

**T.C.
UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**RECHERCHES SUR LE SENS DE LA LIBERTE
POLITIQUE CHEZ H. ARENDT ET A. DE
TOCQUEVILLE**

THESE DE DOCTORAT

Seçkin SERTDEMİR ÖZDEMİR

Directeurs de Recherche : Prof. Dr. Tülin BUMİN et Prof. Dr. Étienne TASSIN

SEPTEMBRE 2011

À ma grande mère et à mes parents,

REMERCIEMENTS

Loin d'être le résultat de mes seuls efforts, ce travail est l'aboutissement des efforts conjugués de plusieurs personnes, qui se sont impliquées de près ou de loin, à la réalisation de cette thèse.

Mes plus vifs remerciements s'adressent donc tout d'abord à Madame Tulin BUMİN, ma co-directrice et Professeur de l'Université Yeditepe ainsi qu'à Monsieur Étienne TASSIN, mon co-directeur et Professeur de l'Université Paris VII – Denis Diderot, qui ont accepté de diriger mes travaux de thèse, qui m'ont guidée avec patience et rigueur et qui m'ont également donné leurs nombreux conseils judicieux. Sans leur soutien et leur aide, ce travail n'aurait pas pu aboutir.

J'exprime ma profonde gratitude à Monsieur Kenan GÜRSOY, Professeur à l'Université Galatasaray et Ambassadeur de la République turque auprès du Vatican, pour l'honneur qu'il me fait en acceptant de présider le jury de cette thèse.

Je tiens également à remercier à Madame Nilgün TOKER KILINÇ, Maître de conférences à l'Université d'Ege et Monsieur Patrice CANIVEZ, Professeur à l'Université Lille III, pour avoir accepté d'être rapporteur de cette thèse.

Mes remerciements vont également aux deux autres membres du jury, Madame Martine LEIBOVICI, Maître de Conférences à l'Université Paris VII et Monsieur Cemal BALI AKAL, Professeur à l'Université Istanbul Bilgi, qui ont accepté de prendre part à cette soutenance bien qu'ils soient très occupés.

En ce qui concerne la correction, j'exprime mes remerciements à Marc LE NY, mon cher ami, à Nami BAŞER, Maître de conférences à l'Université Galatasaray et particulièrement à Corinne CHEVALLIER, pour leurs disponibilités et leurs corrections pertinentes.

Merci également à Osman SENEMOĞLU, Professeur et Doyen de la Faculté de Sciences et Lettres, à Melih BAŞARAN, Professeur et Directeur du département de la philosophie à l'Université Galatasaray pour m'avoir libérée de mes obligations, à tous les membres de ce département et ceux du CSPRP à l'Université Paris VII ainsi que les secrétaires de ces départements, les bibliothécaires de l'Université Galatasaray et ceux de la BNF.

Je n'oublierai pas bien sûr mes chers amis assistants de recherche dans notre faculté pour la bonne ambiance avec laquelle nous étions habitués à travailler.

Un sincère sentiment d'affection va à mon mari Devrim ÖZDEMİR qui a facilité mes travaux et qui m'a encouragée lors des moments difficiles de lassitude et de relâchements momentanés.

Enfin, je remercie tous les membres de ma famille, plus particulièrement mon aimable grande mère, mes parents, ma jolie sœur, mon frère, toutes mes agréables tantes qui ne sont pas nommées ici pour leur soutien, leur aide fantastiques et leur confiance lors de ces sept ans de thèse et spécialement mon neveu Aydin Patrick CONNOR pour le bonheur qu'il apporte à ma vie. Aucun remerciement ne saura exprimer la profondeur de mes sentiments envers eux.

Ce doctorat a reçu le soutien financier de la part de l'Ambassade de France en Turquie à travers une bourse de co-tutelle (n° 20055084).

TABLES DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
PREMIERE PARTIE	
LA DISTINCTION ENTRE LE LIBRE ARBITRE ET LA LIBERTÉ	
POLITIQUE	13
Chapitre 1 : Les différentes conceptions de la liberté :	17
La liberté individuelle et utilitariste de J. S. Mill, la liberté positive et négative d'I. Berlin et la liberté politique d'A. de Tocqueville et de H. Arendt	17
Section 1 : La liberté individuelle de Mill	20
Section 2 : Le lien entre Tocqueville et Mill	24
Section 3 : Le lien entre Mill et Arendt	26
Section 4 : La pensée de Berlin opposée à celle d'Arendt.....	30
Chapitre 2 : la distinction entre l'indépendance et la liberté selon Tocqueville	38
Section 1 : La distinction entre la liberté aristocratique et la liberté démocratique	39
Section 2 : La distinction avec la pensée de Constant et le renouvellement de celle de Montesquieu	45
Section 3 : La liberté par excellence politique.....	48
Chapitre 3 : La liberté politique distincte du libre arbitre selon Arendt.....	53
Section 1 : La substitution du libre arbitre à la liberté politique.....	54
Section 2 : La subordination de la liberté à la volonté.....	59
Section 3 : La distinction entre le travail, l'œuvre, l'action	65
Section 4 : Le rapport entre les compréhensions tocquevillienne et arendtienne de la liberté.....	84
DEUXIEME PARTIE	
L'EGALITE ET LA LIBERTE.....	90
Chapitre 1 : « L'égalité des conditions » chez A. de Tocqueville et l'égalité politique chez H. Arendt	93
Section 1 : L'idée d'égalité selon Tocqueville et Marx	95
Section 2 : Tocqueville, indifférent à la révolution ?	96
Section 3 : « L'égalité des conditions » chez Tocqueville	99
Section 4 : L'égalité et la distinction chez Arendt.....	103
Chapitre 2 : La confrontation d'A. de Tocqueville et de H. Arendt avec J.J. Rousseau.....	112
Section 1 : Rousseau contre Tocqueville	114
Section 2 : La distinction entre la « pitié » et la « compassion ».....	126
Section 3 : La critique arendtienne de Rousseau	138
Chapitre 3 : La comparaison de la Révolution américaine avec la Révolution française.....	147
Section 1 : Le commentaire de Tocqueville sur les Révolutions américaine et française.....	149
Section 2: L'analyse arendtienne des révolutions.....	160
Section 3 : La révolution hongroise et l'expérience par excellence politique des Conseils.....	173

TROISIEME PARTIE**LE SOCIAL ET LE POLITIQUE..... 183**

Chapitre 1 : la distinction entre le domaine social et le domaine politique.....	186
Section 1 : L'analyse d'Arendt sur l'évènement de Little Rock.....	186
Section 2 : La distinction entre l'identité culturelle et l'action politique	192
Section 3 : Le débat entre les libéraux et les communautariens et l'alternative politique	195
Section 4 : Le respect de l' <i>homo faber</i> et le triomphe de l' <i>animal laborans</i> ...	200
Section 5 : La tyrannie de la majorité	204
Chapitre 2 : La comparaison du rôle des associations chez A. de Tocqueville avec le concept de « désobéissance civique » chez H. Arendt	214
Section 1 : La désobéissance civique selon Arendt	217
Section 2 : Le rôle des associations politiques chez Tocqueville	224
Section 3 : La distinction entre la morale et le politique	233
Chapitre 3 : La notion de la démocratie	243
Section 1 : la démocratie en tant qu'art de s'associer chez Tocqueville	244
Section 2 : L'analyse des camps concentrationnaires chez Arendt et une recherche de la notion de la démocratie.....	249
Section 3 : les lectures contemporaines de la démocratie « sauvage », « insurrectionnelle » et « insurgente » et une idée « cosmopolitique » du vivre- ensemble	257

CONCLUSION..... 270**BIBLIOGRAPHIE..... 279**

RESUME

Le débat actuel de la pensée politique contemporaine nous incite à reconsidérer les conceptions suivantes : relation à l'autrui, reconnaissance mutuelle, pluralité, égalité entre les hommes, différence par rapport aux autres, collectivité etc. Tous ces problèmes qui constituent les enjeux principaux de la pensée politique de notre siècle, nous conduisent d'une certaine façon à une reconsidération du rapport entre les domaines privé et public et à une remise en question de la tension problématique entre l'égalité et la liberté et entre l'individu et le citoyen. Pour pouvoir aborder ces problèmes, nous pensons que la pensée d'Alexis de Tocqueville et celle de Hannah Arendt qui s'interrogent toutes les deux sur le sens de la liberté politique en tant que question fondamentale peuvent être considérées comme un point de croisement et qu'elles peuvent nous aider à déchiffrer le problème de la liberté. Dans ce travail, notre but est d'examiner le sens de la liberté politique chez Arendt et Tocqueville à la lumière des concepts principaux pour le débat contemporain de la pensée politique.

Pour ce faire, nous nous sommes efforcés de comparer les compréhensions de la liberté politique chez Arendt et Tocqueville en tant que penseurs du politique à partir de ces trois types de relations : d'abord la distinction entre le libre arbitre et la liberté politique, ce qui correspond à la distinction entre la philosophie traditionnelle et la tradition de la pensée politique, ensuite la relation ambiguë entre l'égalité et la liberté qui est apparue à la naissance de la modernité politique et enfin la distinction entre le social et le politique devenue problématique depuis l'avènement de la société. Chaque type de relations nous aide à mieux comprendre la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville et contribue à nous donner également le cadre conceptuel pour réfléchir sur la priorité du politique chez ces deux penseurs.

Pour ce faire, dans la première partie, nous avons tout d'abord tâché de traiter la conception de la liberté politique chez Arendt et Tocqueville, en montrant leur distinction avec les conceptions traditionnelles du libre arbitre. Étant donné que la pensée de Tocqueville se fonde sur une critique de l'« individualisme » du point de vue d'une analyse de la transformation irréversible des sociétés modernes, nous nous sommes efforcés d'expliquer la critique du phénomène de l'enfermement des individus dans leur vie privée selon Tocqueville en montrant sa distinction avec la tradition libérale qui se réfère souvent à sa pensée quand elle réfléchit sur la modernité politique. Parallèlement à la conception de la liberté politique chez Tocqueville, nous avons cherché à saisir celle d'Arendt qui attire l'attention sur les dangers de la restriction du domaine politique dans les démocraties modernes et qui se donne pour tâche d'élucider le sens du politique en s'appuyant sur la pluralité, c'est-à-dire sur l'égalité et la distinction entre les hommes libres et en se référant spécifiquement à l'expérience politique de la cité grecque.

Afin de mieux comprendre la particularité de la pensée politique de Tocqueville souvent citée par les philosophes, les sociologues, les historiens et les politologues, nous avons expliqué que même si les commentaires contemporains ont inscrit leur pensée dans un courant surtout libéral et individualiste, elle se fonde en effet sur une problématique proprement politique et il faut préciser, sur une politique non-libérale. Surtout sous l'influence de l'interprétation de Raymond Aron, la réflexion tocquevillienne est située dans un courant qui vise à la réhabilitation du libéralisme (en mettant l'accent sur le rapport entre la philosophie de Rousseau et la pensée politique de Tocqueville). Mais il convient, dans la première partie, de s'interroger précisément sur le point de vue par lequel nous pouvons considérer Tocqueville comme un penseur du politique qui s'installe dans la tradition de la pensée politique où se trouve également Arendt. Comme il le souligne lui-même, Tocqueville n'est pas un libéral ordinaire, mais un libéral – c'est là ses propres mots — d'une « espèce nouvelle ».

Nous avons également examiné la liberté politique chez Arendt comme une réponse à la distinction berlinoise entre la liberté négative et la liberté positive et expliquer la pensée de Tocqueville comme une contrepartie des penseurs libéraux comme Benjamin Constant et John Stuart Mill, parce que chez nos deux penseurs, la

liberté n'est pas négative, ni positive, mais elle est strictement politique et elle s'enracine dans l'action et la parole des citoyens. Nous avons exprimé que chez Arendt et Tocqueville, la liberté n'est pas considérée comme un phénomène de la volonté, ni un but à atteindre, elle ne signifie pas une liberté de choix, ni une liberté individuelle, mais elle se révèle justement dans l'action ensemble des citoyens. Donc, cette partie sur la distinction entre le libre arbitre et la liberté politique nous aidera à comprendre à la fois le sens de la liberté politique chez Arendt et Tocqueville et leurs distinctions avec la tradition libérale et philosophique qui a réduit la liberté politique en une simple liberté de choix ou en un phénomène de la volonté de l'individu.

Dans une seconde partie, nous avons étudié la relation entre l'égalité et la liberté. Dans la naissance de la modernité politique et surtout dans la Révolution française, c'est l'égalité qui est, aux yeux de Tocqueville, substituée en même temps à la liberté politique. Cette relation ambiguë entre l'égalité et la liberté mérite d'être examinée, d'une part parce qu'en examinant la Révolution française et en comparant la situation politique entre l'Amérique et les pays de l'Europe, c'est Tocqueville qui a la première fois expliqué le fondement contradictoire de cette relation dans la démocratie moderne et d'autre part parce qu'en suivant Tocqueville, Arendt trouve dans cette Révolution française le processus de la réduction de l'agir à faire, l'installe au centre de sa critique de la modernité politique et en même temps trouve dans la Révolution américaine la fondation exemplaire qui a réussi à instaurer un nouveau système de pouvoir. En effet, si nous confrontons les commentaires de nos deux penseurs sur la Révolution française et la Révolution américaine, nous sommes parvenus à une autre conception commune chez eux : la tyrannie de la majorité par les mots de Tocqueville et l'emprise de l'anonymat par la conception d'Arendt. Dans la démocratie moderne, Tocqueville met l'accent sur le risque du règne de l'opinion publique et critique ainsi l'unanimité potentielle qui domine entre les hommes renfermés dans leur domaine privé et désintéressés des affaires publiques. En prolongeant la pensée de Tocqueville sur ce sujet, Arendt souligne contre l'unanimité et l'emprise de l'anonymat l'importance de la pluralité en tant que condition de l'action politique. C'est en agissant et en parlant avec les autres dans le domaine public que les hommes deviennent égaux et distincts, c'est-à-dire parviennent à la pluralité.

