en Ukraine ou les inégalités économiques –, que nous statuons quant à la justice ou à l'injustice de cet objet, au fait qu'il, pour nous, doit-être ou doit-ne-pas-être, alors, selon Arendt, par ce don collectif et public d'un sens, nous avons agi politiquement et entre nous a émergé du pouvoir. Nous avons, grâce et par cette action, *manifesté* notre pouvoir : « aussitôt que plusieurs personnes se rassemblent et agissent de concert, le pouvoir est manifeste⁴⁷ ». L'acception d'inspiration arendtienne du terme « pouvoir » s'avère ainsi

⁴⁰ Les éditions françaises de l'œuvre arendtienne sont confrontées, de notoriété publique et de manière assez honteuse, à de graves problèmes de traduction, notamment liés à la multiplicité des traducteurs et à l'absence, même au sein des recueils Quarto Gallimard, d'harmonisation lexicale. Au premier rang de ces errements qui ont participé à profondément obscurcir la réception de notre autrice en France se trouve précisément... le terme de « pouvoir ». En effet, « *power* » a été traduit dans les éditions françaises de la *Condition de l'homme moderne* par « puissance » (sauf en de rares occurrences, pas toujours cohérentes, où c'est « pouvoir » qui a été choisi), terme qui désigne généralement un autre concept arendtien (*strength*), alors qu'il l'est par « pouvoir », ce qui est bien plus adapté, dans la plupart des traductions des autres ouvrages d'Arendt. Se fier exclusivement, sans vérification vis-à-vis des éditions originales, aux éditions francophones peut donc s'avérer risqué et source de confusion, et ce d'autant plus que d'autres problèmes de traduction persistent – il en est même qui opèrent des contresens complets par rapport au texte anglais.

⁴¹ « Le *pouvoir* correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée » (*ibid.*, p. 942). Voir également Hannah Arendt, *De la révolution in L'humaine condition*, M. Berrane (trad.), P. Raynaud (dir.), Gallimard, 2012 [1963], p. 485.

⁴² Cet espace public peut préexister à l'action si celle-ci s'inscrit dans une communauté politique préexistante ou émerger prépolitiquement durant le processus qui mène du rassemblement initial des hommes et femmes initialement déliés à l'action politique.

⁴³ Nous reprenons et résumons ici une partie de notre travail de thèse. Voir, donc, Rémi Zanni, « Chapitre 4. Agir et donner un sens commun au monde grâce au jugement » in *L'action politique et ses conditions de possibilité*, thèse de doctorat sous la direction de M. Leibovici, Université de Paris, 2021, <https://www.theses.fr/2021UNIP7036>, consulté et disponible le 1^{er} novembre 2024, p. 453-581.

⁴⁴ Le propre des jugements politiques est, selon Arendt, de disposer d'une validité générale, c'est-à-dire de n'être valides que pour les personnes agissant ensemble politiquement.

⁴⁵ Notons que le fait de donner du sens selon un idéal régulateur de justice n'épuise pas l'entière de celui-là. Le sens peut revêtir une multiplicité de dimensions – par exemple esthétique ou morale, voire sociale. Chacune d'entre elles permet, à sa manière propre, selon le principe fondamental auquel elle s'ancre, de rejeter l'absurde originel – si bien décrit par Camus dans *Caligula*, *Le Malentendu*, *L'Homme révolté* ou *Le Mythe de Sisyphe* – afin d'habiter la Terre, de la faire monde.

⁴⁶ Ce peuvent être des choses matérielles, des faits ou même des concepts.

⁴⁷ Hannah Arendt, « Sur la violence », *op. cit.*, p. 948.

extrêmement littérale ; ce qui se dégage lorsque nous agissons, c'est la manifestation de notre capacité à *pouvoir* agir politiquement, c'est-à-dire à orienter le monde réel vers ce qu'il devrait-être, à ne pas céder face à ce qui est-tel-qu'il-est, face à ce qui pourrait apparaître et apparaît à certains comme une nécessité, comme une évidence quasi-naturelle.

Dans cette description, trois grands aspects de la collectivité du pouvoir poignent. Tout d'abord, le pouvoir appartient à un *groupe*⁴⁸ ; il en est pour ainsi dire fonction. Il demeure sans s'évanouir tant que ce groupe ne se disperse pas, c'est-à-dire tant qu'il n'arrête pas, de gré ou de force, d'agir⁴⁹. Ensuite, cette conception du pouvoir lui fait, d'une certaine manière, perdre tout objet. Il n'est pas un pouvoir-sur les autres, il ne dénote ni le contrôle ni la contrainte ; bien au contraire, il doit être compris comme un *pouvoir-avec* nos co-acteurs. Enfin, il ne saurait émerger hors d'une situation de coordination, de soutien mutuel, des différents acteurs. Il s'avère ainsi *relationnel* : il désigne les relations tissées et persistantes, grâce à l'action commune, entre les individus. La légitimité⁵⁰ du pouvoir dérive directement de sa relationnalité, et ce quel que soit le contenu spécifique du sens communément donné : il trouve en lui-même ses propres fins⁵¹ et bien-fondé.

La violence : relationnelle, apolitique, instrumentale

Qu'en est-il, en regard, de la violence ? Comment la pouvons-nous décrire dans une perspective d'inspiration arendtienne ? Avant toute chose et à l'instar du pouvoir, sans doute pouvons-nous convenir que la violence s'avère une modalité relationnelle – probablement leur seule caractéristique commune. Elle lie des individus entre eux et ne peut avoir, dans ce contexte, de signification sans qualifier des rapports humains. Ceux-ci, toutefois, ne sont pas, comme pour le pouvoir, des rapports de coordination, de concertation. Bien au contraire, en lieu et place du soutien mutuel, la violence désigne un affrontement matériel, un combat brutal, un déchainement presque animal, incluant tout ce qu'une telle opposition frontale implique comme pratiques et conséquences physiques. Dans le cadre de la relation violente, l'un ne reconnaît pas l'autre comme un pair avec lequel il pourrait agir, mais l'identifie comme une personne aliène, radicalement étrangère, comme un ennemi, un danger dont sourd une déshumanisation mutuelle, un être objectivé qu'il s'agit, au mieux, de contraindre, de ployer, de tordre, au pire de détruire, de faire disparaître.

La violence constitue ainsi une modalité de relation *a minima* apolitique⁵². Lorsqu'un CRS dégage une place à coups de matraque, de gaz lacrymogène et de grenades étrangement nommées défensives, nul pouvoir ne se manifeste. Aucun accord n'est possible. Il faut oublier

⁴⁸ Lorsque l'on dit de quelqu'un qu'il est « au pouvoir » ou qu'il « détient le pouvoir », c'est qu'il représente, d'une manière ou d'une autre, un groupe ou, comme l'écrit Arendt, « nous entendons par là qu'il a reçu d'un certain nombre de personnes le pouvoir d'agir en leur nom » (*ibid.*, p. 942).

⁴⁹ « Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. [...] Lorsque le groupe d'où le pouvoir émanait à l'origine se dissout [...] son « pouvoir » se dissipe également » (*ibid.*)

⁵⁰ *Ibid.*, p. 948.

⁵¹ *Ibid.*, p. 947.