Dans cette partie, quand nous avons examiné les commentaires faits par nos penseurs sur les révolutions française et américaine, nous avons tâché de montrer comment la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville se distinguent exactement de celle de Rousseau considéré en général comme penseur de la révolution. À l'opposé de cette pensée rousseauiste qui se fonde sur la « volonté générale » et sur la conceptualisation du « peuple souverain », nous avons expliqué la décentralisation examinée par Tocqueville surtout dans l'exemple de l'Amérique et la condition de l'action politique exprimée par Arendt. Nous avons vu que chez Arendt et Tocqueville, il est impossible de trouver une conception de l'unanimité générale.

Enfin, dans une troisième partie, nous avons traité de la question sociale et de l'idée de la démocratie. Nous pensons qu'après la Seconde Guerre mondiale, la redécouverte des œuvres de Tocqueville est principalement importante pour repenser la notion du politique et particulièrement celle de la démocratie. C'est après le défi effrayant du totalitarisme que la pensée de Tocqueville, qui a mis l'accent sur le danger de nouveau despotisme qui peut dériver du cœur de la démocratie, a ébloui les penseurs libéraux et démocrates.

En fait, avant d'examiner la question de la démocratie, nous avons expliqué la question sociale qui l'accompagne dès sa naissance. Nous trouvons plutôt le concept de social et celui de démocratie dans la terminologie de Tocqueville, tandis que dans celle d'Arendt, il s'agit d'une distinction nette entre le social et le politique. En effet, à première vue, Tocqueville est un penseur du social, tandis qu'Arendt penseur du politique. Mais il est clair que chez Tocqueville, le social ne signifie pas l'emprise du pouvoir social dans la société, mais un rassemblement des hommes entre eux et il implique un sens politique. En suivant les lectures contemporaines de Tocqueville, nous avons trouvé le fondement du social dans la relation entre la démocratie et la liberté chez lui. Selon ce dernier, la démocratie ne se montre pas comme une condition nécessaire et suffisante pour la survie et le maintien de la liberté, mais elle exige la participation des citoyens. Tocqueville souligne précisément l'importance de la participation des hommes aux affaires publiques à travers les associations politiques, c'est-à-dire celle de la démocratie participative.

Quant à la question sociale chez Arendt, après avoir expliqué la distinction faite par elle entre le domaine social et le domaine politique et la critique de la subordination du politique au social dans la modernité politique, nous nous sommes référés à l'évènement de Little Rock, puisque cette distinction devient plus claire dans l'exemple de l'évènement. Nous avons vu que cette distinction converge avec une autre distinction entre l'identité culturelle et l'action politique, ce qui nous a donné la possibilité de repenser sur le débat actuel entre les libéraux et les communautariens.

Bien qu'il s'agisse, à première vue, de divergences parfois nettes et profondes concernant l'utilisation du concept de social, nous avons recherché une continuité entre les œuvres de Tocqueville et d'Arendt au sujet de la démocratie. La pensée d'Arendt et celle de Tocqueville constituent en effet une alternative politique à la tradition philosophique à partir de leur critique de la société de masse, de la tyrannie de la majorité, de l'individualisme, du renfermement des hommes sur eux-mêmes et de l'apathie politique dans la modernité politique. Mais il nous faut nous interroger dans quel type de démocratie peut se révéler cette alternative politique selon nos deux penseurs, sans oublier le refus d'Arendt d'utiliser le concept de démocratie puisque cette dernière est en fin de compte un type de régime selon elle.

En effet, nous avons vu que chez nos deux penseurs, il s'agit d'une priorité du politique qui s'enracine dans leur conception de la liberté. Tocqueville considère cette dernière comme un remède contre le risque qui peut surgir dans la démocratie moderne et l'explique de cette façon : « [...] *pour combattre les maux que l'égalité peut produire, il n'y a qu'un remède efficace: c'est la liberté politique* »¹. En ce qui concerne Arendt, elle l'explique dans cette phrase célèbre donc : « *les hommes sont libres [...] aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant ni après ; en effet, être libre et agir ne font qu'un* »². Chez Tocqueville, c'est dans les associations politiques que la liberté peut apparaître et se prolonger, tandis que chez Arendt c'est dans les actes de la désobéissance civique et dans les Conseils spontanés. Nous pouvons donc, en fait, distinguer leur conception de l'action : chez Tocqueville, il s'agit d'un accent sur la

¹ *Ibid.*, p. 153.

² ARENDT Hannah, *La Crise de la culture, Huit exercices de pensée politique*, traduit par P. LEVY, Éditions Gallimard, Paris, 1972, p. 198.

participation active des citoyens aux affaires publiques, tandis que chez Arendt, d'un accent sur l'*action politique* des citoyens. Cette dernière approche est plus ouverte aux nouvelles conceptions « insurrectionnelles » et « anarchiques » de la démocratie, si nous tenons compte des commentaires contemporains inspirés par Arendt.

Mais nous devons souligner que cette distinction entre Arendt et Tocqueville ne dévalue pas leur continuité concernant la liberté politique. Le but de Tocqueville n'est pas de réfléchir sur un régime de domination, ni de réduire le politique au social, mais de rechercher les fondements possibles d'une démocratie qui se fonde sur la participation active des citoyens. Dans l'introduction de *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville lui-même explique son but par les mots suivants : « *On se tromperait étrangement si l'on pensait que j'aie voulu faire un panégyrique; quiconque lira ce livre sera bien convaincu que tel n'a point été mon dessein; mon but n'a pas été non plus de préconiser telle forme de gouvernement en général; car je suis du nombre de ceux qui croient qu'il n'y a presque jamais de bonté absolue dans les lois; je n'ai même pas prétendu juger si la révolution sociale, dont la marche me semble irrésistible, était avantageuse ou funeste à l'humanité; j'ai admis cette révolution comme un fait accompli ou prêt à s'accomplir, et, parmi les peuples qui l'ont vue s'opérer dans leur sein, j'ai cherché celui chez lequel elle a atteint le développement le plus complet et le plus paisible, afin d'en discerner clairement les conséquences naturelles, et d'apercevoir, s'il se peut, les moyens de la rendre profitable aux hommes* »³.

Pour conclure, nous avons confronté en trois étapes la relation entre la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville à travers leur conception de la liberté politique : dans une première étape, nous avons distingué leur conception de la liberté politique avec la tradition — surtout libérale — de la philosophie, ce qui nous a donné le cadre conceptuel de comprendre le fondement de la liberté politique. Dans une deuxième étape, nous avons tâché de montrer la relation ambiguë entre l'égalité et la liberté, expliquée clairement dans *De la Démocratie en Amérique*, le danger qui dérive de la subordination de la liberté à l'égalité. Parallèlement à cette subordination, chez Arendt, nous avons trouvé une autre subordination de l'agir au faire et l'accent sur la pluralité humaine qui est considérée comme la condition de l'action politique. Dans

³ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, Éditions Gallimard, Collection « Folio/Histoire », Paris, 1961, p. 51.

une dernière étape, nous avons posé la question suivante : est-il possible de prolonger la liberté dans la démocratie moderne ? Cette question nous a aidés à parvenir à une distinction entre nos deux penseurs concernant l'idée de la démocratie, c'est-à-dire la distinction entre la *participation active* et l'*action politique*.

SUMMARY

The current arguments of modern political philosophy let us think of the following concepts: relationship with *the other*, mutual recognition, plurality, equality and diversity amongst people etc. These concepts, which establish the foundation of modern political philosophy, not only investigate the relation between the private and public domain but also repeatedly question such differences between freedom and equality, and the individual and the citizen. To be able discuss these issues we will refer to Arendt and Tocqueville's thoughts, because they both are based upon political freedom and they conjoin in this regard. In this paper, we aim to study the meaning of political freedom in Arendt and Tocqueville based on the framework of current political philosophy debates.

To be able to do this we will compare both philosopher's ideas starting from these three types of relations: first of all, the difference between free will and political freedom which leads us to distinction between traditional political philosophy and tradition of political thought, then the ambiguous relation between equality and freedom which began with the birth of political modernity, and finally the distinction between *political* and *social* which became an issue with the birth of "society". These three types of relations or distinctions help us understand Arendt and Tocqueville's thoughts, and at the same time, provide a theoretical background to let us think about the superiority of *the political*.

Thus, in the first part, we tried to examine the political freedom thoughts of both thinkers, and how they differ from the free will that is conceptualized by traditional political philosophy. As Tocqueville's thought is based on the critique of

the individualism in the light of the analysis of modern societies' transformation, we initially intended to explain Tocqueville's critique against the phenomenon that individuals hide in their private domains. While doing this, we also tried to show how his ideas differ from liberal tradition. Parallel to Tocqueville's concept of political freedom, we examined the political freedom idea of Arendt who points out to the danger of restricted political space in modern democracies and who also questions the plurality based on Ancient Greek political experience, in other words the political based on equal and different subjects.

To be able to better understand the particularity of thoughts of Tocqueville who was often referred by historians, sociologists, and philosophers, we drew attention to the fact that his ideas are neither political, nor liberal. In fact, his thoughts are generally considered within liberalism as a result of Raymond Aron's comments on Tocqueville. While doing this, they resemble Rousseau's ideas. Nevertheless, for us, these observations regard Tocqueville's ideas as liberal, because they cannot see their political aspect. In addition to this, Tocqueville defined himself not as a common liberal but more like a "new type of" liberal.

We tried to read Arendt's political freedom thoughts, as an answer to Isaiah Berlin's distinction of positive and negative liberty ; and Tocqueville's thoughts, against liberal thinkers such as Benjamin Constant and John Stuart Mill. Freedom is neither negative nor positive, but is rather political in both Arendt and Tocqueville, originated in citizen's words and actions. Similarly, for both these thinkers, freedom is thought to be neither a phenomenon attached to one's will nor a goal to be reached. Freedom is neither free will nor has an individual base, but is rather originated in citizen's actions. Shortly, in this section we aimed to examine the meaning of political freedom of Arendt and Tocqueville, separating it from philosophical and liberal tradition which regards freedom as one's free will.

In the second section, the key problem is the relation between equality and freedom. According to Tocqueville, equality began taking freedom's place with the birth of political modernity and the French Revolution. It is worth thoroughly assessing this substitution between equality and freedom. Since, for the first time, Tocqueville had explained this relation in modern democracies, and similarly

following this, Arendt regarded the French Revolution as a period where “making” takes the place of “acting”.

Arendt has become Tocqueville’s successor not only on the French Revolution matter, but also on the American Democracy subject. Both of the thinkers point out to the fact that a new type of political system emerges within American democracy. When we compare the arguments about the French and American Revolutions of both thinkers, we observe that Arendt’s idea of “anonymity” is very similar to Tocqueville’s idea of “tyranny of majority”.

Tocqueville emphasizes that there is a risk of public opinion dominance in modern democracies, and criticizes the fact that there is a possession of the same way of thinking amongst people who only live their private lives and do not care about public affairs. Arendt who developed this idea of Tocqueville, emphasizes the importance of the plurality as a condition of political action against the dominance of anonymity and unanimity. By acting in public domain, people make their equality and differences seem visible and reach plurality.

In the last and final section of this paper, we discussed about the argument of *the social* and how it relates to democracy. Tocqueville’s idea which stresses out that there is a risk of a new type of despotism in democracies was regarded as an essential resource after the Second World War. We believe that, fundamentally he possesses a unique political notion and democracy idea.

Before questioning democracy, we tried to examine the argument of “society”. In fact, while we often notice the concepts of “democracy” and “social” in Tocqueville’s terminology we also observe a distinction between the “social” and the “political” in Arendt’s terminology. At first sight, Tocqueville might be seen as a “social” thinker and Arendt as a “political” one. Nonetheless, the concept of “social” in Tocqueville, does not ever refer to the dominance of the “social” in society but rather means a political attachment amongst individuals. Tocqueville, with this concept, emphasizes the participation of citizens to political affairs and reaches to an idea of a participatory democracy.

On the other hand, Arendt who differentiates between the “social” and the “political” mentions that in political modernity, the “political” is tried to be dependent on the “social”. In fact, this approach of Arendt is based on her distinction between cultural identity and political act. This distinction makes it possible to once more tackle the current argument between liberals and communitarians.

Even though there might seem a difference between the works of Arendt and Tocqueville based on the concept of the “social”, we tried to find out whether or not the works of both of these thinkers exhibit any continuity. Indeed, both these thinkers intend to create an alternative political thought by criticising the traditional philosophy in areas of mass society, individualism, and private living.

Actually both these thinkers’ ideas depend on a political understanding and recognize the uniqueness of *the political*. While Tocqueville, regards freedom as the only solution against potential risks that might emerge from modern democracies, Arendt states that “people can be free only when they act, not before or after” and that “being free and acting are one and the same things”⁴.

While in Tocqueville, freedom emerges from political associations and reaches the potential development state; in Arendt, it is observed in civic disobedience acts and in councils which appear spontaneously. Here, it is possible to differentiate between both thinkers’ perceptions of the *act* : while citizens are supposed to actively participate in public affairs in Tocqueville, there is an emphasis on citizens’ *political act*. It is possible to observe the specificity of Arendt’s emphasis, on thinkers of democracy theory with “anarchic” and “insurrectional” contemporary political thinkers.

Moreover, this distinction does not invalidate the continuity that is between political freedom of Arendt and Tocqueville. The intention of Tocqueville, is neither to think over the regime of domination nor to degrade the political to the social. On the contrary, it is to think over the democracy possibilities based on citizens’ active participation.

⁴ ARENDT Hannah, *La Crise de la culture, Huit exercices de pensée politique*, traduit par P. LEVY, Éditions Gallimard, Paris, 1972, p. 198.

Finally, in this paper, we discussed about the Arendt and Tocqueville's political freedom perceptions: Firstly, we differentiated their understanding, specifically from the tradition of liberal philosophy, and this presented us a framework to better understand political freedom. Secondly, we examined the ambiguous relation between equality and freedom in addition to the criticism of the claim that freedom is forgotten for the sake of equality which is clearly explained in *De la Démocratie en Amérique*.

Parallel to this, we took into consideration the criticism that “making” takes place of “acting”, and the plurality as a condition for political act in Arendt. In the final section, we tried to find an answer to this question: how is it possible to maintain freedom modern democracies? This let us conclude that, when discussing about the basis of the democracy idea, we need to make a distinction between Arendt and Tocqueville, in other words between *active participation* and *political act*.

ÖZET

Çağdaş politika felsefesinin güncel tartışmaları şu kavramlar üzerinde bizi yeniden düşünmeye davet ediyor : ötekiyle ilişki, karşılıklı tanınma (recognition), çoğulluk (plurality), insanlar arasındaki eşitlik ve farklılık vb. Çağımızın politik düşüncesinin temel problemlerini oluşturan bu kavramlar, özel ve kamu alanları arasındaki ilişkiyi bir kez daha incelemeye ve özgürlük ve eşitlik, birey ve yurttaş gibi ayrımları yeniden sorgulamaya itiyor. Bu problemleri incelemek için Hannah Arendt ve Alexis de Tocqueville düşüncelerine başvuracağız, çünkü bu iki düşünce de politik özgürlük üzerinde temellenir ve bu anlamda özgürlük (freedom) problemi açısından bir kesişme noktası olarak değerlendirilebilirler. Bu çalışmada, amacımız, Arendt ve Tocqueville’de politik özgürlüğün anlamını politik düşüncenin güncel tartışmaları çerçevesinde ele almaktır.

Bunu yapmak için, şu üç tip ilişki biçiminden hareketle düşünürlerimizin politik özgürlük anlayışlarını karşılaştıracamız : öncelikle seçme özgürlüğü (free will) ve politik özgürlük (political freedom) arasındaki ayrım ki bu ayrım bizi geleneksel politika felsefesi ve politik düşünce geleneği arasındaki ayrıma götürecektir, ardından politik modernliğin doğuşuyla ortaya çıkan eşitlik ve özgürlük arasındaki karışık ilişki ve son olarak “toplum”un doğuşuyla problematik hale gelen politik olan (the political) ve sosyal olan (the social) arasındaki ayrım. Bu üç tip ilişki ya da ayrım Arendt ve Tocqueville’in düşüncelerini anlamamıza yardımcı olduğu gibi, aynı zamanda politik olanın üstünlüğüyle ilgili düşünmek için kavramsal arka plan da sunuyor.

Bu amaçla, birinci partide iki düşünürümüzün politik özgürlük anlayışlarını, geleneksel politika felsefesinin kavramsallaştırdığı seçme özgürlüğünden farklarını göstererek ele almaya çalıştık. Tocqueville’in düşüncesi modern toplumların dönüşüm analizi ışığında “bireycilik” eleştirisi üzerine dayandığı için, öncelikle bireylerin kendi özel alanlarına kapanması fenomenine karşı Tocqueville’in

eleştirisini açıklamayı hedefledik. Bunu yaparken de onun düşüncesinin liberal gelenekten farkını göstermeye çalıştık. Tocqueville'in politik özgürlük kavramına paralel olarak, modern demokrasilerde politik alanın daralması tehlikesine dikkat çeken ve Antik Yunan politik deneyiminden hareketle çoğulluğa (plurality) yani eşit ve farklı olan öznelerle dayanarak, politik olan üzerinde sorgulamada bulunmaya yol açan Arendt'in politik özgürlük anlayışını inceledik.

Tarihçiler, sosyologlar ve filozoflar tarafından sık olarak alıntılanan Tocqueville'in düşüncesinin özgüllüğünü daha iyi anlamak için, onun düşüncesinin özellikle politik ve hatta liberal olmayan bir politik düşünce olduğuna dikkat çektik. Aslında, Raymond Aron'un Tocqueville yorumlarının etkisiyle, onun düşüncesi genel olarak liberalizmin içinde değerlendirilir. Bu yapılırken de Rousseau'ya yaklaştırılmaya çalışılır. Ancak bizim için, bu yorumlar Tocqueville'in düşüncesinin politik yanını göremediği için onu liberal bir düşünce olarak değerlendirmişlerdir. Tocqueville de kendisini sıradan bir liberal olarak değil, "yeni bir tür" liberal olarak tanımlamıştır.

Arendt'in politik özgürlük düşüncesini, Isaiah Berlin'in yaptığı negatif ve pozitif özgürlük ayırımına bir cevap olarak, Tocqueville'in düşüncesini ise, Benjamin Constant ve John Stuart Mill gibi liberal düşünörlere karşı olarak okumaya çalıştık. Çünkü hem Arendt'te hem de Tocqueville'de özgürlük ne negatif, ne pozitifdir, ama kesinlikle politiktir ve yurttaşların eylemleri ve sözlerinde kaynağını bulur. Aynı zamanda, bu iki düşünürde, özgürlük, ne iradeye bağılı bir fenomen, ne de ulaşılacak bir amaç gibi düşünölmüştür. Özgürlük, ne seçme özgürlüğüdür ne bireysel bir temel taşır, ancak yurttaşların ortak eylemlerinde ortaya çıkar. Kısaca tezin bu bölümünde, Arendt ve Tocqueville'de politik özgürlüğün anlamını, özgürlüğü bireyin iradi bir seçimine indirgeyen felsefi ve liberal gelenekten ayırarak irdelemeyi hedefledik.

İkinci bölümde ise, temel problematiğimiz, eşitlik ve özgürlük arasındaki ilişkiydi. Tocqueville'e göre, politik modernitenin doğuşunda ve özellikle Fransız devrimiyle birlikte, eşitlik, özgürlüğün yerine geçmeye başladı. Eşitlik ve özgürlük arasındaki bu ikame ilişkisi daha yakından incelemeye değer bir konu. Çünkü, ilk defa Tocqueville modern demokrasilerdeki bu ilişkiyi açıklamıştır ve aynı zamanda Arendt de onu takip ederek, Fransız devrimini « eyleme »nin (acting) yerine

« yapma »nın (make) geçtiği bir süreç olarak okumuştur. Arendt sadece Fransız devrimi konusunda değil, aynı zamanda Amerikan demokrasisi yorumunda da Tocqueville’i devam ettirmiştir. Her iki düşünür de, Amerikan demokrasisinde yeni bir tür politik sistemin ortaya çıktığını vurgular.

İki düşünürün Fransız ve Amerikan devrimleri yorumlarını karşılaştırdığımızda, Tocqueville’de « çoğunluğun tiranlığı » (tyranny of majority) düşüncesinin Arendt’te « anonimliğin egemenliği » (anonymity) olarak ortaya çıktığını gördük. Tocqueville, modern demokrasilerde, kamuoyunun (public opinion) egemen olma riskinin bulunduğunu vurgular ve özel alanlarına kapanan ve kamusal işlerle ilgilenmeyen kişiler arasında potansiyel olarak aynı düşüncenin hakim olma durumunu eleştirir. Tocqueville’in bu düşüncesini geliştiren Arendt, anonimliğin egemenliği ve tek sesliliğe karşı politik eylemin koşulu olarak çoğulluğun (plurality) önemini vurgular. İnsanlar kamusal alanda eyleyerek, eşitlik ve farklılıklarını görünür kılar ve çoğulluğa erişirler.

Tezin üçüncü ve son bölümünde ise, toplumsal olan problematiğini ve bunun demokrasiyle ilişkisini ele aldık. İkinci Dünya savaşıdan sonra, demokrasilerde yeni bir tür despotizm riskine vurgu yapan Tocqueville’in düşüncesi yeniden temel bir kaynak olarak görülmeye başlandı. Bize öyle geliyor ki, bu başvurunun temelinde, onda özgün olarak bulunan politik olan nosyonu ve demokrasi idesi bulunmaktadır.

Demokrasi sorgulamasına girmeden önce, “toplum” sorusunu incelemeye çalıştık. Aslında Tocqueville’in terminolojisinde “demokrasi” ve “toplumsal” kavramlarına sıkça rastlarken, Arendt’te “toplumsal” olan ve “politik” olan arasında bir ayrıma rastlıyoruz. İlk bakışta, Tocqueville bir “toplumsal” düşünür olarak Arendt de politik bir düşünür olarak görünebiliyor. Oysa, Tocqueville’deki toplumsal kavramı, asla toplumda sosyal olanın egemenliği anlamına gelmiyor ve aslında bireyler arasında bir politik bağ anlamını taşıyor. Tocqueville, bu kavramla, yurttaşların politik işlere katılımını vurguluyor ve katılımcı bir demokrasi idesine varıyor.

Toplumsal olan ve politik olanı birbirinden ayıran Arendt ise, politik modernitede, politik olanın sosyale bağımlı kılınmak istendiğini belirtir. Aslında Arendt'in bu yaklaşımının arkasında kültürel kimlik ve politik eylem arasında yaptığı ayırım bulunmaktadır. Bu ayırım da liberaller ve komünotaryenler arasındaki güncel tartışmayı yeniden ele almayı olanaklı kılar.

Her ne kadar Arendt ve Tocqueville'in eserleri arasında ilk bakışta toplumsal olan kavramı açısından farklar bulunduğu görülsede, bu iki düşünürün eserlerinin demokrasi konusunda devamlılık arz edip etmediğini de araştırmaya çalıştık. Aslında iki düşünür de, geleneksel felsefeyi kitle toplumu, bireycilik, bireylerin özel alanlarına kapanması konularında eleştirerek, alternatif bir politik düşünce oluşturmayı amaçlamaktadır.

Aslında ikisinin düşünceleri de, özgürlüğün politik bir kavrayışına dayanır ve politik olanın özgüllüğünü tanıır. Tocqueville, özgürlüğü modern demokrasilerde ortaya çıkabilecek risklere karşı tek çare olarak değerlendirirken, Arendt de, « *insanların ancak eyledikleri durumda, ne öncesinde ne de sonrasında özgür olduklarını ve özgür olmakla eylemenin bir ve aynı şey olduğunu* »⁵ belirtir.

Tocqueville'de özgürlük, politik derneklerde ortaya çıkıp gelişme potansiyeli yakalarken, Arendt'te « sivil » (civique) itaatsizlik eylemlerinde ve kendiliğinden ortaya çıkan Konseylerde belirir. Bu noktada, iki düşünürün eylem anlayışlarını bir birinden ayırmak mümkündür : Tocqueville'de yurttaşların kamusal işlere *aktif katılımı* söz konusuysa, Arendt'te yurttaşların *politik eylemine* vurgu vardır. Arendt'in bu vurgusunun özgüllüğünü, ondan etkilenen « anarşik » (anarchic) ve « başkaldırma » (insurrectional) temelli demokrasi teorisi düşünürlerinde ve çağdaş politika düşünürlerinde de görmek mümkündür.

Bununla beraber, yaptığımız bu ayırım Arendt ve Tocqueville'in politik özgürlük konusunda aralarında bulunan devamlılığı geçersiz kılmaz. Tocqueville'in amacı, ne bir tahakküm rejimi üzerine düşünmektir, ne de politik olanı toplumsal olana indirgemektir, tam tersine, yurttaşların katılımına dayalı bir demokrasinin olanakları üzerine düşünmektir.

⁵ ARENDT Hannah, *La Crise de la culture, Huit exercices de pensée politique*, çeviren: P. LEVY, Éditions Gallimard, Paris, 1972, s. 198.

Sonuç olarak, bu çalışmada, üç aşamada Arendt ve Tocqueville'in politik özgürlük anlayışlarını ele aldık : ilk etapta, onların anlayışlarını, özellikle liberal felsefe geleneğinden ayırdık ve bu bize politik özgürlüğü daha iyi anlamamız için kavramsal arka planı sundu. İkinci etapta, *De la Démocratie en Amérique*'te net bir şekilde açıklanan eşitlik ve özgürlük arasındaki karmaşık ilişkiyi ve özgürlüğün eşitlik uğruna unutulması eleştirisini inceledik. Bu unutmaya paralel olarak, Arendt'te "eyleme"nin yerine "yapma"nın geçmesi eleştirisini ve çoğulluğu politik eylemin koşulu olarak ele aldık. Son etapta ise, su soruya cevap aradık : modern demokrasilerde özgürlüğün sürdürülmesi nasıl mümkündür ? Bu soru, Arendt ve Tocqueville arasında, demokrasi idesinin temeli konusunda yani « aktif katılım » ve « politik eylem » arasında bir ayırım yapmamız gerektiği sonucuna götürdü.