⁵² Ce n'est pas certes pas la seule ; Arendt mentionne également, au fil de son œuvre, de façon non exhaustive, comme modalités relationnelles apolitiques hors la violence : l'amour intime, le compagnonnage laborieux (c'est-à-dire l'unisson des corps lors du travail sériel), la fraternité d'arme, ou bien encore les relations d'autorité. Notons toutefois que le caractère intrinsèquement apolitique de ces modalités de relation interindividuelle n'implique en aucun cas que celles-ci ne puissent être considérées comme constituant un enjeu puis acquérir une valeur politiques, après respectivement leur publicisation comme objet et leur politisation par un don de sens.

toute coopération ou soutien mutuel à un sens commun donné au monde. Le devoir-être ne survit pas aux charges. Il n'y a qu'une urgence : survivre ou, tout du moins, préserver sa santé et son intégrité physique, que ce soit d'ailleurs pour le manifestant en goguette ou pour l'agent des forces d'un autre ordre. C'est pour cela qu'Arendt considère que la violence individualise⁵³. Elle ne nécessite en rien, ce qui constitue sans doute sa qualité première, un quelconque soutien de ou quelque coordination avec ses pairs mais seulement et uniquement des instruments⁵⁴, des outils, destinés à augmenter la puissance individuelle, que ce soit des armes ou une structure de commandement opérationnelle : « la violence est, écrit Arendt, *par nature*, instrumentale⁵⁵ ».

Cette instrumentalité s'avère de surcroît double. Non seulement la violence nécessite la médiation d'un outillage, mais elle ne peut se comprendre elle-même que comme instrument – conception à laquelle ni Machiavel, ni Hobbes, ni Weber ne trouveraient par ailleurs à redire. Ne disposant ni d'une valeur, ni d'un intérêt propre, elle ne saurait constituer autre chose qu'un moyen. La paix, comme idée et comme fait, se caractérise par une valeur ou un intérêt propre : elle trouve en elle-même sa propre fin⁵⁶. Le pouvoir dispose d'un intérêt et d'une valeur propre : il trouve en lui-même sa propre fin⁵⁷. Ce n'est pas le cas de la violence⁵⁸. Celle-ci ne revêt un intérêt ou une valeur qu'en tant et lorsqu'elle constitue un instrument destiné à satisfaire un objectif tiers, qu'elle se trouve « dirigée et justifiée⁵⁹ » par un élément externe, c'est-à-dire « par les fins qu'elle entend servir⁶⁰ ». Toute évaluation quant à son efficace ou à sa rationalité ne peut s'entendre qu'*a posteriori*, fonction de ce que la violence a entraîné comme conséquence, conditionné par ce à quoi l'on peut conclure qu'elle a servi⁶¹. Dès lors, l'usage présent de la violence, le choix (mutuel ou unilatéral) d'instaurer un rapport violent avec autrui, équivaut toujours à une hypothèque sur l'avenir puisque ce qui pourrait justifier la violence – c'est-à-dire son efficacité à atteindre un objectif en se passant du soutien des autres et sans se coordonner avec eux – ne sera évaluable qu'au regard d'un futur – quoi qu'on en dise et quelques soient les

⁵³ Sans doute faut-il indexer cette considération sur la première grande étude politique d'Arendt, fondatrice à bien des propos, qu'elle consacre aux systèmes totalitaires (Hannah Arendt, *Le totalitarisme*, in *Les origines du totalitarisme ; Eichmann à Jérusalem*, J.-L. Bourget, R. Davreu & P. Lévy (trad.), Gallimard, 2002 [1951]). Elle y analyse le rôle de la violence poussée à son paroxysme et constituée en « forme de gouvernement » (Hannah Arendt, « Sur la violence », *op. cit.*, p. 950) – la terreur – dans l'individualisation extrême (« l'atomisation ») et l'organisation de l'impotence (la disparition du pouvoir) politique des habitants soumis aux régimes totalitaires et, particulièrement, des déportés.

⁵⁴ « La violence, finalement, se distingue, comme nous l'avons vu, par son caractère instrumental. Sous son aspect phénoménologique, elle s'apparente à la puissance, car ses instruments, comme les autres outils, sont conçus et utilisés en vue de multiplier la puissance naturelle, jusqu'à ce qu'au dernier stade de leur développement ils soient à même de le remplacer » (*ibid.*, p. 943-944). Voir aussi *ibid.*, p. 940.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 947.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Le pouvoir rend le monde habitable, il l'humanise face à l'absurdité de l'existence, quand bien même les modalités spécifiques de l'humanisation dépendent de chaque communauté politique. Quel que soit le sens donné, le monde s'en trouve renforcé et l'absurde rejeté au rivage (quand bien même revient-il, toujours, avec le ressac). Voir note n° 45.

⁵⁸ Hors, sans doute, dans sa forme terroriste. Voir note n° 53.

⁵⁹ *Ibid.* Nous soulignons.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ « La violence, instrumentale par sa nature même, est rationnelle dans la mesure où elle atteint le but qu'elle s'était fixé et qui doit la justifier » (*ibid.*, p. 957).

vertus réelles ou alléguées de la violence – qui demeure inexorablement, du fait même de la nature contingente des affaires humaines, incertain⁶².

2. Rapports antagoniques entre violence et pouvoir

Un antagonisme fondamental

La violence ne s'avère toutefois pas seulement apolitique. Il faut, selon Arendt, au-delà et également, la qualifier d'*antipolitique*. Reprenons notre exemple certes fictif de mobilisation empêchée. Au sens donné et au pouvoir manifestés, le compagnon républicain (de sécurité) a promptement répondu par la violence – il n'agissait bien entendu qu'ès-qualité de moyen de la violence d'État. Il disperse, sans ménagement, la et les manifestation(s). La violence, en l'espèce répressive, détruit le rassemblement, atomise le groupe en dispersant les individus qui, il y a quelques minutes encore, agissaient collectivement. De manière générale, force est de constater que la violence possède toujours cet effet. Lorsqu'elle se trouve confrontée au pouvoir, elle l'annihile⁶³ ; elle l'asphyxie jusqu'à l'extinction comme une couverture prive un feu d'oxygène. La survenue de la violence referme inexorablement l'espace politique et *ipso facto* celui de manifestation du pouvoir. L'on comprend alors pourquoi notre autrice s'oppose ainsi à Machiavel, à Weber ou à Hobbes quant aux natures du pouvoir et de la violence. La violence, si l'on adopte la conceptualité arendtienne, ne peut jamais constituer la source du pouvoir⁶⁴, ou ne serait-ce que son outil, puisque, de par son essence même, elle le renvoie sur-le-champ, dès son apparition, vers le néant : « la violence conduit [...] à l'impotence [...], [c'est-à-dire] à la destruction de tout pouvoir⁶⁵ ».

Notre autrice n'en reste cependant pas là. Elle remarque également un phénomène inverse. Lorsqu'une communauté politique perd en soutien mutuel, en coopération, que les individus qui la composent ne veulent plus ou n'arrivent plus à donner un sens commun au monde, bref lorsqu'une communauté politique se sclérose et se dessèche, que le pouvoir s'étiole, la tentation peut être grande, pour pallier la décrépitude, de recourir... à la violence : « un pouvoir qui se sent diminué est tenté de compenser par la violence cette perte de pouvoir⁶⁶ ». Toutefois, une telle manœuvre s'avère, la plupart du temps, dérisoire, strictement dilatoire, en ce qu'elle entraîne encore davantage le pouvoir vers sa propre destruction. « On peut obtenir la victoire, écrit Arendt, en se servant de la violence comme d'un substitut du pouvoir, mais le prix qu'il faut payer est très élevé ; car il n'est pas seulement payé par le vaincu, mais également par le

⁶² Arendt remarque, à ce propos, que plus l'objectif ayant donné lieu au déchaînement de violence est temporellement lointain et moins il est certain – aléas de l'histoire et des relations politiques obligent – qu'il soit atteint. « La violence ne saurait être rationnelle que si elle se fixe des objectifs à très court terme. La violence est incapable de soutenir des causes, de conduire la marche de l'histoire, de promouvoir la révolution, de défendre le progrès ou la réaction [...]. En fait, la violence, à l'encontre de ce dont ses prophètes s'efforcent de nous persuader, est beaucoup plus l'arme des réformes que celle de la révolution » (*ibid.*, p. 957). Notre autrice poursuit et enfonce le clou : « du fait même que les tactiques de choc et de violence ne peuvent guère se fixer que sur des objectifs à court terme, les pouvoirs établis céderont plus facilement à des demandes déraisonnables, et nocives à l'évidence comme on a pu le constater récemment aux États-Unis, pourvu qu'il soit relativement aisé de procéder à ces "réformes" [...] alors que la violence s'avérera inefficace dans le cas de la poursuite d'objectifs à plus long terme ou dans celui d'une demande de modification des structures » (*ibid.*, p. 968).