INTRODUCTION

Nous observons de nos jours différentes interprétations qui essaient de relire la pensée politique de Hannah Arendt comme une phénoménologie de l'action ou une anthropologie politique ou un libéralisme ou même un élitisme. Parmi ces interprétations, c'est seulement l'interprétation qui ne situe sa pensée ni dans l'approche strictement « *républicaine* » ni dans l'approche strictement « *libérale* », mais qui la considère comme pensée proprement politique, qui permet de montrer les traits spécifiques de la réflexion arendtienne. L'un de ces traits fondamentaux réside dans « *sa manière de penser politique* », et sa manière de remettre en question le rapport entre les domaines privé et public ainsi qu'entre l'individu et le citoyen. De même, certaines dimensions de la pensée politique d'Arendt peuvent être manifestement explicitées par sa relation problématique avec la tradition de la philosophie politique dans laquelle la thématique de la liberté politique et son lien fondamental aux affaires humaines occupent une place centrale. Pour pouvoir aborder cette thématique, il faut nous rappeler qu'Arendt, dans son article intitulé « *la désobéissance civile* »⁶, présente Tocqueville comme le plus profond penseur de la participation politique, en le citant comme suit: « *Pour que les hommes restent civilisés ou le deviennent, il faut que parmi eux l'art de s'associer se développe et se perfectionne dans le même rapport que l'égalité des conditions s'accroît* »⁷. La

⁶ ARENDT Hannah, « La désobéissance civile », in *Du Mensonge à la violence, Essais de politique contemporaine*, traduit par Guy DURAND, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1972, p. 53-104.

⁷ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, Éditions Gallimard, Collection « Folio/Histoire », Paris, 1961, p. 160. Cité également par Arendt, *ibid.*, p. 99.

pensée d'Alexis de Tocqueville et celle de Hannah Arendt, qui s'interrogent tous les deux sur le sens de la liberté politique en tant que question principale et qui la glorifient, peuvent être considérées au point où elles se croisent, et une telle confrontation peut nous aider à déchiffrer le problème de la liberté.

En effet, nous avons choisi Arendt et Tocqueville, parce qu'ils sont, pour nous, les penseurs qui se sont intéressés spécialement au problème de la liberté politique dans l'histoire de la pensée politique, en mettant l'accent sur l'activité publique des hommes, tout en sachant qu'il y a bien autres penseurs comme Machiavel, Montesquieu et Kant etc. qui ont fondé leur pensée sur une sorte de liberté publique. Mais, nous avons souhaité nous concentrer précisément sur Arendt et Tocqueville en tant que penseurs critiques de leur siècle, puisque nous pensons que l'éclaircissement des points de convergence et de divergence de ces deux penseurs peut contribuer à mieux nous faire comprendre la problématique de la liberté qui fonde l'action politique et la participation aux affaires publiques.

Mais notre but n'est pas de concilier ce qui est inconciliable, cela veut dire que ce travail n'est pas un travail de syncrétisme, étant donné la référence faite par Arendt elle-même à la pensée de Tocqueville. Il s'agit d'une recherche pour trouver à la fois la continuité et la distinction entre ces deux penseurs politiques du point de vue de leurs conceptions de la liberté politique.

La tentative de faire une telle comparaison et même une liaison entre les analyses philosophiques et les investigations politiques des deux penseurs d'un siècle à l'autre, n'a de sens que s'il s'agit d'une conception juste et étroite de l'histoire de la pensée politique. Pour nous, cette conception sera la liberté politique. Nous pensons que cette dernière fait bien figure de carrefour des œuvres de Tocqueville et d'Arendt et qu'elle montre clairement la distinction de ces deux penseurs avec la tradition philosophique selon laquelle la politique est une occupation professionnelle qui concerne spécifiquement les membres du gouvernement et de l'État.

Cette distinction de nos deux penseurs avec la tradition philosophique est à nos yeux déterminante, puisque leurs pensées constituent justement une autre tradition qui glorifie justement la priorité du politique. Dans son livre *Qu'est-ce que*

*la politique ?*⁸, Arendt énumère les préjugés principaux de la philosophie traditionnelle en trois étapes :

- Considérer la politique selon la catégorie de moyen et de fin, c'est-à-dire prétendre que la politique dispose d'une fin hors de soi.
- Définir le contenu du politique comme la violence.
- Indiquer la domination en tant que concept principal de la théorie politique.

Ce sont sur ces trois préjugés que les philosophes et les théoriciens traditionnels établissent leur conception de la politique. Arendt souligne qu'afin d'éviter les préjugés qui pourraient éventuellement devenir l'idéologie, il faut les remplacer par les jugements politiques des hommes. Elle précise que la principale problématique du politique ne s'enracine pas dans la forme de gouvernement où quelques hommes dominent les autres, mais dans l'action politique des citoyens.

En effet, parallèlement à ce constat d'Arendt, Tocqueville cherche aussi la liberté non pas dans les actes des gouvernements, mais dans celles des citoyens. Il considère précisément la liberté politique en tant que participation aux affaires publiques comme le seul remède contre le risque de despotisme qui pourrait éventuellement surgir dans la démocratie moderne. C'est par cette participation que les citoyens font apparaître la liberté politique aux yeux de Tocqueville. La liberté n'est pas un libre arbitre selon lequel l'homme décide individuellement entre les possibilités, comme l'avait considérée les philosophes professionnels, tout au contraire, la pensée de Tocqueville se fonde sur la critique de cette sorte de « liberté » et de l'individualisme moderne qui incite les hommes à se renfermer sur eux-mêmes dans leur vie privée.

Dans son livre intitulé *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Miguel Abensour précise qu'Arendt est plus proche des penseurs politiques comme Machiavel, Montesquieu, Tocqueville que les philosophes et les théoriciens traditionnels⁹. Il souligne qu'Arendt ne se distingue pas seulement de la philosophie traditionnelle qui prolonge précisément la pensée de Platon, mais en même temps

⁸ ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi par Ursula LUDZ, Édition du Seuil, Paris, 1995, p. 39-49.

⁹ ABENSOUR Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Éditions Sens & Tonka, Paris, 2006, p. 33 et 228.

qu'elle considère une autre tradition de la pensée politique contre cette philosophie traditionnelle. Abensour l'explique par ces mots : « *Or, penser la politique à partir du mythe de la caverne, d'une situation d'enchaînement et de non-communication est une chose, penser la politique à partir de l'hypothèse du sens communis, de l'Idée d'un sens commun à tous, à partir de l'hypothèse d'un "contrat originaire" par lequel l'homme aurait institué la communicabilité universelle, est tout autre chose* »¹⁰. Ce constat d'Abensour nous importe, parce que nous pensons que dans cette nouvelle tradition politique qui refuse la recherche de la domination dans le domaine public et qui se fonde justement sur l'action politique des citoyens, Tocqueville occupe une place principale, comme celle d'Arendt, puisqu'il ne s'interroge pas sur un système de gouvernement, mais sur une démocratie dans laquelle la participation et la décentralisation sont les principes constitutifs.

Cette distinction entre les théoriciens et les philosophes traditionnels et la nouvelle tradition de la pensée politique correspond, en effet, à une autre distinction entre *la* politique et *le* politique. La politique désigne les activités qui s'occupent des affaires de gouverner et signifie ainsi une forme de gouvernement, tandis que le politique s'intéresse à ce qui correspond au vivre-ensemble des hommes. La politique converge avec une objectivité et peut être le sujet de la science, alors que le politique ne peut jamais s'attacher aux affaires scientifiques et à la démarche objective de la science¹¹. La politique cherche un régime qui se fonde sur la distinction entre le gouvernant et le gouverné dans la société, tandis que le politique s'élève sur les actions et les paroles des citoyens. Jacques Rancière explique cette distinction par les mots suivants – même s'il ne fait pas une telle distinction entre la philosophie politique et la philosophie sociale et entre le politique et la politique – : « *Si le politique s'est imposé comme objet philosophique de pensée c'est sans doute que cet adjectif neutre signifiait commodément un écart avec le subjonctif de la politique, dans son sens ordinaire de lutte des partis pour le pouvoir et exercice de ce pouvoir. Parler du politique et non de la politique, c'est indiquer qu'on parle des principes de la loi, du pouvoir et de la communauté et non de la cuisine gouvernementale* »¹². Alors, reconnaître la priorité du politique ne signifie pas

¹⁰ *Ibid.*, p. 220.

¹¹ LEFORT Claude, « Permanence du théologico-politique ? » in *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 282.

¹² RANCIERE Jacques, *Aux bords du politique*, Éditions Gallimard, Collection Folio, Paris, 1998, p. 13.

considérer ce qui est politique comme une forme de gouvernement, ni comme une affaire de l'État, mais comme le lieu de l'apparition de la liberté des citoyens.

Dans ce travail, nous nous efforcerons de comparer les compréhensions de la liberté politique chez Arendt et Tocqueville en tant que penseurs du politique à partir de ces trois types de relations : d'abord la distinction entre le libre arbitre et la liberté politique, ce qui correspond à la distinction entre la philosophie traditionnelle et la tradition de la pensée politique, ensuite la relation ambiguë entre l'égalité et la liberté qui est apparue à la naissance de la modernité politique et enfin la distinction entre le social et le politique devenue problématique depuis l'avènement de la société. Chaque type de relations nous aide à mieux comprendre la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville et contribue à nous donner également le cadre conceptuel pour réfléchir sur la priorité du politique chez ces deux penseurs.

Pour ce faire, dans la première partie, nous allons tout d'abord tâcher de traiter la conception de la liberté politique chez Arendt et Tocqueville, en montrant leur distinction avec les conceptions traditionnelles du libre arbitre. Étant donné que la pensée de Tocqueville se fonde sur une critique de l'« individualisme » du point de vue d'une analyse de la transformation irréversible des sociétés modernes, nous allons nous efforcer d'expliquer la critique du phénomène de l'enfermement des individus dans leur vie privée selon Tocqueville en montrant sa distinction avec la tradition libérale qui se réfère souvent à sa pensée quand elle réfléchit sur la modernité politique. Parallèlement à la conception de la liberté politique chez Tocqueville, nous allons chercher à saisir celle d'Arendt qui attire l'attention sur les dangers de la restriction du domaine politique dans les démocraties modernes et qui se donne pour tâche d'élucider le sens du politique en s'appuyant sur la pluralité, c'est-à-dire sur l'égalité et la distinction entre les hommes libres et en se référant spécifiquement à l'expérience politique de la cité grecque.

Afin de mieux comprendre la particularité de la pensée politique de Tocqueville souvent citée par les philosophes, les sociologues, les historiens et les politologues, il nous faut expliquer que même si les commentaires contemporains ont inscrit leur pensée dans un courant surtout libéral et individualiste, elle se fonde en effet sur une problématique proprement politique et il faut préciser, sur une politique

non-libérale. Surtout sous l'influence de l'interprétation de Raymond Aron, la réflexion tocquevillienne est située dans un courant qui vise à la réhabilitation du libéralisme (en mettant l'accent sur le rapport entre la philosophie de Rousseau et la pensée politique de Tocqueville). Mais il convient, dans la première partie, de s'interroger précisément sur le point de vue par lequel nous pouvons considérer Tocqueville comme un penseur du politique qui s'installe dans la tradition de la pensée politique où se trouve également Arendt. Comme il le souligne lui-même, Tocqueville n'est pas un libéral ordinaire, mais un libéral – c'est là ses propres mots — d'une « espèce nouvelle ».

Pour expliquer le côté inclassable et même indéfinissable de la pensée de Tocqueville, une brève description de la séparation de cette pensée de celle de Benjamin Constant comme penseur par excellence du libéralisme pourra être éclairante. Dans son livre intitulé *De la liberté chez les modernes*, Constant fait la distinction de deux types de liberté : la « *liberté des Anciens* » considérée comme l'exercice collectif de la souveraineté et la « *liberté des modernes* » qui vise essentiellement la recherche des « jouissances privées ». Tandis que la première, comme la redéfinit Isaiah Berlin, « la liberté positive » est « *parfaitement compatible avec la soumission totale de l'individu à l'autorité de la collectivité dans son ensemble* »¹³; la seconde, « la *liberté des modernes* » se manifeste aux dépens de la liberté des Anciens. Dans le cadre de cette liberté, « la *liberté négative* », comme le dit Isaiah Berlin, même si l'individu est libre dans le domaine privé, il « *n'est, même dans les États les plus libres, souverain qu'en apparence* »¹⁴. En effet, il s'agit ici, du point de vue arendtien, d'une réflexion sur le rapport de commandement et d'obéissance et d'une réduction de la liberté à une liberté de choix et à une liberté individuelle qui incite les hommes à se renfermer dans le domaine privé au lieu d'agir avec les autres.

Nous allons également examiner la liberté politique chez Arendt comme une réponse à cette distinction berlinienne entre la liberté négative et la liberté positive et expliquer la pensée de Tocqueville comme une contrepartie des penseurs libéraux

¹³ AUDIER Serge, *Tocqueville retrouvé, genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Éditions Vrin, EHESS, Paris, 2004, p. 167.

¹⁴ CONSTANT Benjamin, *De la liberté chez les modernes*, Éditions Hachette, Paris, 1980, p. 496.

comme Benjamin Constant et John Stuart Mill, parce que chez nos deux penseurs, la liberté n'est pas négative, ni positive, mais elle est strictement politique et elle s'enracine dans l'action et la parole des citoyens. Nous allons expliquer que chez Arendt et Tocqueville, la liberté n'est pas considérée comme un phénomène de la volonté, ni un but à atteindre, elle ne signifie pas une liberté de choix, ni une liberté individuelle, mais elle se révèle justement dans l'action ensemble des citoyens. Donc, cette partie sur la distinction entre le libre arbitre et la liberté politique nous aidera à comprendre à la fois le sens de la liberté politique chez Arendt et Tocqueville et leurs distinctions avec la tradition libérale et philosophique qui a réduit la liberté politique en une simple liberté de choix ou en un phénomène de la volonté de l'individu.

Dans une seconde partie, nous allons étudier la relation entre l'égalité et la liberté. Dans la naissance de la modernité politique et surtout dans la Révolution française, c'est l'égalité qui est, aux yeux de Tocqueville, substituée en même temps à la liberté politique. Cette relation ambiguë entre l'égalité et la liberté mérite d'être examinée, d'une part parce qu'en examinant la Révolution française et en comparant la situation politique entre l'Amérique et les pays de l'Europe, c'est Tocqueville qui a la première fois expliqué le fondement contradictoire de cette relation dans la démocratie moderne et d'autre part parce qu'en suivant Tocqueville, Arendt trouve dans cette Révolution française le processus de la réduction de l'agir à faire, l'installe au centre de sa critique de la modernité politique et en même temps trouve dans la Révolution américaine la fondation exemplaire qui a réussi à instaurer un nouveau système de pouvoir. En effet, si nous confrontons les commentaires de nos deux penseurs sur la Révolution française et la Révolution américaine, nous parviendrons à une autre conception commune chez eux: la tyrannie de la majorité par les mots de Tocqueville et l'emprise de l'anonymat par la conception d'Arendt. Dans la démocratie moderne, Tocqueville met l'accent sur le risque du règne de l'opinion publique et critique ainsi l'unanimité potentielle qui domine entre les hommes renfermés dans leur domaine privé et désintéressés des affaires publiques. En prolongeant la pensée de Tocqueville sur ce sujet, Arendt souligne contre l'unanimité et l'emprise de l'anonymat l'importance de la pluralité en tant que condition de l'action politique. C'est en agissant et en parlant avec les autres dans le domaine public que les hommes deviennent égaux et distincts, c'est-à-dire parviennent à la

pluralité.

Dans cette partie, quand nous examinerons les commentaires faits par nos penseurs sur les révolutions française et américaine, nous tâcherons de montrer comment la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville se distinguent exactement de celle de Rousseau considéré en général comme penseur de la révolution. À l'opposé de cette pensée rousseauiste qui se fonde sur la « volonté générale » et sur la conceptualisation du « peuple souverain », nous allons expliquer la décentralisation examinée par Tocqueville surtout dans l'exemple de l'Amérique et la condition de l'action politique exprimée par Arendt. Nous allons voir que chez Arendt et Tocqueville, il est impossible de trouver une conception de l'unanimité générale.

Enfin, dans une troisième partie, nous allons traiter de la question sociale et de l'idée de la démocratie. Nous pensons qu'après la Seconde Guerre mondiale, la redécouverte des œuvres de Tocqueville est principalement importante pour repenser la notion du politique et particulièrement celle de la démocratie. C'est après le défi effrayant du totalitarisme que la pensée de Tocqueville, qui a mis l'accent sur le danger de nouveau despotisme qui peut dériver du cœur de la démocratie, a ébloui les penseurs libéraux et démocrates. En soulignant dans ses œuvres les ambiguïtés de la démocratie, Tocqueville explique l'unicité de ce risque de despotisme par ces mots : « *Je pense donc que l'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédée dans le monde; nos contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leurs souvenirs. Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l'idée que je m'en forme et la renferme; les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point. La chose est nouvelle; il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux la nommer* »¹⁵. En effet, ces mots de Tocqueville pouvaient attirer Arendt qui définit le totalitarisme comme un régime « sans précédent ».

En fait, avant d'examiner la question de la démocratie, la question sociale qui l'accompagne dès sa naissance devra être clairement expliquée. Nous trouvons plutôt le concept de social et celui de démocratie dans la terminologie de Tocqueville, tandis que dans celle d'Arendt, il s'agit d'une distinction nette entre le social et le

¹⁵ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 433, op.cit.

politique. En effet, à première vue, Tocqueville est un penseur du social, tandis qu'Arendt penseur du politique. Mais il est clair que chez Tocqueville, le social ne signifie pas l'emprise du pouvoir social dans la société, mais un rassemblement des hommes entre eux et il implique un sens politique. En suivant les lectures contemporaines de Tocqueville, nous allons trouver le fondement du social dans la relation entre la démocratie et la liberté chez lui. Selon ce dernier, la démocratie ne se montre pas comme une condition nécessaire et suffisante pour la survie et le maintien de la liberté, mais elle exige la participation des citoyens. Tocqueville souligne précisément l'importance de la participation des hommes aux affaires publiques à travers les associations politiques, c'est-à-dire celle de la démocratie participative.

Quant à la question sociale chez Arendt, après avoir expliqué la distinction faite par elle entre le domaine social et le domaine politique et la critique de la subordination du politique au social dans la modernité politique, nous allons nous référer à l'évènement de Little Rock, puisque cette distinction devient plus claire dans l'exemple de l'évènement. Nous allons voir que cette distinction converge avec une autre distinction entre l'identité culturelle et l'action politique, ce qui nous donnera la possibilité de repenser sur le débat actuel entre les libéraux et les communautariens.

Bien qu'il s'agisse, à première vue, de divergences parfois nettes et profondes concernant l'utilisation du concept de social, il convient de rechercher une continuité entre les œuvres de Tocqueville et d'Arendt au sujet de la démocratie. La pensée d'Arendt et celle de Tocqueville constituent en effet une alternative politique à la tradition philosophique à partir de leur critique de la société de masse, de la tyrannie de la majorité, de l'individualisme, du renfermement des hommes sur eux-mêmes et de l'apathie politique dans la modernité politique. Mais il nous faut nous interroger dans quel type de démocratie peut se révéler cette alternative politique selon nos deux penseurs, sans oublier le refus d'Arendt d'utiliser le concept de démocratie puisque cette dernière est en fin de compte un type de régime selon elle. Si nous voulons rechercher un type de démocratie chez elle, nous devons en même temps prendre en considération l'analyse arendtienne du défi du système totalitaire.

En effet, nous allons voir que chez nos deux penseurs, il s'agit d'une priorité du politique qui s'enracine dans leur conception de la liberté. Tocqueville considère cette dernière comme un remède contre le risque qui peut surgir dans la démocratie moderne et l'explique de cette façon : « [...] *pour combattre les maux que l'égalité peut produire, il n'y a qu'un remède efficace: c'est la liberté politique* »¹⁶. En ce qui concerne Arendt, elle l'explique dans cette phrase célèbre donc : « *les hommes sont libres [...] aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant ni après ; en effet, être libre et agir ne font qu'un* »¹⁷. Chez Tocqueville, c'est dans les associations politiques que la liberté peut apparaître et se prolonger, tandis que chez Arendt c'est dans les actes de la désobéissance civique et dans les Conseils spontanés. Nous pouvons donc, en fait, distinguer leur conception de l'action : chez Tocqueville, il s'agit d'un accent sur la *participation active* des citoyens aux affaires publiques, tandis que chez Arendt, d'un accent sur l'*action politique* des citoyens. Cette dernière approche est plus ouverte aux nouvelles conceptions « insurrectionnelles » et « anarchiques » de la démocratie, si nous tenons compte des commentaires contemporains inspirés par Arendt.

Mais nous devons souligner que cette distinction entre Arendt et Tocqueville ne dévalue pas leur continuité concernant la liberté politique. Le but de Tocqueville n'est pas de réfléchir sur un régime de domination, ni de réduire le politique au social, mais de rechercher les fondements possibles d'une démocratie qui se fonde sur la participation active des citoyens. Dans l'introduction de *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville lui-même explique son but par les mots suivants : « *On se tromperait étrangement si l'on pensait que j'aie voulu faire un panégyrique; quiconque lira ce livre sera bien convaincu que tel n'a point été mon dessein; mon but n'a pas été non plus de préconiser telle forme de gouvernement en général; car je suis du nombre de ceux qui croient qu'il n'y a presque jamais de bonté absolue dans les lois; je n'ai même pas prétendu juger si la révolution sociale, dont la marche me semble irrésistible, était avantageuse ou funeste à l'humanité; j'ai admis cette révolution comme un fait accompli ou prêt à s'accomplir, et, parmi les peuples qui l'ont vue s'opérer dans leur sein, j'ai cherché celui chez lequel elle a atteint le développement le plus complet et le plus paisible, afin d'en discerner clairement les*

¹⁶ *Ibid.*, p. 153.

¹⁷ ARENDT Hannah, *La Crise de la culture, Huit exercices de pensée politique*, traduit par P. LEVY, Éditions Gallimard, Paris, 1972, p. 198.

conséquences naturelles, et d'apercevoir, s'il se peut, les moyens de la rendre profitable aux hommes »¹⁸.

Pour résumer, nous allons confronter en trois étapes la relation entre la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville à travers leur conception de la liberté politique : dans une première étape, nous allons distinguer leur conception de la liberté politique avec la tradition — surtout libérale — de la philosophie, ce qui nous donnera le cadre conceptuel de comprendre le fondement de la liberté politique. Dans une deuxième étape, nous allons tâcher de montrer la relation ambiguë entre l'égalité et la liberté, expliquée clairement dans *De la Démocratie en Amérique*, le danger qui dérive de la subordination de la liberté à l'égalité. Parallèlement à cette subordination, chez Arendt, nous allons trouver une autre subordination de l'agir au faire et l'accent sur la pluralité humaine qui est considérée comme la condition de l'action politique. Dans une dernière étape, nous allons poser la question suivante : est-il possible de prolonger la liberté dans la démocratie moderne ? Cette question nous aidera à parvenir à une distinction entre nos deux penseurs concernant l'idée de la démocratie, c'est-à-dire la distinction entre la *participation active* et l'*action politique*.

De cette confrontation nous voulons faire surgir les questions suivantes : puisque la réflexion arendtienne ne réside pas dans une conception du politique en tant qu'une « *forme de gouverner* », donc en tant que gouvernement étatique, un penseur qui glorifie le domaine social, essentiellement Tocqueville, demeure-t-il dans les limites de la conception traditionnelle de la politique selon laquelle cette dernière est comprise comme une « *forme de gouverner* » et fondée sur la distinction entre les gouvernants et les gouvernés ? Même si l'analyse arendtienne de la réduction moderne du politique au social aboutit à une critique de l'État moderne, la conception tocquevillienne du domaine social comme un contre pouvoir devant l'emprise de l'État serait-elle tout à fait exclue de l'horizon de la pensée de Arendt ? Bien que la pensée de Arendt ne contienne pas explicitement une théorie de la démocratie, est-il légitime d'essayer de l'interroger comme une pensée de la « démocratie politique » non libérale ou de la démocratie « insurrectionnelle » ou « anarchique » ? C'est la raison pour laquelle nous pensons qu'une comparaison avec

¹⁸ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, Éditions Gallimard, Collection « Folio/Histoire », Paris, 1961, p. 51.

les idées toquevilliennes sur la liberté politique nous serait utile et nous permettrait de distinguer ces deux penseurs des autres qui sont plus ouvertement libéraux.

PREMIERE PARTIE

**LA DISTINCTION ENTRE
LE LIBRE ARBITRE ET LA LIBERTÉ
POLITIQUE**

INTRODUCTION

Les œuvres de Hannah Arendt et d'Alexis de Tocqueville qui font partie des classiques de la pensée politique continuent encore de nos jours à demeurer inclassables. Nous ne pouvons pas caractériser la pensée politique d'Arendt et celle de Tocqueville selon des catégories idéologiques ni comme un libéralisme ni comme un communautarisme ni comme un conservatisme et ni même un socialisme. Cependant, leurs œuvres principales ne cessent de conserver leurs actualités au cœur du monde de la pensée politique contemporaine. Elles sont, en effet, accueillies différemment selon les commentateurs et fort distinctement selon les critiques au gré des périodes, aussi bien en France qu'en toute Europe. Par exemple, dans les temps où les courants gauchistes étaient dominants, la pensée politique d'Arendt et celle de Tocqueville n'avaient pas suffisamment attiré l'attention des penseurs de l'époque. L'intérêt qu'on porte à leurs œuvres trouve son point de départ en un moment spécifique : le courant de pensée libérale dont Raymond Aron est l'initiateur¹⁹.

Afin de mieux comprendre la conception de la liberté politique chez Arendt et Tocqueville, dans cette première partie de ce travail, nous devons montrer d'une part comment l'un et l'autre auteur ont pris leurs distances avec la tradition libérale et, d'autre part, examiner leur relation avec les penseurs libéraux. C'est ainsi que nous pourrions mieux saisir leurs pensées politiques qui sont loin de s'identifier au libéralisme. Cet examen nous aidera par ailleurs à comprendre le lien intime entre Arendt et Tocqueville. Pour ce faire, nous examinerons d'abord, dans le premier chapitre, les distances prises par nos deux penseurs envers le libéralisme pour les mesurer ensuite l'une à l'autre par référence à John Stuart Mill et à Isaiah Berlin, le

¹⁹ MONGIN Olivier, « Réception d'Arendt en France », in *Politique et Pensée, Colloque Hannah Arendt*, Éditions Payot, Paris, 1996, p. 8.

premier contemporain de Tocqueville, l'autre d'Arendt, l'un penseur principal de l'utilitarisme et de l'individualisme, l'autre penseur qui a formulé la distinction bien connue entre la liberté positive et la liberté négative. Après avoir expliqué la pensée utilitariste de Mill, nous pourrions la comparer avec celle de Tocqueville et chercher relever les traces milliennes dans la réflexion arendtienne. Enfin, en examinant l'analyse de la liberté positive et de la liberté négative de Berlin, nous essaierons de montrer comment Arendt critique foncièrement les thèses de Berlin dans sa propre compréhension de la liberté politique.

Ce qui justifie notre choix de ces deux penseurs, Mill et Berlin, dans notre travail de comparaison de la pensée de Tocqueville avec celle d'Arendt, est qu'ils sont deux penseurs auxquels se réfère le plus la tradition libérale. Les libéraux, surtout à la fin du XIX^e et au cours de XX^e siècle, comme tout les idéalistes (Barker, Lindsay, MacIver), les pragmatistes (Dewey) et les néo-utilitaristes (Hobhouse), ont suivi précisément le projet de « démocratie d'épanouissement » de Mill²⁰. On note également une influence de Mill sur les penseurs contemporains comme Hayek ainsi que Rawls²¹. Quant à Berlin, par sa distinction de la liberté positive et négative, il a eu une indéniable influence sur le libéralisme et le communautarisme contemporains. Sa compréhension de la liberté a donné naissance aux débats vifs entre les penseurs libéraux et communautariens, comme Michael Walzer, Ronald Dworkin, Charles Taylor, Crawford Brough Macpherson²².