⁶³ « Le pouvoir peut toujours être détruit par la violence » (*ibid.*, p. 949).

⁶⁴ N'en déplaise au président Mao, « [le fusil] ne peut jamais être la source du pouvoir » (*ibid.*).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 950. Traduction modifiée.

⁶⁶ *Ibid.*

vainqueur, qui voit s'affaiblir son propre pouvoir⁶⁷ ». En effet, et ce même si la violence s'avère justifiée, c'est-à-dire qu'elle a permis de satisfaire ses objectifs, de parvenir aux fins externes qu'elle s'était fixée, un coin aura été introduit dans l'édifice du pouvoir. Le loup aura pénétré dans la bergerie, désormais reconnu par les moutons comme l'un des leurs. Même lorsque

la violence se propose simplement d'atteindre des objectifs à court terme dans le cadre d'une idéologie non extrémiste, le danger n'en demeure pas moins que les moyens prennent le pas sur la fin. [...] les conséquences n'en seront pas seulement la défaite du mouvement, mais l'introduction de la pratique de la violence dans l'ensemble du corps politiques. Les actes sont irréversibles, et, en cas d'échec, le retour au *statu quo* est toujours improbable. Comme n'importe quelle action, la pratique de la violence peut changer le monde, mais il est infiniment probable que ce changement nous conduise vers un monde plus violent⁶⁸.

Pour résumer en reprenant les mots d'Arendt : « le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même⁶⁹ ». Si la violence augmente, le pouvoir diminue et si le pouvoir diminue, il y a de grandes chances que la violence augmente. Dans le cas contraire, si le pouvoir augmente, cela ne peut qu'être lié à une intensification de la coopération, du soutien mutuel, ce qui implique une réduction des rapports violents et si la violence diminue, à moins que cela ne s'explique par la dispersion des individus, leur éloignement les uns des autres et la dissolution de tous leurs rapports, ces derniers prennent la forme du pouvoir.

Le conditionnement de la violence par le pouvoir

Ainsi, bien qu'antagonistes, violence et pouvoir semblent tout de même entretenir un certain rapport. Quel est-il ? Nous évoquons, citant Arendt, que le fait d'user de la violence, pratiquement, conduit la plupart du temps les individus peuplant le monde vers des relations plus violentes et une diminution du pouvoir. Or, si ce processus devait s'avérer irréversible, cela signifierait que, depuis bien longtemps, la guerre de tous contre tous aurait enseveli toute concorde sous le poids des assauts permanents. Le pouvoir et la politique ne seraient, de nos jours, plus qu'une utopie fanée, un rêve, un état de nature théorique nous donnant à penser les raisons de nos combats. Manifestement, cela n'est pas, aujourd'hui, le cas. La relation violente ne se perpétue donc pas nécessairement. Comment y mettons-nous un terme ? Comment la violence s'arrête-t-elle ?

Deux ensembles de solutions permettent de mettre fin à la violence. D'une part, la relation peut être rompue et les individus liés par la violence cesser tout rapport. D'autre part, la relation peut se transformer, évoluer, être remplacée par des rapports non violents. Commençons par le premier ensemble, celui de la rupture. La mort d'un des individus constitue une issue possible au combat, sa conséquence la plus radicale. L'affrontement peut aussi prendre fin si l'un ou l'autre des individus se retrouve contraint à l'exil ou enfermé, embastillé, claquemuré⁷⁰. Enfin, si l'un des belligérants fuit hors de portée, vers une autre portion de la Terre, et que son

⁶⁷ *Ibid.*, p. 949.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 968. L'usage de la violence peut même aboutir à la terreur, laquelle « s'instaure lorsque la violence, après avoir abouti à la destruction de tout pouvoir, se refuse à abdiquer et affirme au contraire son emprise » (*ibid.*, p. 950). Voir note n° 53.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 951.

⁷⁰ Cet enfermement peut être également défini comme le fait de retirer à autrui la possibilité d'agir politiquement, et donc de potentiellement manifester du pouvoir.

désormais ancien adversaire soit ne peut soit renonce à le poursuivre, à maintenir un lien, la violence cesse également. Dans chacune de ces situations, donc, la relation est rompue, puisque l'un des individus disparaît, d'une manière ou d'une autre. La violence a donc ici détruit non seulement le pouvoir qui avait pu exister, mais elle a également mis fin à tout pouvoir *potentiel*, à toute possibilité de lien politique. Il ne reste plus qu'un individu, seul, geôlier ou roi du cimetière. Il a le pistolet, certes, mais plus personne pour creuser. C'est un maître sans esclave, un empereur sans sujets, un *matador* d'opérette, un chasseur d'ombres, bref un guerrier d'apparat qui, tout bardé d'armes et de médailles, s'avère, en fin de compte et le clinquant défraîchi, totalement impotent.

La relation violente peut toutefois également cesser sans que l'un des protagonistes n'ait à disparaître. Il lui faut cependant se transformer, passer de la violence aux pourparlers, à la négociation. Lorsque le bruit des armes cesse, le politique revient ; lorsque la violence s'estompe, le pouvoir réapparaît. Parfois, même, l'accès à un espace public et à une communauté politique constituent précisément la justification externe de la violence⁷¹ : un individu s'estimant exclu ou voulant mettre à l'agenda politique des objets que la communauté se refuse à publiciser pourra instaurer, consciemment ou non, à cette fin même des relations violentes, individuelles ou émeutières⁷² – avec le risque, évoqué *supra*, de ne jamais parvenir à s'en extraire et, vaincu ou vainqueur, de perdre tout pouvoir. Dans ce cas comme dans les autres, si je ne veux pas tuer, exiler, emprisonner ou faire fuir la personne en face de moi, et si moi-même ne veux pas mourir, m'exiler, être emprisonné ou fuir, il faut bien, après l'affrontement et comme terme à celui-ci, que nous trouvions, lui et moi, un terrain d'entente.

Comprendre cela explique pourquoi l'on ne *peut* pas commettre n'importe quelle exaction lors d'une guerre. La raison n'est pas morale mais bel et bien politique – parce qu'une guerre qui jamais ne cesserait ou qui trouverait sa fin dans le massacre n'augmenterait en rien, jamais, le pouvoir de l'un ou l'autre belligérant. De la même façon, des commissions « Vérité et réconciliation » se sont tenues à la suite d'atrocités et de dictatures épouvantables. Quand bien même elles peuvent paraître, d'une certaine façon, immorales, en plaçant presque à égalité bourreaux et victimes, en laissant les premiers échapper sinon à la vengeance, tout du moins à la punition, elles permettent au pouvoir de reparaître – et c'est là leur qualité et leur force : restaurer des liens humains, politiques.

Ainsi peut-on estimer que la violence se trouve conditionnée par le pouvoir : celui-ci constitue l'horizon de toute violence non terroriste⁷³. À moins d'instaurer une désolation totale, terroriste, totalitaire, le fracas des combats se trouve orienté vers et par le silence, politique, des armes. Toujours le pouvoir doit repointer et toujours il repoint.