Dans le deuxième chapitre, nous allons examiner de plus près la conception de la liberté politique chez Tocqueville. Pour ce faire, nous allons expliquer d'abord la distinction faite par lui entre l'indépendance propre à l'aristocratie et la liberté propre à la démocratie, ce qui contribuera à mieux comprendre à la fois comment sa

²⁰ MACPHERSON Crawford Brough, *Principes et limites de la démocratie libérale*, traduit par André D'ALLEMAGNE, Éditions La Découverte, Paris, 1985, p. 89.

²¹ BOURETZ Pierre, Préface de *De la liberté* de MILL, traduit par Laurence LENGLET, Éditions Gallimard, Paris, 1990.

²² SPITZ Jean-Fabien, *La liberté politique, Essai de généalogie conceptuelle*, Éditions PUF, Paris, 1995, p. 97-121. BIRNBAUM Pierre, « Pluralisme, nationalisme et multiculturalisme : l'apport d'Isaiah Berlin », in *Comprendre les identités culturelles*, sous la direction de Will KYMLICKA et Sylvie MESURE, Éditions PUF, Paris, 2000, p. 235-252. *Libéraux et communautariens*, textes réunis par A. BERTEN, P. DA SILVEIRA et H. POURTOIS, Éditions PUF, Paris, 1997. Michael WALZER, « Introduction » à Isaiah Berlin, in *The Hedgehog and Fox*, New York, 1986, p. 10 et s. Ronald DWORKIN, « Foundation of Liberal Equality », in *The Tanner Lectures on Human Values XI*, University of Utah Press, Salt Lake City, p. 3-119. Charles TAYLOR, « What's wrong with negative liberty ? », in *Liberty*, Oxford, 1991, p. 141 et s. Crawford Brough MACPHERSON, « Berlin's division of liberty », in *Democratic Theory, Essays in Retrieval*, Oxford, 1973, p. 95 et s.

pensée se sépare des philosophes et des théoriciens professionnels et se rapproche de la pensée de Montesquieu et celle d'Arendt, puisqu'elle ne considère pas la liberté comme un quelconque acte individuel de choisir, mais comme une participation politique des citoyens aux affaires publiques. Dans cette distinction, nous allons voir en même temps que le but de Tocqueville n'est pas de réformer les principes de l'aristocratie, mais de comprendre le processus irréversible de la démocratie dans laquelle le seul remède contre les dangers que l'égalité des conditions peut produire est la liberté politique.

Dans le troisième chapitre, nous tâcherons cette fois-ci de mieux comprendre la conception de la liberté politique chez Arendt. À l'opposé de la tradition philosophique qui distingue la liberté de la politique, elle précise que c'est dans l'action et la parole des citoyens que la liberté apparaît justement et que c'est la raison pour laquelle elle est toujours politique. Pour expliquer cette liberté, nous allons nous référer à l'analyse arendtienne de l'expérience par excellence politique des Grecs où Arendt trouve les sources de sa distinction entre les activités travail, œuvre, action. Cette distinction nous importe afin de saisir l'unicité de la pensée d'Arendt qui s'enracine dans la priorité du politique.

Ces examens un peu descriptifs sur la liberté politique chez nos deux penseurs nous aideront à concevoir le fait que chez eux, la liberté n'est pas un attribut de la volonté, ni un but à atteindre, ni le libre arbitre des philosophes et ni un quelconque phénomène de la politique, mais se révèle précisément dans l'expérience politique même, c'est-à-dire dans les actes des citoyens.

Chapitre 1 : Les différentes conceptions de la liberté :

La liberté individuelle et utilitariste de J. S. Mill, la liberté positive et négative d'I. Berlin et la liberté politique d'A. de Tocqueville et de H. Arendt

Commençons par les commentaires libéraux de Tocqueville. Il nous semble que si nous considérons injustement la pensée politique de Tocqueville comme une théorie libérale, comme l'ont fait Raymond Aron²³ et ses successeurs, ou bien comme simplement une théorie morale qui suit la philosophie de Rousseau, nous perdriions justement l'axe principal qui construit, à nos yeux, la pensée de Tocqueville en tant que pensée de la liberté politique. Aron et ses successeurs ont considéré la pensée de Tocqueville comme une contestation au courant marxiste. Aron a enrôlé la réflexion tocquevillienne dans un temps où on a découvert l'archipel du Goulag et où le marxisme s'essouffait. Mais nous pensons en revanche que dans son analyse de Tocqueville, Aron méprise l'importance de la liberté politique bien que cette liberté constitue l'originalité de la pensée tocquevillienne. Dans ses *Études politiques*, Aron précise que chez Tocqueville « *la participation au procès politique ou autogouvernement, bien qu'elle soit considérée souvent comme un élément de la liberté, doit en être séparée* »²⁴. Mais si nous devons trouver la trace du libéralisme dans la pensée de Tocqueville, nous pouvons dire qu'il est, comme lui-même s'est défini dans une lettre à Eugène Stöffels en 1836, un « libéral d'une espèce nouvelle »²⁵. La confrontation de la pensée de Tocqueville avec le penseur de la liberté individuelle, Mill, et avec celui de la liberté souverainiste, Rousseau nous aidera à mieux comprendre sa distance avec la tradition libérale.

Afin d'examiner cette relation, pour discuter sur le sens de libéralisme, nous pouvons partir d'un article de Géraldine Muhlmann publié dans le livre *Hannah Arendt, Crise de l'État-nation*. Dans cet article, Muhlmann cite les mots suivants d'Arendt prononcés dans l'interview fait par Roger Errera : « *J'espère que je ne vous*

²³ ARON Raymond, *Essai sur les libertés*, Éditions Hachette, Paris, 1998, p. 49.

²⁴ ARON Raymond, *Études politiques*, Éditions Gallimard, Paris, 1972, p. 213-215.

²⁵ TOCQUEVILLE, Lettre à Eugène STOFFELS, 24 juillet 1836, in *Œuvres complètes*, tome V, Paris, 1951, p. 433.

*choquerai pas si je vous dis que je ne suis pas du tout sûre d'être une libérale. Je n'ai vraiment aucun credo en la matière. Je ne professe pas de philosophie politique que je pourrais résumer en un terme en 'isme' »²⁶. En précisant que le libéralisme vise à défendre les droits civils, Muhlmann le considère comme une pensée qui se fonde sur la limitation du pouvoir²⁷. Elle souligne que c'est le libéralisme qui a découvert l'idée de la « souveraineté divisée » pour protéger les individus contre l'oppression du pouvoir. Muhlmann précise que les « Réflexions sur Little Rock » d'Arendt témoignent de l'aspect libéral de la pensée arendtienne, puisque dans cet article, elle reconnaît les droits individuels et sociaux, par exemple le droit de partir en vacances avec les membres d'une seule communauté. Les mots suivants d'Arendt montrent selon Muhlmann la prééminence des droits privés par rapport aux droits publics : « *Même les droits politiques, comme le droit de vote, et presque tous les autres droits énumérés dans la Constitution sont secondaires par rapport au droit inaliénable de l'homme 'à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur' proclamé par la Déclaration d'Indépendance. Or, les droits de fonder un foyer et de se marier figurent indiscutablement dans cette dernière catégorie* »²⁸. C'est ici en défendant ces droits personnels et sociaux contre le politique qu'Arendt serait libérale selon Muhlmann.*

Mais, au contraire de la thèse de Mulhmann, Jean-Fabien Spitz met l'accent sur le fait que le libéralisme ne signifie pas en fait la limitation du pouvoir : « [...] *le contrat social lui-même a souvent la forme, chez Hobbes et les jusnaturalistes, d'une authentique aliénation du pouvoir de gouverner au profit du souverain désigné. Il n'y a donc aucune espèce d'antinomie de principe entre la synthèse libérale et l'idée d'une souveraineté sans contrôle, tout au contraire* »²⁹. Selon Spitz, le libéralisme

²⁶ ARENDT Hannah, *Edifier un monde, Intervention 1971-1975*, Éditions du Seuil, Paris, 2007, p. 141 et cité par MUHLMANN Géraldine, « Hannah Arendt et la tradition libérale : héritage et différences », in *Hannah Arendt, Crise de l'État-nation*, sous la direction de A. KUPIEC, M. LEBOVICI, G. MUHLMANN et E. TASSIN Éditions Sens & Tonka, Paris, 2007, p. 317.

²⁷ *Ibid.*, p. 321.

²⁸ ARENDT Hannah, « Réflexions sur Little Rock », in *Penser l'événement*, traduit sous la direction de C. HABIB, Éditions Belin, Paris, 1989, p. 239.

²⁹ SPITZ Jean-Fabien, *Liberté politique, Essai de généalogie conceptuelle*, p. 38, op.cit. Pareillement à Spitz, Stephen Holmes, dans son livre où il examine la place de la pensée de Benjamin Constant dans le courant libéral en essayant de réévaluer la distinction de la liberté des Anciens de celle des Modernes, attire nos attentions sur le fait que le seul but des libéraux n'est pas précisément la limitation du pouvoir de l'État et que même l'un des initiateurs du libéralisme, Locke écrivait que le gouvernement devait contribuer d'une manière positive au bien public. Voici les mots de Locke : « Comme le gouvernement a pour fin le bien de la communauté, les modifications qu'on y apporte et qui tendent à cette fin ne sauraient être une atteinte aux droits de la personne; dans un gouvernement,

est une pensée qui tâche d'associer l'égoïsme des individus et l'autorité souveraine du pouvoir. Dans ce système, les individus montrent d'abord leur consentement à une autorité forte afin d'adopter ensuite leur désintéressement envers les affaires publiques.

Spitz considère pour sa part le paradigme libéral à partir de ces trois principes : démocratie, droits des individus et limitation du pouvoir³⁰. Locke et Hobbes ont, selon Spitz, construit le libéralisme à partir de leur analyse de la liberté³¹. Chez eux, il s'agit d'une rupture fondamentale avec la politique classique, parce que c'est d'abord la relation de l'homme avec la politique qui a changé. L'appartenance à une communauté ou à la cité n'est plus considérée comme une description de l'homme même, mais comme un résultat de la relation sociale de l'homme avec la nature, c'est-à-dire qu'elle est devenue étroitement liée à l'activité de travail de l'homme. C'est en s'appuyant sur la philosophie de Hobbes et celle de Locke que les domaines sociaux et économiques commencent à prendre la place du domaine politique du citoyen. Les phrases suivantes de Spitz expliquent clairement ce remplacement : « *Être homme, c'est être propriétaire et commerçant, producteur et échangiste, et non plus citoyen. Parallèlement, les rapports de subordination entre les deux sphères d'existence – politique et sociale, civique et civile – s'inversent : alors que, dans le monde antique, l'existence sociale est la condition nécessaire de l'existence politique et lui est subordonnée comme à une finalité essentielle, l'époque de Hobbes et de Locke conduit à faire de l'existence politique la condition subordonnée – nécessaire, mais non ultime – de l'existence socio-économique ; les activités sociales sont la fin, la politique est le moyen, tandis que la stricte pédagogie civique, le dévouement au bien commun, comme la vertu austère de Lycurgue et des Spartiates, ont cessé d'être les vecteurs essentiels de l'humanité de l'homme* »³². Spitz précise que dans la théorie libérale, la participation aux affaires publiques devient « absurde », parce qu'elle signifierait la subordination des fins aux moyens

nul ne peut invoquer un droit qui tendrait à une fin différente. Les seules *atteintes* sont celles qui nuisent au bien public, ou qui l'entravent » LOCKE John, *Deuxième traité du gouvernement civil*, traduit par Bernard Gilson, Éditions Vrin, Paris, 1977. Cf. HOLMES Stephen, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, Léviathan, PUF, Paris, 1994, p. 357.

³⁰ *Ibid.*, p. 19-20.

³¹ *Ibid.*, p. 31. Mais d'après Q. Skinner, c'est Locke qui est le penseur premier du libéralisme. Cf. SKINNER Quentin, *Fondation of modern political thought*, Cambridge, 1978.

³² *Ibid.*, p. 32.

en tant que politiques et entraverait l'activité de l'homme, privilégiée par le libéralisme, à savoir celle de travail³³.

En nous fondant sur cette analyse de Spitz, nous pouvons dire que même s'il était possible de définir le libéralisme comme une pensée qui défend les droits individuels et qui vise à la limitation du pouvoir, cette pensée ne promeut pas la participation des citoyens aux affaires publiques. C'est la raison pour laquelle nous devons nous demander si Arendt, penseur fervent de la liberté politique, est une libérale. Si nous définissons le libéralisme par ces mots d'Arendt : « *Moins il y a de politique, plus il y a de liberté* »³⁴, nous pouvons justement dire que ses œuvres ne peuvent pas être lues dans l'itinéraire d'une pensée libérale. Cependant si nous devrions définir Arendt comme un penseur libéral, elle est justement une « *libérale d'une espèce nouvelle* »³⁵ comme Tocqueville. Nous pensons que les traces de ce nouveau « libéralisme » peuvent se chercher dans sa relation avec la pensée de Mill, c'est-à-dire dans sa reconnaissance de l'irréductibilité de l'individu à la personne.