Le conditionnement du pouvoir par la violence

Toutefois, s'il faut bien se résoudre, toujours, à délaisser le manichéisme et à revenir au politique au sortir de l'affrontement, si le pouvoir constitue, fors la solitude, l'alternative à la relation violente et la seule solution à même de mettre cette dernière à distance sans perdre les hommes, cela implique, d'une certaine façon, que l'exercice du pouvoir se trouve également

⁷¹ « Par la dramatisation des griefs, [la violence] sollicite très vivement l'attention du public » (*ibid.*, p. 957).

⁷² À ce propos, voir Rémi Zanni, *L'action politique et ses conditions de possibilité*, op. cit., p. 245-248.

⁷³ Il importe peu que ce terrorisme soit étatique (totalitaire ou non), individuel ou perpétré par une organisation privée.

conditionné, ici et entre autres précisément par la violence. Elle conditionne le pouvoir comme, nous l'avons vu, le pouvoir la conditionne. Lorsque nous agissons politiquement, lorsque nous manifestons notre pouvoir, il est difficile d'occulter les risques de l'échec, de faire taire en nous ce savoir enfantin que la violence, tapie dans l'ombre, risque à tout moment de reparaître si nous ne maintenons la veille. Toujours demeure comme une alerte, en arrière-plan de nos pensées, de nos échanges, de nos jugements et de nos opinions, que nos rapports de pouvoir peuvent se transformer, le temps d'un battement de paupière, en relations violentes si nous renonçons à la coopération, si le soutien mutuel que nous nous assurons s'étiole, si, donc, notre communauté politique, faute d'accord, se disloque.

Ce conditionnement du pouvoir par la violence a rarement été relevé dans les critiques, laudatives comme dépréciatives, de bonne ou de mauvaise foi, des pensées d'inspiration arendtienne. Il s'agit pourtant là d'un point assez fondamental. Certes, l'action politique consiste à un aboutir à un accord consensuel sur le sens à donner à un objet du monde, mais rien n'exige – et, surtout, aucun texte arendtien – que nous opérons de bonne grâce. Force est de constater que nous joindrons nos voix et unirons nos opinions bien plus aisément avec ceux qui seraient, éventuellement, en capacité, si les négociations échouent, si nous ne parvenons pas à nous coordonner, de prendre physiquement le dessus. Si autrui tient le pistolet, je serai entièrement disposé, m'accorderai volontiers sur le devoir-être et trouverai une motivation toute particulière à creuser. La menace de la violence et le consensus obtenu avec un *big stick* (ou une canonnière) dans le dos rodent toujours au sein de la sphère politique.

C'est pour cette raison que le pouvoir ne saurait se comprendre en dehors de toute contextualisation ou, plus exactement et en l'occurrence, que les rapports de force réels ou putatifs conditionnent toujours l'action politique et, donc, l'émergence du pouvoir. La manifestation de rue se fonde sur ce principe – et se distingue ainsi de l'émeute. Elle symbolise le rapport de force, la potentialité de violence, et si les phénomènes sociaux étaient dotés d'organes phonateurs, sans doute pourrions-nous entendre les manifestants, au-delà de leurs rassemblements et revendications particuliers, nous dire : « regardez nous, nous sommes forts, nous sommes puissants, nous sommes nombreux, nous pouvons aujourd'hui, demain, potentiellement mettre cette ville, votre ville, notre ville, à feu et à sang ; conséquemment, notre opinion compte, elle est imprégnée du poids de notre organisation, arme certes latente mais parfois plus terrible qu'un fusil, et nous devons être écoutés quant à la détermination du sens, du juste et de l'injuste, que notre communauté politique manifestant donne au monde ». Rien ne sera certes détruit ce soir, sauf incident, mais la menace séparatiste demeure là et la relation de pouvoir ne saurait s'en extraire et l'abstraire.

Arendt n'ignore ainsi en rien que les effets potentiels de la crainte (des petits comme des grands) en matière politique ; sa conceptualité ne peut être accusée de pécher par naïveté ou par idéalisme. Il n'y a, dans sa pensée et en ce cas, nulle cécité, nul aveuglement sélectif quant au rôle que peut jouer la peur. Seulement, ce n'est pas – comme le postulaient Machiavel, Hobbes, ou Weber, et depuis eux tous ceux qui se targuent d'un prétendu réalisme – le premier. La crainte ne *détermine* pas le pouvoir mais elle le *conditionne* ; elle ne constitue pas le fondement du politique, sa nécessaire matrice, mais un élément accidentel qui lui est extérieur et qui, à l'instar de tout ce qui appartient au monde⁷⁴, ne saurait rester sans influence sur nos points de vue et, partant, sur nos pratiques.

⁷⁴ Voir « Appendice n°III Typologie des conditionnements » in *Ibid.*, p. 601-606.

Apparaît ici de façon particulièrement probante le caractère profondément non libéral de la conceptualité arendtienne. En politique⁷⁵, nous n'avons pas affaire à des opinions que l'on pourrait qualifier de « pures », strictement issues de notre libre réflexion personnelle, obtenue dans l'isolement de la pure raison et le rapport exclusif de soi à soi. On ne peut comprendre, si l'on s'inspire de cette autrice, les opinions comme des reflets de l'âme et de la volonté individuelle des acteurs. Elles ne sont ni monstration ni publicisation de quelque chose qui s'avérerait premièrement privé⁷⁶ mais se créent, se manifestent, seulement et primordialement dans l'apparaître public. Il n'en est aucune qui puisse préexister ou demeurer tue, dans l'ombre de notre for privé. Nous ne les professons jamais que dans l'appréhension de leur réception, au sein d'un contexte particulier, d'un ensemble de conditions sociales et politiques, et, puisqu'elles sont essentiellement dirigées vers l'élaboration du consensus ou la mise au jour du dissensus, l'on ne saurait entièrement nous confondre avec elles ; quand bien même nous en demeurons comptables, les opinions manifestées lors de nos actions politiques s'avèrent toujours relatives au monde et à nos co-acteurs bien avant qu'à nous-mêmes. Nulle marque ici d'infamie pour Arendt, bien au contraire ; c'est en cela que réside leur gloire politique et leur éclat public.

C'est à cette aune qu'il faut comprendre l'assertion arendtienne pour le moins – pour nous, Modernes, habitués à ployer la tête devant l'arbitraire souverain – quelque peu étrange : lorsque l'on dit « qu'un adulte⁷⁷ obéit, en réalité, il *soutient* l'organisation [...] à laquelle il prétend obéir⁷⁸ ». « En politique, obéissance et soutien sont une seule et même chose⁷⁹ ». Ce soutien, intégralement politique, ne doit pas être conçu comme l'adhésion profonde d'un individu désincarné qui existerait souverainement dans le for de sa propre conscience. Ce n'est pas une velléité profonde de l'âme qui affleurerait dans les mots et gestes de la personne physique. Ce soutien, à l'instar de l'action et de l'opinion, doit bien plutôt être considéré et décrit comme un choix manifeste et public, incrusté dans et relatif à un contexte, une perspective et une communauté particuliers qui le rendent spécifique. Tout jugement politique à son propos devra donc prendre en compte ces conditions et, notamment, le rapport de force – contrairement au jugement moral qui en fera abstraction.

3. Une concomitance pourtant récurrente

Les conceptions arendtiennes de la violence et du pouvoir s'avèrent ainsi bien éloignées de leurs représentations modernes dominantes. Pour résumer et notre autrice, le pouvoir désigne ce qui se manifeste lorsque nous agissons ensemble, de façon coordonnée, politiquement et la violence une alternative, c'est-à-dire un mode de relation apolitique et antipolitique. Le pouvoir éloigne la violence et celle-ci met celui-là en échec. Pour autant, ils se conditionnent l'un l'autre :

⁷⁵ Sans doute existe-il ici, pour Arendt, une différence marquée entre la politique, où les opinions n'ont de valeur qu'exprimées au sein de l'action et relativement à celle-ci, et la morale, où le jugement dispose d'une validité universelle et qui se peuvent donc façonner seul, en son for intérieur, dans un dialogue, un « deux-en-un », entre son moi-particulier et son moi-universel-rationnel.