Section 1 : La liberté individuelle de Mill

En suivant Tocqueville, John Stuart Mill met l'accent sur l'irréversibilité de la démocratie dans les temps modernes et cherche à y décrire l'autonomie individuelle. Le problème principal de Mill en tant que penseur postévolutionnaire se fonde en effet sur le danger selon lequel le gouvernement ou bien le corps au pouvoir pourrait opprimer l'individu. Afin d'empêcher l'oppression de l'État sur les individus, Mill vise à atteindre une démocratie où les hommes peuvent améliorer leur capacité individuelle, c'est-à-dire une « démocratie d'épanouissement » selon les mots de Macpherson. Mais avant d'examiner l'analyse de Mill sur ce sujet, nous devons d'abord examiner la source dont ses problématiques dérivent, c'est-à-dire la pensée utilitariste. Cet examen contribuera à nous faire à la fois saisir la continuité au sujet de la critique de la centralisation du pouvoir et la distinction au sujet de la liberté entre Tocqueville et Mill. Il nous donnera en même temps la possibilité de considérer chez Arendt la singularité des individus distincts et la capacité

³³ *Ibid.*, p. 37.

³⁴ ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture, Huit exercices de pensée politique*, p. 193-194, op.cit.

³⁵ TOCQUEVILLE, Lettre à Eugène STOFFELS, p. 433, op.cit.

individuelle, comme l'a examinée Mill. Nous allons voir que chez Mill, il s'agit d'une liberté strictement individuelle et non politique, tandis que chez Tocqueville et Arendt, d'une liberté strictement politique.

En expliquant la distinction du modèle utilitariste de Bentham et de James Mill, père de John Stuart, avec le système de la « démocratie d'épanouissement » de John Stuart Mill, Macpherson précise dans son livre *Principes et limites de la démocratie libérale* que la démocratie chez Mill se décrit par son caractère moral³⁶. J. S. Mill souligne que la démocratie n'est pas seulement un système où le peuple est protégé contre l'État, mais en même temps un régime qui doit assurer l'amélioration des capacités individuelles de tous les membres de la société. Ce caractère, négligé par Bentham et J. Mill, selon lequel la démocratie favorise l'épanouissement individuel de ses membres constitue la conception morale de la pensée de Mill. Ce dernier l'explique en citant les mots suivants de Wilhelm von Humboldt : « *La fin de l'homme, non pas telle que la suggèrent de vagues et fugitifs désirs, mais telle que la prescrivent les décrets éternels ou immuables de la raison, est le développement le plus large et le plus harmonieux de toutes ses facultés en un tout complet et cohérent* »³⁷.

Macpherson souligne que c'est par sa conception morale de la démocratie que Mill se distingue de la tradition libérale selon laquelle le but principal de l'homme, est de consommer et de disposer de la propriété³⁸. Selon Mill, l'homme dispose de la capacité d'améliorer ses aptitudes et d'en prendre plaisir et la démocratie devrait le rendre actif et développer chez l'homme « l'intelligence et la vertu »³⁹. C'est sur ce point que nous atteignons la distinction de la pensée de Mill de la pensée utilitariste de Bentham. Ils ont des conceptions différentes du plaisir et du bonheur. Bentham ne fait pas une distinction entre les diverses sortes du plaisir. Afin de mesurer le bonheur ressenti, un calcul de sa qualité serait suffisant selon lui. Chacune des actions des hommes dispose des effets négatifs et positifs et les individus réalisent, selon Bentham les actions qui donnent le plus de bonheur. Pour assurer le bonheur du peuple, l'État devrait garantir la liberté individuelle et maximiser le bonheur total.

³⁶ MACPHERSON Crawford Brough, *Principes et limites de la démocratie libérale*, p. 61-62, op.cit.

³⁷ MILL John Stuart, *De la liberté*, traduit par Laurence LENGLET, Éditions Gallimard, Paris, 1990, p. 148.

³⁸ MACPHERSON Crawford Brough, *Principes et limites de la démocratie libérale*, p. 62, op.cit.

³⁹ *Ibid.*, p. 67.

Contrairement à cet utilitarisme de Bentham, Mill soutient la qualité différente des diverses sortes du plaisir. Afin de maximiser le bonheur du peuple, l'État devrait, selon Mill, encourager les individus à faire valoir leurs talents personnels⁴⁰. Mais même si Mill précise que les ouvrières, la majeure partie de la société, ne peuvent pas cultiver leurs capacités et leurs talents à cause de la répartition inégale des richesses économiques, il ne défend pas le droit égal de vote. Selon lui, si le vote des ouvriers équivalait celui des patrons, leurs propres intérêts domineraient dans la société aux dépens de l'autre classe. Et pour la solution, Mill propose un « système de vote plural » selon lequel chacun aurait au minimum une voix et quelques-uns en auraient plusieurs.

Le problème principal de la pensée de Mill se trouve dans le fait qu'il considère les inégalités entre les hommes comme accidentelles et remédiables et qu'il ne voit pas l'opposition fondamentale entre le système de production capitaliste et la démocratie⁴¹. De plus, Mill précise que certains individus, par exemple les producteurs, sont supérieurs aux autres et méritent de régir le domaine politique grâce à leur supériorité. Même s'il considère la participation au domaine politique comme indispensable pour tous les citoyens, il ne fonde pas cette participation sur un vote égal.

Mill détermine hiérarchiquement les trois niveaux de la liberté : tout d'abord, la liberté est une liberté de conscience, c'est-à-dire, celle de penser et de sentir. Deuxièmement, elle se précise comme la liberté de se décider son plan de vie, c'est-à-dire celle de mouvement sans nuire aux préoccupations et aux préférences des autres. C'est seulement au troisième niveau que Mill la considère comme la liberté d'agir avec les autres⁴². C'est par ces trois niveaux de la liberté que l'individu prend, chez Mill, la place du citoyen et que la liberté ne se définit plus politiquement comme « agir ensemble avec les autres », mais d'une façon utilitaire comme *« travailler à notre propre avancement à notre gré, aussi longtemps que nous ne cherchons pas à priver les autres du leur ou à entraver leurs efforts pour*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 68.

⁴¹ *Ibid.*, p. 64 et 90.

⁴² MILL John Stuart, *De la liberté*, p. 78-79, op.cit.

l'obtenir »⁴³. Nous constatons que chez Mill, la liberté est tout d'abord, par excellence, individuelle et non politique.

Dans *De la liberté*, Mill résume les principes régulateurs des rapports entre l'individu et la société en deux maximes : « *Premièrement, l'individu n'est pas responsable de ses actions envers la société, dans la mesure où elles n'affectent les intérêts de personne d'autre que lui-même. Pour leur propre bien, les autres peuvent avoir recours aux conseils, à l'instruction, à la persuasion et à la mise à l'écart: c'est là la seule façon pour la société d'exprimer légitimement son aversion ou sa désapprobation de la conduite d'un individu. Deuxièmement, pour les actions portant préjudice aux intérêts d'autrui, l'individu est responsable et peut être soumis aux punitions sociale et légale, si la société juge l'une ou l'autre nécessaire à sa propre protection* »⁴⁴.

Dans la première maxime, Mill met l'accent sur le fait que chaque personne peut vivre en se fondant sur son propre point de vue sans nuire aux autres. La seule limite pour l'individu, c'est le dommage fait aux autres. Personne ne peut empêcher l'individu de choisir son propre mode de vie et d'exprimer ses propres points de vue en utilisant les moyens coercitifs. Mais ici, Mill ne fait pas un plaidoyer de l'indifférence envers les autres, ni de l'égoïsme. L'individu est, chez lui, responsable devant la société de ses actions propres.

Dans la deuxième maxime, cette responsabilité devient une limite pour l'autonomie individuelle et la protection de la société. La liberté individuelle dispose de ses propres limites dans la réciprocité. Chaque individu doit agir en comptant les limites posées par l'existence des autres. C'est ainsi que la liberté est un principe régulateur dans la relation sociale.

À partir de ces limites formulées dans ces deux maximes, Mill précise que l'État ne doit pas intervenir avec coercition sur les libertés des individus. L'État dispose, chez Mill, d'un rôle minimal : il doit protéger les intérêts de chaque personne. De même, ce n'est pas l'État qui dirigerait les affaires publiques, mais les individus qui les exerceraient par l'intermédiaire des associations. En ce qui

⁴³ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 207.

concerne ce point, Mill est influencé par la pensée de Tocqueville, l'une des premières personnes à avoir lu *On liberty* juste après sa publication en février 1859.

Section 2 : Le lien entre Tocqueville et Mill

En dialoguant avec Tocqueville dans ses livres, surtout dans *De la liberté* et *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, Mill s'inspire précisément de ses idées sur ces deux points centraux : le danger de la tyrannie de la majorité qui pourrait apparaître même dans la société démocratique et la critique du pouvoir central. Ces deux critiques constituent les points de croisement entre Tocqueville et Mill. Cependant, nous voyons qu'ils se distinguent précisément l'un de l'autre sur leur compréhension de la liberté et de l'individualité.

Mill précise que la tyrannie de l'opinion pourrait détruire l'individualité et que c'est la raison pour laquelle les individus devraient se protéger contre ce danger. Selon Mill, si toute individualité se reposait sur un seul modèle préétabli par l'opinion commune, l'autonomie et l'indépendance individuelles perdraient leur sens. Mais afin d'éviter le danger du despotisme majoritaire, Mill, à la différence de Tocqueville, s'interroge sur une démocratie de masse où la représentation sera restreinte et qui préserverait principalement l'autonomie de l'individu. Mais, selon lui, puisque « *le meilleur gouvernement sera celui des plus sages et ces derniers ne peuvent être que peu nombreux* »⁴⁵, ainsi que les docteurs qui guérissent leur malade, les meilleurs dirigeants gèrent les affaires politiques : « *L'intérêt du peuple est de choisir pour ses gouvernants les plus capables et les plus instruits qu'il puisse trouver et, lorsqu'il y est parvenu, de leur permettre d'exercer leur savoir et leurs compétences librement, ou en les contrôlant le moins possible – tant que c'est le bien du peuple et non quelque fin privée qui est visée* »⁴⁶. C'est ici que Mill devient élitiste et se distingue de Tocqueville.

⁴⁵ MILL John Stuart, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, traduit par P.-L. AUTIN et M. GARANDEAU, Éditions Vrin, Paris, 1994, p. 77.

⁴⁶ *Ibidem*.

De même, Mill partage avec Tocqueville sa critique du pouvoir omnipotent et central. C'est dans le système politique américain que Mill trouve le principe de la division du pouvoir. Le système américain se fonde d'une part sur la distinction des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire et d'autre part sur le pouvoir central et le pouvoir local. Selon Mill, ce système favorise le développement de l'autonomie individuelle surtout par l'intermédiaire des associations où les hommes se gouvernent eux-mêmes.

Mais même si Mill précise l'importance des associations, il ne met pas l'accent sur la participation des citoyens sur les affaires publiques ni sur leur liberté politique comme Tocqueville. Sur ce point, nous pouvons dire que la pensée individualiste de Mill ne tombe pas dans l'égoïsme et qu'elle ne repose pas sur un privatisme, ni sur un désintéressement envers les autres, parce qu'elle dénonce le risque de la tyrannie de la majorité et trouve dans les institutions et dans les associations l'esprit public. Mais contrairement à Tocqueville qui explique les dangers de l'individualisme, Mill considère l'individu comme une valeur absolue et vise à défendre pour chaque individu un domaine privé où ni la société ni les autres ne pourraient jamais intervenir. C'est par cet individualisme radical que la pensée de Mill se différencie de celle de Tocqueville qui considère l'individualisme comme une faiblesse. Tocqueville l'explique clairement par ces mots : « *L'égoïsme dessèche le germe de toutes les vertus, l'individualisme ne tarit d'abord que la source des vertus publiques; mais, à la longue, il attaque et détruit toutes les autres et va enfin s'absorber dans l'égoïsme* »⁴⁷.

Selon Tocqueville, la centralisation administrative et l'individualisme radical qui poussent les hommes à se replier sur eux-mêmes, menacent la liberté elle-même des citoyens. Le seul remède qui contribuerait au développement de la démocratie dans les temps modernes est selon Tocqueville la liberté politique. C'est par la participation aux affaires publiques dans les associations civiles, les partis politiques et les organisations de la société civile que les citoyens atteignent la liberté politique. À la différence de Mill, Tocqueville met l'accent sur le fait que la liberté n'apparaît justement que par la participation aux affaires publiques des citoyens.

⁴⁷ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 143-144, op.cit.

Section 3 : Le lien entre Mill et Arendt

Nous pensons que l'individualisme de Mill constitue, jusqu'à un point précis, une source pour la subjectivité chez Arendt. Dans *De la liberté*, Mill accentue la tension entre l'autonomie de l'individu et l'autorité sociale et favorise l'unique existence de chaque être humain. Mill explique par les phrases suivantes l'irréductibilité de l'homme à la personne : « *Il n'y a pas que les gens dotés d'un esprit supérieur qui puissent prétendre à mener la vie qui leur plaît. Il n'y a pas de raison pour que toute existence humaine doive se construire sur un modèle unique ou sur un petit nombre de modèles. Il suffit d'avoir une dose suffisante de sens commun et d'expérience pour tracer le plan de vie le meilleur, non pas parce qu'il est le meilleur en soi, mais parce qu'il est personnel. Les êtres humains ne sont pas des moutons; et même les moutons ne se ressemblent pas au point qu'on ne puisse pas les distinguer. [...] Ne serait-ce que parce que les hommes n'ont pas tous les mêmes goûts, il ne faut pas tenter de les fabriquer tous sur le même modèle. Il y a autant d'hommes que d'itinéraires intellectuels : de même que les plantes ne peuvent pas toutes vivre sous le même climat, les hommes ne peuvent pas tous prospérer dans la même atmosphère morale. Les mêmes choses qui aident une personne à cultiver sa nature supérieure peuvent être des obstacles pour une autre. Le même mode de vie est pour l'une une stimulation salutaire qui entretient au mieux ses facultés d'action et de jouissance, tandis que pour l'autre il est un fardeau gênant qui suspend ou détruit la vie intérieure. Il y a de telles différences entre les hommes, dans leurs sources de plaisir, dans leurs façons de souffrir et de ressentir l'effet des diverses influences physiques et morales que, sans différence correspondante dans leurs modes de vie, jamais ils ne pourront prétendre à leur part de bonheur ni s'élever à la stature intellectuelle dont leur nature est capable* »⁴⁸.