⁷⁶ On peut même considérer avec Arendt que nous constituons premièrement nos opinions à partir de la critique (publique) du goût individuel et intime. À ce propos, voir *ibid.*, p. 533 sq.

⁷⁷ Arendt précise « un adulte » pour opposer d'une part le soutien politique et d'autre part l'obéissance à l'autorité qui, elle, en constitue réellement une et peut participer à l'éducation des enfants.

⁷⁸ Hannah Arendt, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial » in *Responsabilité et jugement*, J.-L. Fidel (trad.), J. Kohn (éd.), Payot, 2010, p. 89. Arendt poursuit : « la question posée à ceux qui ont participé et obéi aux ordres ne devrait donc jamais être : "Pourquoi avez-vous obéi ?" mais : "Pourquoi avez-vous donné votre soutien ?" [...] On gagnerait beaucoup à pouvoir éliminer du vocabulaire de notre pensée morale et politique ce pernicieux mot d'"obéissance" » (*ibid.*).

⁷⁹ Hannah Arendt, *De la révolution*, op. cit., p. 535.

le pouvoir n'est appréhendable qu'en gardant à l'esprit le fait qu'un dissensus radical signerait son effondrement et conduirait à une relation violente avec autrui ; la violence ne peut être féconde, dans sa version non terroriste, si elle ne compte pas une certaine restauration du pouvoir au titre de ses fins, directes ou indirectes.

Point dès lors la deuxième difficulté intellectuelle que nous évoquions en introduction. S'ils s'avèrent tant et si absolument antagonistes, comment se fait-il que « rien [ne soit] plus fréquent que l'association du pouvoir et de la violence⁸⁰ » ? Comment comprendre, au-delà du fait qu'ils se conditionnent mutuellement, que « le pouvoir et la violence [...] [aient] habituellement des manifestations communes⁸¹ » ? Comment expliquer cette concomitance récurrente entre les manifestations du pouvoir et celles de la violence, que nous avons exemplifiée au moyen des mythes et représentations politiques antiques et modernes et repérée au sein des théories politiques dominantes, des conceptualités qui ont grandement participé et participent aujourd'hui encore à normer nos analyses, pratiques et institutions politiques contemporaines ?

Une action biface

Nous avons commencé par décrire le pouvoir, dans son analyse arendtienne, comme ce qui se manifeste lorsque des individus agissent, ensemble. Il prend place et se diffuse au sein d'une communauté politique soit préexistante soit émergeant avec l'action. Il relie donc des pairs, et seulement ceux-ci, à l'intérieur de l'espace public, de l'espace d'attention aux choses et des personnes entre elles. Or, il ne saurait y avoir d'espace public qui ne soit clos et qui n'obscurcisse en même temps qu'il n'éclaire puisque son émergence nécessite précisément de tracer une ligne, une frontière, entre un au-dedans et un en-dehors, entre les objets de l'attention, publics, et ceux rejetés à l'arrière-plan, privés. La notion même d'espace public implique l'existence d'une sphère privée et d'étrangers, de personnes n'appartenant pas au groupe en train d'agir, ne faisant pas partie de la communauté politique⁸². Quel lien partageons-nous alors avec ces dernières, sinon, en l'absence d'accord ou de fuite, une relation violente, impropre à donner du sens ? La violence constitue ainsi ce qui lie les acteurs aux personnes situées à l'extérieur de la communauté politique.

Si l'on se place dans cette perspective d'inspiration arendtienne, l'explication de la concomitance récurrente entre violence et pouvoir apparaît alors lumineuse. Si tous deux se manifestent si souvent de manière simultanée, c'est parce que l'action politique, lorsqu'elle a lieu, les convoque ensemble. Lorsque nous agissons et constituons ou participons à une communauté politique, nous instituons dans le même mouvement des rapports de pouvoir internes et des rapports de violence externes. Pour l'écrire métaphoriquement, violence et pouvoir se peuvent considérer comme deux faces d'une même médaille : l'une tournée vers l'extérieur et l'autre vers l'intérieur. Certes, ces deux faces, principe même d'une médaille, ne se rencontreront jamais et l'on ne trouvera personne – ce serait absurde – pour les inverser ; elles s'avèrent toutefois, toujours, présentes l'une avec l'autre, dans le même temps et dans le même espace quand bien même leur orientation les oppose radicalement et irrémissiblement.

⁸⁰ Hannah Arendt, « Sur la violence », *op. cit.*, p. 944.

⁸¹ *Ibid.*, p. 948.

⁸² Nous avons développé cet aspect de l'espace public dans Rémi Zanni, « Quel scandale à l'absence politique contrainte ? Analyse arendtienne », in *L'absence. Perspectives juridiques et politiques*, S. Conte, L. Frémont & F. Péan (dir.), PUR, à paraître.

On comprend donc comment Arendt peut à la fois arguer de l'antagonisme absolu et de la manifestation parfois simultanée de la violence et du pouvoir. Agir politiquement ne signifie pas manier la violence mais, au contraire, ouvrir un espace de coordination où le pouvoir peut paraître ; toutefois, cet espace non violent né de l'action instaure *ipso facto* une relation violente avec ceux qui n'en font pas partie, de gré ou exclus.

Phénoménologie d'inspiration arendtienne de la violence lors des fondations

Cette conceptualité explicitée nous permet de reprendre à nouveaux frais la concomitance, voire le rapport, présentés en introduction entre violence et fondation, c'est-à-dire entre violence et première émergence d'un pouvoir. Contrairement à l'interprétation courante des mythes et des représentations antiques et modernes, contrairement aux constructions théoriques qu'ont élaboré sur cette base les grands penseurs politiques de la modernité, pour Arendt la violence n'est pas ce qui fonde ou permet la fondation de nouvelles communautés politiques. La fondation est liée à l'action, au déploiement en son sein et grâce à elle du pouvoir, et la violence ne fait seulement que, potentiellement, l'*accompagner*, de manière accidentelle, non essentielle. Elle en est seulement une conséquence tierce, un corollaire, un élément supplémentaire délié qu'il importe de ne pas confondre avec la manifestation même du pouvoir.

Dès lors, comment se fait-il que la violence survienne, lors des fondations, de manière si récurrente ? Lorsque nous fondons une nouvelle communauté politique, que nous instaurons de nouveaux rapports de pouvoir, les anciens liens qui nous unissaient à nos ex-concitoyens, à nos ex-co-acteurs, alors se rompent. Nous traçons de nouvelles frontières ; nous entrons, volontairement et de fait, en dissidence : l'étymologie même du terme renvoie au latin *dissideo*, c'est-à-dire être séparés, éloignés, bref désunis. Désormais, sauf à nous exiler en une terre inhabitée⁸³ ou à nous ignorer les uns les autres superbement, les seuls rapports qui peuvent continuer à exister entre eux et nous ne peuvent qu'être violents. La violence sourd ainsi de la concurrence entre l'ancienne communauté politique et la nouvelle. Son caractère relationnel, analysé *supra*, ne permet pas d'accuser ou d'incriminer – en tous cas politiquement – l'une ou l'autre des factions fraîchement constituées : le rapport est matériellement violent, que ce soit de la part et du point de vue des participants à la nouvelle communauté politique (qui se retrouvent de fait exclus de l'ancienne) comme de la part et du point de vue des membres de l'ancienne communauté politique qui n'ont, par choix ou contraints, aucun accès à la communauté politique récemment fondée.

Une telle perspective permet-elle de rendre correctement compte de nos exemples introductifs, lorsque nous présentons les fondations, suivant la tradition, comme essentiellement violentes ? Les guerres de libération nationales résultent de la volonté des peuples colonisés de recouvrer leur indépendance et leur souveraineté en boutant hors de leur territoire l'envahisseur impérialiste. Cependant, elles ne *précèdent* pas mais *adviennent* en réalité avec la constitution d'une nouvelle communauté politique nationale qui n'a d'autre choix que d'entretenir des rapports violents avec le colon. Ce n'est pas la violence qui fonde cette communauté politique inédite mais bien le fait que des personnes colonisées aient dédaigné le joug et institutionnalisé entre elles des rapports de pouvoir. La violence s'explique exclusivement par la concurrence entre ces deux communautés politiques aux membres différents ; le départ des colons ou le renoncement des colonisés mettra fin à la fois aux

⁸³ C'est l'espoir que fomentaient les puritains anglais en s'embarquant sur le Mayflower, sans prendre en compte ni que le territoire qu'ils convoitaient était déjà peuplé, ni l'humanité de ses habitants.

affrontements et à l'une des communautés politiques, tout du moins sur ce territoire. L'émergence de la violence s'avère donc temporellement concomitante à celle du pouvoir mais logiquement seconde et *conditionnée* : il est nécessaire qu'existe une communauté politique concurrente pour qu'avec le pouvoir fondateur surgisse, dans le même temps, la violence.

Qu'en est-il des révolutions ? Elles ne sourdent pas de la violence, certes ; mais, puisqu'il n'est qu'une seule médaille, on ne peut donc estimer non plus qu'elles découlent d'un affaiblissement du pouvoir. Lénine et les léninistes l'avaient bien compris : il ne suffit pas que « "ceux d'en bas" ne [veuillent] plus et que "ceux d'en haut" ne [puissent] plus⁸⁴ » pour qu'une révolution advienne ; cela ne constitue qu'une condition de possibilité, nécessaire mais non suffisante.

Lorsque le pouvoir se désintègre, explique Arendt, les révolutions deviennent possibles mais non fatales. Les exemples sont nombreux de régimes totalement impotents qui ont pu néanmoins survivre pendant de longues périodes de temps [...].⁸⁵

Pour que surgisse la révolution, il faut que le pouvoir effondré se trouve ramassé ou, plus exactement, qu'un nouveau pouvoir émerge, qu'une ou plusieurs communautés politiques neuves soient fondées, en opposition avec les anciennes, brinquebalantes, dévitalisées. En 1905 et 1917, ce fut le rôle que prirent les soviets⁸⁶. En 1789 – autre exemple –, le nouveau pouvoir se manifesta d'abord et avant tout au sein des 48 sections de la (première) Commune de Paris, le gouvernement révolutionnaire établi après la chute de la Bastille. Toutefois, lors de ces crises, de ces « situations⁸⁷ » ou de ces « conjonctures⁸⁸ » révolutionnaires, jamais l'ancien monde ne se laissa sagement dépecer et facilement ruiner. Il se cabra, refusant à ces communautés politiques alternatives le droit de naître, lesquelles, tout aussi radicalement, n'entendaient en aucun cas demeurer au sein de la vieille communauté politique et participaient activement à son assèchement. Pour l'écrire autrement, lors des révolutions, chaque communauté politique, l'ancienne et la ou les nouvelles tentent de mettre les autres hors-cité, de s'en prémunir et de les détruire par le biais de la violence. Ainsi, afin d'enfoncer le clou, s'ils apparaissent concomitamment lors de la fondation, la violence s'avère toujours logiquement seconde par rapport au pouvoir : celui-ci ne nécessite rien d'autre que l'action commune des acteurs ; celle-là ne survient que lorsqu'et si une autre communauté politique, ancienne ou nouvelle, entend occuper l'espace, ravir le territoire, devenir la seule source légitime de justice.

⁸⁴ Lénine, *La Maladie infantile du communisme* (le « gauchisme »), 1920, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1920/04/g9.htm>, consulté et disponible le 1^{er} novembre 2024.

⁸⁵ Hannah Arendt, « Sur la violence », *op. cit.*, p. 946.

⁸⁶ Alors et comme souvent, les « révolutionnaristes professionnels », comme les appelle Arendt et au sein desquels il faut verser Lénine, ses camarades et ses séides, n'arrivèrent qu'en second : « la révolution éclata et libéra les révolutionnaristes professionnels, où qu'ils se soient trouvés – en prison, dans un café ou dans une bibliothèque. Même le parti de Lénine, composé de révolutionnaristes professionnels, n'aurait jamais été capable de "faire" une révolution : le mieux qu'ils aient su faire, c'était de se trouver dans les parages ou de s'empressement de regagner leur pénates pile au bon moment, c'est-à-dire au moment de l'effondrement. [...] Le rôle des révolutionnaristes professionnels consiste généralement non pas à faire la révolution mais à accéder au pouvoir une fois qu'elle a éclaté » (Hannah Arendt, *De la révolution*, *op. cit.*, p. 564) ou, pour l'écrire autrement, bâtir une structure de pouvoir alternative et à même de combattre celles issues de la révolution première.

⁸⁷ Lénine, « La Faillite de la II^e Internationale » in *Le communiste*, 1915, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1915/05/19150500c.htm>, consulté et disponible le 1^{er} novembre 2024.

⁸⁸ Irene Viparelli, « Crise et conjoncture révolutionnaire : Marx et 1848 » in *Actuel Marx*, 2009/2 n° 46.

Remontons encore le fil de nos exemples introductifs. Rome ne fut pas fondée sur ou par le meurtre de Rémus mais, en réalité (si tant est que le terme soit approprié quand on s'appuie sur des récits légendaires, mythologiques), lorsqu'auparavant Romulus avait tracé, sur le sol, à l'aide d'un soc d'araire, le *pomerium*, c'est-à-dire la limite on ne peut plus sacrée que nulle armée ne saurait franchir et qui sépare l'*ager*, l'extérieur, l'étranger, de l'*urbs*, de la ville, de l'espace où le pouvoir se manifeste et où la violence constitue un mode relationnel proscrit. En réaction à cette sécession de son frère et sûr de son bon droit, Rémus passa, sauta au-dessus de cette frontière et pénétra, tout en armes, sur le territoire de la cité fraîchement fondée. Le combat survint parce qu'il y avait eu séparation ; la relation violente, apolitique, entre les deux frères s'instaura du moment qu'ils ne partagèrent plus aucun pouvoir. Rémus aurait pu s'éloigner, se retirer sur son Aventin comme d'autres après lui, mais il préféra contester l'existence même de la communauté politique et du pouvoir de son frère : la violence, encore une fois logiquement seconde, se trouve conditionnée par l'existence d'une alternative fondamentale⁸⁹, d'une communauté politique tierce et concurrente.

Enfin, le terme du récit de Virgile peut également être interprété à cette aune. Énée, oint de la postérité d'Illion, débarque, portant les ruines de son ancienne communauté politique qu'il tente de relever en concevant une alliance, un nouveau pouvoir régénéré, avec les Latins. Mais l'ancien monde, les Rutules alors hégémoniques, n'entendent pas laisser se développer cette communauté politique renaissante, cette lignée inédite issue des vestiges d'une cité étrangère. Alors, la concorde étant rompue et la discorde attisée par les dieux, entre les membres de la communauté politique qui naît et ceux de celle qui s'éteint ne peuvent subsister que des relations violentes. Turnus mettra en jeu sa vie et la perdra en même temps que son pouvoir. Ici encore, si la violence se déchaîne en même temps que le pouvoir se manifeste, celui-ci prime logiquement celle-là : la guerre s'engage contre l'alliance mais cette dernière n'engage que ceux qui s'y coalisent ; c'est sa seule exigence quand les combats nécessitent qu'un pouvoir tiers ait été revendiqué.

Tout cela nous permet sans doute de reprendre à nouveaux frais, de réfléchir d'une nouvelle façon, la phrase sûrement la plus fameuse de Max Weber : l'État est une institution, une « communauté humaine⁹⁰ » qui « revendique⁹¹ » avec succès, impose et dispose du « monopole de la violence physique légitime⁹² ». Nous l'avions comprise *supra* comme la confusion quasi-essentielle de la violence et du pouvoir, une caractérisation de l'État comme exerçant le second au moyen de la première. Toutefois, peut-être peut-elle également signifier que l'État interdit qu'on lui oppose une quelconque violence, c'est-à-dire qu'il se constitue comme une communauté politique qui refuse à toute autre le droit de naître, d'émerger à partir de l'initiative d'acteurs rassemblés. Le monopole tout autant désigne les velléités d'usage que l'interdiction à autrui. En revendiquant ce monopole de la violence, l'État proscrit ainsi la fondation toute organisation politique tierce⁹³ et exerce corolairement son pouvoir en jugeant injuste toute action politique qui lui échapperait, qui éclorait en dehors du cadre de la communauté politique nationale, qui ne s'inscrirait pas dans un parfait respect des ors et de la norme de ses lois et du

⁸⁹ « Fondamental » est ici à prendre dans ses deux significations, figurée (« essentiel ») comme littérale (« relatif à la fondation »).

⁹⁰ Max Weber, *Le Savant et le politique*, op. cit., p. 118.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ Même à l'étranger, sur d'autres continents, tout État se réserve le droit de reconnaître, ou non, selon son bon pouvoir, les communautés politiques naissant.

sens par elles donné au monde⁹⁴. Voilà, peut-être, une nouvelle définition, un nouvel aspect, de sa souveraineté.

Conclusion : limites et émancipation arendtienne du souverainisme moderne

Nous avons ambitionné, dans cet article, de montrer, grâce à l'inspiration arendtienne, trois choses. Tout d'abord, nous avons, contre la pseudo-évidence des catégories politiques antiques et modernes les confondant, phénoménologiquement décrit d'une part le pouvoir, d'autre part la violence afin d'en prouver la différence essentielle. Le pouvoir relie les individus agissant ensemble pour donner un sens (politique) au monde ; ce n'est qu'alors et ainsi qu'il se manifeste. La violence, dans toute sa matérialité concrète, physique, survient lorsque je reconnais l'autre comme un ennemi, un être à faire disparaître – absolument ou de mon entourage –, c'est-à-dire lorsque j'engage avec lui une relation a-, voire anti-, politique. Cela ne signifie toutefois pas – second élément – que pouvoir et violence s'ignorent totalement, tels deux chiens de faïence se contemplant, arrogantement murés dans leur superbe. Certes, leur antagonisme semble absolu : la violence s'installe lorsque le pouvoir s'effondre et la manifestation de ce dernier implique la politisation des rapports et la diminution des épisodes violents. Toutefois, ils s'articulent, de fait, également. Toute violence non totalitaire ne saurait trouver de sens sans un horizon politique, sans un espoir de rétablissement de relations pacifiées, négociées, quand bien même seraient-elles à l'avantage matériel ou symbolique exclusif d'une des parties. Seule la mort se trouve au bout du fusil ; la victoire, en tous cas politique, sourd toujours de sa remise à l'étui. De même, toute action et, partant, la manifestation du pouvoir ne sauraient jamais complètement s'émanciper de la peur qu'un désaccord, qu'un clivage irrémédiables ne scindent la communauté politique et ne laissent prospérer sur ses ruines, pour tout rapport humain entre des individus atomisés ou groupés en factions ennemies, que la violence. Cette crainte, rampante, lancinante, informe l'entièreté nos dissensus politiques et, sans doute, nous pousse-t-elle à proclamer une justice parfois fort peu à notre goût intime. Ainsi, dans leurs exercices respectifs, le pouvoir conditionne la violence et la violence conditionne le pouvoir. On pourrait métaphoriquement les décrire – troisième et dernier élément – comme les deux faces d'une même médaille. Ils ne se manifestent jamais ensemble mais s'avèrent pourtant toujours liés : le pouvoir émerge des rapports internes à la communauté politique fondée par l'action, la violence constitue ce qui lie les acteurs aux personnes situées à l'extérieur. Cela permet d'expliquer la survenue concomitante de la violence et du pouvoir lors des fondations de nouvelles communautés politiques. Toutefois, force a été de conclure qu'à cette simultanéité temporelle s'adjoignait une primauté logique du pouvoir. En effet, ce dernier émerge de l'action ; la violence, quant à elle, ne survient que *si* et lorsque d'autres communautés politiques – comme, par exemple, des États – refusent à cette communauté politique naissante le droit d'exister ou si celle-ci entend s'imposer aux autres, empiéter et démembrer les plus anciennes, vacillantes.

On touche ici à la limite fondamentale de notre raisonnement. En effet, décrire la violence comme le pendant externe de l'action politique, tout comme d'ailleurs le fait de la penser nécessaire à la fondation, voire de la confondre avec le pouvoir, implique, sous-entend que toute communauté politique, naissante ou existante, s'inscrit en concurrence mortelle avec toutes les autres, de manière à ce que, sur un territoire donné, il n'en subsiste qu'une (unifiée

⁹⁴ Nous avons, dans notre thèse de doctorat, proposé d'appeler ce type d'action, qui juge le monde selon une norme accessible via un artefact, « action unipolitique ». Voir « 4.3. Esquisse d'une action unipolitique » dans Rémi Zanni, *L'action politique et ses conditions de possibilité*, op. cit., p. 550-579.

ou constituant le faîte, l'ultime arbitre, de la structure politique du pays). Pour l'écrire avec d'autres mots, ces façons de penser le politique présupposent qu'il n'y ait de communautés politiques que souveraines ou revendiquant, avec un succès parfois variable, la souveraineté. Il s'agit là du postulat essentiel consubstantiel à la pensée politique moderne : chacun d'entre nous ne saurait selon ce prisme, ce parti-pris multiséculaire, appartenir qu'à une seule communauté politique (souvent nationale), exclusive à toutes les autres, et notre identité politique se devrait d'être unifiée, monolithique, non fragmentée.

Or, ne donne-t-on pas tout autant du sens en termes de justice dans un parti, une association, un groupe d'amis devisant du devoir-être du monde ? Cela nous empêche-t-il de juger différemment au sein d'un autre groupe, d'une autre association, voire selon les lois de la communauté politique stato-étatique à laquelle nous appartenons ? Ne peut-on (et ne doit-on) pas étendre l'injonction de Diderot à simultanément « prendre le froc du pays où l'on va et garder celui du pays où l'on est⁹⁵ » à l'ensemble de nos jugements et regroupements politiques ?

Le découplage, radical, entre pouvoir et violence qu'opère Arendt nous autorise précisément penser cela. La chose est particulièrement patente dans la façon dont notre autrice joue la *polis* contre l'*urbs*⁹⁶ et les conseils contre l'État⁹⁷ ou lorsqu'elle décrit la désobéissance civile⁹⁸. Pour Arendt, désobéir civilement consiste à agir politiquement hors du cadre légal, c'est-à-dire à ce qu'un groupe d'individus manifeste son pouvoir et fonde une communauté politique qui donne un sens, alternatif à celui de la communauté politique nationale, à des éléments du monde (par exemple en affirmant l'injustice de la guerre au Viêt-Nam). Ce faisant, les contestataires ne déclarent aucune guerre, pas même civile : ils affirment, en sus du sens, leur non-violence et annoncent d'avance qu'ils n'opposeront aucune arme à l'État, qu'ils se laisseront juger et condamner, voire qu'ils sollicitent la sanction. Pourquoi cet élan masochiste ? Car ces militants symbolisent ainsi leur revendication d'appartenir aussi bien et tout à la fois à la communauté politique issue de l'action de désobéissance civile qu'à celle, nationale, qui bombarde un pays tiers pour des questions d'image et de face qu'il s'agirait de ne pas perdre⁹⁹. Les désobéissants affirment, et dans le verbe et dans le geste, leurs appartenances multiples et narguent, rejettent et mettent, d'une certaine manière, en échec la violence souveraine qui aurait dû, si la théorie n'avait porté aucun accroc, les ramener, les rapporter à l'une ou l'autre sujétion exclusive. L'acte, et sa description arendtienne, s'avèrent profondément anti-souverainistes.

C'est ici que gisent sans nul doute la qualité première et la fécondité politique, théorique et pratique, de l'entreprise conceptuelle d'Hannah Arendt. Développée par petites touches, variant les objets au fil de l'actualité¹⁰⁰, la pensée et l'inspiration arendtiennes permettent tout à la fois de penser les communautés politiques souveraines, objets de l'attention millénaire

⁹⁵ Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, Les classiques des sciences sociales, 2002 [1772], https://classiques.uqam.ca/classiques/Diderot_denis/voyage_bougainville/voyage_bougainville.html, consulté et disponible le 1er novembre 2024, p. 50.

⁹⁶ Voir Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la politique ? », C. Widmaier (trad.) in *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 2014.

⁹⁷ Voir Hannah Arendt, *De la Révolution*, op. cit.

⁹⁸ Voir Hannah Arendt, « La désobéissance civile », in *Du Mensonge à la violence*, in *L'Humaine condition*, G. Durand (trad.), Gallimard, 2012 [1970].

⁹⁹ Voir Hannah Arendt, « Du mensonge en politique. Réflexions sur les documents du pentagone » in *Du Mensonge à la violence* in *L'Humaine condition*, G. Durand (trad.), Gallimard, 2012.

¹⁰⁰ On remarquera que ses textes consacrés à la désobéissance civile et au mensonge en politique (tous deux marqués par les déboires et débats étatsuniens quant à la guerre au Viêt-Nam) ont été réunis par Arendt en un même recueil avec *Sur la violence*, essai qui a fourni une part essentielle de l'armature conceptuelle de cet article. Gageons qu'il n'y a là nul hasard.

attentions des philosophie et science politiques, mais également, plus largement et avec les mêmes outils théoriques l'intégralité de nos expériences politiques, l'ensemble de nos actions, des communautés politiques que nous formons et auxquelles nous appartenons, à différentes échelles. La pensée arendtienne désétatise la théorie, les mots et l'action politiques ; elle dénaturalise et subvertit¹⁰¹ l'approche souveraine ou souverainiste moderne pour mettre en lumière, au-delà des institutions, l'existentialité même du politique. Elle ouvre un à la fois ancien et nouvel horizon : un politique qui ne se confonde pas avec la domination tout en permettant d'appréhender, de comprendre, de mettre en mots et, pourquoi pas, de juger celle-ci et les expériences auxquelles elle renvoie. La domination et les revendications souveraines existent, c'est là un fait indéniable ; Arendt nous lègue quelques mots, un maquis d'analyses, une source d'inspirations, pour que le politique, à rebours des prétentions et présomptions modernes, ne s'y réduise pas.

Bibliographie

Hannah ARENDT, *De la Révolution* in *L'Humaine condition*, M. Berrane (trad.), P. Raynaud (dir.), Gallimard, 2012 [1963]

Hannah ARENDT, « Du mensonge en politique. Réflexions sur les documents du pentagone » in *Du Mensonge à la violence* in *L'Humaine condition*, G. Durand (trad.), Gallimard, 2012

Hannah ARENDT, « La désobéissance civile », in *Du Mensonge à la violence*, in *L'Humaine condition*, G. Durand (trad.), Gallimard, 2012 [1970]

Hannah ARENDT, « La tradition et l'âge moderne », in *La Crise de la culture*, in *L'Humaine condition*, J. Bontemps (trad.), Gallimard, 2012 [1954]

Hannah ARENDT, *Le totalitarisme*, in *Les origines du totalitarisme ; Eichmann à Jérusalem*, J.-L. Bourget, R. Davreu & P. Lévy (trad.), Gallimard, 2002 [1951]

Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que la politique ? », C. Widmaier (trad.) in *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 2014

Hannah ARENDT, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial » in *Responsabilité et jugement*, J.-L. Fidel (trad.), J. Kohn (éd.), Payot, 2010

Hannah ARENDT, « Sur la violence », in *Du Mensonge à la violence*, in *L'Humaine condition*, G. Durand (trad.), Gallimard, 2012 [1969]

Joseph CAMPBELL, *Le Héros aux mille et un visages*, H. Crès (trad.), Robert Laffont, 1977 [1949]

Denis DIDEROT, *Supplément au voyage de Bougainville*, Les classiques des sciences sociales, 2002 [1772],

https://classiques.ugam.ca/classiques/Diderot_denis/voyage_bougainville/voyage_bougainville.html, consulté et disponible le 1^{er} novembre 2024

Thomas HOBBS, *Léviathan*, F. Tricaud (int. & trad.), Éditions Dalloz, 1999 [1651]

¹⁰¹ Voir « Pouvoir arendtien et souverainisme » dans Rémi Zanni, « Hannah Arendt : la conception subversive d'un pouvoir non-souverain », M. Parisse & A. Cardella (dir.), Babel Transverses, à paraître.

LÉNINE, « La Faillite de la II^e Internationale » in *Le communiste*, 1915, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1915/05/19150500c.htm>, consulté et disponible le 1^{er} novembre 2024

LÉNINE, *La Maladie infantile du communisme* (le « gauchisme »), 1920, <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1920/04/g9.htm>, consulté et disponible le 1^{er} novembre 2024

Nicolas MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, A. Pelissier (ed.), T. Guiraudet (trad.), C. Lefort (préf.), Les Belles Lettres, 2022 [1531]

Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, J.-L. Fournel & J.-C. Zancarini (trad. & com.), PUF, 2000 [1532]

Étienne TASSIN, *Le trésor perdu*, Éditions Payot, 1999

VIRGILE, *L'Énéide*, M. Lefaure (trad.), S. Laigneau (préf.), Le Livre de poche, 2004

Irene VIPARELLI, « Crise et conjoncture révolutionnaire : Marx et 1848 » in *Actuel Marx*, 2009/2 n° 46

Max WEBER, *Économie et société*, J. Freund et. al. (trad.), Plon, 1995 [1922]

Max WEBER, *Le Savant et le politique*, C. Colliot-Thélène (pref. & trad.), La Découverte, 2003 [1919]

Rémi ZANNI, « Hannah Arendt : la conception subversive d'un pouvoir non-souverain », M. Parisse & A. Cardella (dir.), Babel Transverses, à paraître

Rémi ZANNI, *L'action politique et ses conditions de possibilité*, thèse de doctorat sous la direction de M. Leibovici, Université de Paris, 2021, <https://www.theses.fr/2021UNIP7036>, consulté et disponible le 1^{er} novembre 2024

Rémi ZANNI, « Quel scandale à l'absence politique contrainte ? Analyse arendtienne », in *L'absence. Perspectives juridiques et politiques*, S. Conte, L. Frémont & F. Péan (dir.), PUR, à paraître