Selon Mill, se protéger contre l'oppression exercée par l'État et le pouvoir en vigueur ne suffit pas, les individus devraient se protéger aussi contre l'opinion dominante. Il faut trouver une limite juste entre l'indépendance individuelle et le contrôle de l'État. C'est par cette limite que le despotisme politique pourrait

⁴⁸ MILL John Stuart, *De la liberté*, p. 164-166, op.cit.

disparaître⁴⁹. Selon Mill, le principe qui règle le rapport entre l'individu et la société est le suivant : « *Ce principe veut que les hommes ne soient autorisés, individuellement ou collectivement, à entraver la liberté d'action de quiconque que pour assurer leur propre protection* »⁵⁰. En effet, Mill ne vise pas à examiner l'individu dans son domaine privé, mais il tâche de le décrire dans sa relation avec les autres⁵¹. De ce point de vue, nous pouvons trouver une ressemblance entre la pensée de Mill et celle d'Arendt qui considère l'acteur comme celui qui se révèle par sa singularité dans le domaine public⁵². Mais l'argumentation de Mill se fonde sur l'utilité en tant que « *critère absolu dans toutes les questions éthiques* »⁵³. Cet utilitarisme moral et son élitisme sont totalement étrangers à la pensée d'Arendt. De plus, cette dernière ne considère jamais l'individu comme une valeur absolue. Mais Arendt précise que Rousseau au XVIII^e siècle et Mill au XIX^e siècle sont les deux penseurs qui ont pressenti et découvert l'individu de la société moderne de masse et le conflit entre l'autonomie individuelle et le contrôle social⁵⁴. Dans cette compréhension, l'individu moderne qui a pris la place du citoyen, essaie de montrer tout son effort afin de s'affirmer contre la société. Nous allons examiner comment la singularité ou la subjectivité - non l'individu - se révèle dans l'action politique des citoyens selon Arendt, pour qu'il y ait une reconnaissance de la singularité politique sans tomber dans l'individualisme moderne, comme l'a fait Mill.

Précisant dans *Essai sur la révolution* qu'aux XIX^e et XX^e siècles le citoyen a laissé sa place à l'individu privé, Arendt se réfère aux mots de Mill : « *La transformation du citoyen des révolutions en l'individu privé de la société du XIX^e siècle a souvent été décrite, généralement avec une référence à la Révolution française, qui parlait de citoyens et de bourgeois. À un niveau plus sophistiqué, nous pouvons considérer cette disparition du "goût pour la liberté politique" comme le retrait de l'individu dans le "domaine intérieur de la conscience" où il trouve la*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁵¹ « *Le seul aspect de la conduite d'un individu qui soit du ressort de la société est celui qui concerne les autres. Mais pour ce qui ne concerne que lui, son indépendance est, de droit, absolue* ». *Ibid.*, p. 74-75.

⁵² Même si Arendt utilise le terme de « l'unicité », nous préférons le concept de la « singularité » en suivant l'analyse d'Étienne Tassin. ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, traduit par G. FRADIER, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1983, p. 232. TASSIN Étienne, *le Trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Édition Payot & Rivages, Paris, 1999, p. 261.

⁵³ MILL, John Stuart, *De la liberté*, p. 76, op.cit.

⁵⁴ ARENDT Hannah, *La Crise de la culture*, traduit par P. LEVY, Éditions Gallimard, Paris, 1972, p. 256.

seule "région convenable où s'exerce la liberté humaine" ; au cœur de cette région, comme dans une forteresse qui s'écroule, l'individu, ayant pris le dessus sur le citoyen, se défend alors contre une société qui à son tour, "prend le dessus sur l'individualité" (mots de Mill) »⁵⁵. Selon Arendt, le repli des hommes sur eux-mêmes dans le domaine privé donne naissance à la disparition de la liberté politique. Dans cette situation, la liberté politique se transforme en une liberté intérieure et individuelle. Dans cette individualité, les hommes restent, selon Arendt, seuls et isolés et n'estiment pas l'existence des autres.

En effet, au sujet du rapport du commandement et de l'obéissance, Arendt souligne que la pensée de Mill constitue la psychologie de l'individu moderne⁵⁶. En distinguant justement la violence du pouvoir dans son article « Sur la violence », Arendt reconnaît un domaine autonome au politique. Dans la cité grecque, elle trouve un exemple du domaine politique sans violence qui s'institue sans le rapport du commandement et de l'obéissance. Alors que selon elle, Mill a considéré ce rapport comme constitutif de la société moderne : « Pour John Stuart Mill, "le premier enseignement de la civilisation [est] celui de l'obéissance", et il fait état de "... deux inclinations très différentes en elles-mêmes, ... l'une est le désir de commander, l'autre est la répugnance à subir le commandement" »⁵⁷. C'est par cette considération que Mill n'arrive pas, d'après Arendt, à expliquer l'expérience politique de la cité grecque où le commandement et l'obéissance sont seulement les principes constitutifs du domaine privé et non du domaine public.

Mais il nous semble que la liberté de Mill repose sur la singularité des individus distincts. Sur cette question de l'originalité de tout individu, nous pouvons dire qu'Arendt s'inspire précisément de Mill. Pour ce dernier, chaque homme est unique et distinct des autres et il est libre lorsqu'il respecte la liberté des autres. Mais Arendt n'oublie pas la critique de Tocqueville sur les risques de l'individualisme et c'est la raison pour laquelle elle souligne que cette singularité n'apparaît pas dans le domaine privé, mais justement dans le domaine public.

⁵⁵ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, traduit par M. CHRESTIEN, Éditions Gallimard, Paris, 1967, p. 203-204.

⁵⁶ ARENDT Hannah, « Sur la violence », in *Du Mensonge à la violence, Essais de politique contemporaine*, p. 139-140, op.cit.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 139.

Derrière la pensée de Mill, il s'agit en effet d'un plaidoyer pour la diversité individuelle non politique : « *En Europe, les individus, les classes, les nations sont, dit Mill, extrêmement dissemblables : ils se sont frayés une grande variété de chemins, chacun conduisant à quelque chose de précieux; et bien qu'à chaque époque ceux qui empruntaient ces différents chemins aient été intolérants les uns envers les autres, et que chacun eût préféré obliger tous les autres à suivre sa route, leurs efforts mutuels pour freiner leur développement ont rarement eu un succès définitif. Et, peu à peu, chacun en est venu à accepter bon gré mal gré, le bien qu'apportaient les autres. Selon moi, c'est à cette pluralité de voies que l'Europe doit son développement varié. Mais déjà elle commence à perdre considérablement cet avantage. Elle avance décidément vers l'idéal chinois de l'uniformisation des personnes* »⁵⁸. Cette diversité individuelle non politique est distinguée de la pluralité humaine, ce qui est, d'après Arendt, le principe constitutif du politique, puisqu'elle ne repose pas sur la liberté politique des citoyens qui apparaissent dans le domaine public en agissant avec les autres, mais sur une liberté de l'individu autonome qui peut se protéger contre l'oppression de la société et de l'État dans la démocratie moderne.

Mais, nous devons encore une fois préciser que Mill ne met pas seulement l'accent sur les droits individuels, mais aussi, et surtout sur la diversité des opinions, parce qu'il souligne qu'il ne faut pas en empêcher l'expression, même s'il s'agit d'une personne qui dispose d'une opinion différente, et que l'oppression éventuelle de cette personne signifie la violation de l'humanité⁵⁹. Mill l'explique : « *Si tous les hommes moins un partageaient la même opinion, ils n'en auraient pas pour autant le droit d'imposer silence à cette personne, pas plus que celle-ci, d'imposer silence aux hommes si elle en avait le pouvoir. [...] Mais ce qu'il y a de particulièrement néfaste à imposer silence à l'expression d'une opinion, c'est que cela revient à voler l'humanité : tant la postérité que la génération présente, les détracteurs de cette opinion davantage encore que ses détenteurs. Si l'opinion est juste, on les prive de l'occasion d'échanger l'erreur pour la vérité ; si elle est fausse, ils perdent un bénéfice presque aussi considérable: une perception plus claire et une impression*

⁵⁸ MILL John Stuart, *De la liberté*, p. 172-173, op.cit.

⁵⁹ Dana Villa précise que Mill est le seul penseur, dans le monde moderne, qui pourrait être articulé avec la vision socratique. VILLA Dana, *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, Princeton, 2001, p. 59-124.

plus vive de la vérité que produit sa confrontation avec l'erreur »⁶⁰. Nous pouvons dire que chez Mill, il s'agit d'une reconnaissance - non politique - du pluralisme des individus qui n'est qu'une définition culturelle et sociale tandis que chez Arendt, il s'agit de la pluralité humaine en tant que principe du politique sans lequel ni l'action ni la parole des citoyens ne peuvent exister.

Section 4 : La pensée de Berlin opposée à celle d'Arendt

Afin de montrer à la fois la distinction de la pensée d'Arendt de la tradition libérale et sa critique de la tradition libérale qui tâche, selon elle, de séparer le politique de la liberté et qui considère cette dernière comme une affaire professionnelle, nous pouvons maintenant comparer sa pensée avec celle d'Isaiah Berlin, penseur libéral qui suit à la fois Constant et Mill au sujet de la liberté. L'opposition découverte par Constant entre la liberté des anciens et celle des modernes va de pair avec une autre opposition présentée par Isaiah Berlin⁶¹ entre la liberté négative et la liberté positive. Selon Constant, la liberté des anciens repose sur la conception de la liberté politique de l'Antiquité grecque selon laquelle chaque citoyen participe directement à l'administration des choses publiques. Mais dans l'époque moderne où la revendication de l'égalité devient déterminante et où le respect de la vie privée est devenu un droit, la participation directe est devenue impossible. C'est pourquoi la liberté des modernes se fonde, d'après Constant, sur le droit de ne pas participer aux affaires publiques. Dans son discours connu prononcé à l'Athénée Royal de Paris, Constant réclame : « *Notre liberté, à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée* »⁶². En effet, Constant distingue la liberté moderne privée de la liberté ancienne publique et célèbre la première.

En suivant ces pensées de Constant, Berlin glorifie le domaine privé où les hommes décident par eux-mêmes sans ingérence des autres contre le domaine politique. Pour expliquer sa conception de la liberté, il distingue deux sortes de

⁶⁰ MILL John Stuart, *De la liberté*, p. 85, op.cit.

⁶¹ BERLIN Isaiah, *Éloge de la liberté*, traduit par Jacqueline CAMAUD et Jacqueline LAHANA, Calmann Lévy, Paris, 1988.

⁶² CONSTANT Benjamin, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », Paris, 1819, http://catallaxia.net/Benjamin_Constant,_De_la_Libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes

liberté : positive et négative. Les définitions de ces libertés se fondent, selon Berlin, sur les deux questions distinctes. La liberté négative est une réponse à la question suivante : « *Quel est le champ à l'intérieur duquel un sujet – individuel ou collectif – doit ou devrait pouvoir faire ou être ce qu'il est capable de faire ou d'être, sans l'ingérence d'autrui ?* ». La question peut se résumer ainsi : « *Combien de portes sont ouvertes pour les hommes ?* ». Deuxièmement, la liberté positive vise à répondre à une autre question : « *Sur quoi se fonde l'autorité qui peut obliger quelqu'un à faire ou à être ceci plutôt que cela ?* »⁶³. C'est une question qui vise à déterminer ceux qui gouvernent les hommes. Selon Berlin, la réponse à ces deux questions distinctes détermine les deux libertés, positive et négative.

Dans cette distinction, Berlin réduit, en effet, la liberté à une liberté négative et privée où les hommes peuvent se mouvoir sans l'ingérence des autres. Il détermine la liberté politique par ces mots : « *Je suis libre, dit-on généralement, dans la mesure où personne ne vient gêner mon action. En ce sens, la liberté politique n'est que l'espace à l'intérieur duquel un homme peut agir sans que d'autres l'en empêchent* »⁶⁴. Berlin définit la liberté dans la vie privée comme une liberté négative, mais il n'attribue pas un sens véritablement négatif à cette liberté. En suivant Mill, il glorifie la liberté négative par laquelle il pense que les hommes peuvent s'améliorer. Dans cette liberté, les hommes peuvent se conduire et choisir entre les possibilités par l'absence de toute contrainte dans leur vie privée.

Quant à la liberté positive, elle correspond directement à la source de la liberté. Berlin l'explique : « *Le sens "positif" du mot liberté découle du désir d'un individu d'être son propre maître. Je souhaite que ma vie et mes décisions dépendent de moi, et non de forces extérieures, quelles qu'elles soient* »⁶⁵. Dans cette liberté, l'individu qui se définit comme auteur de ses actes est considéré comme un homme qu'il faut maîtriser et discipliner. C'est pourquoi Berlin précise que la liberté positive peut aboutir au despotisme et à la répudiation de la liberté des individus. Selon Philip

⁶³ BERLIN Isaiah, *Éloge de la liberté*, traduit par J. CAMAUD et J. LAHANA, Calmann Lévy, Paris, 1988, p. 171 et *En toutes libertés*, Entretiens avec R. JAHANBEGLOO, traduit par G. LORIMY, Éditions du Félin, 1990, p. 61-62.

⁶⁴ BERLIN Isaiah, *Éloge de la liberté*, tp. 171.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 179.

Petit, la liberté positive correspond à la liberté des anciens, tandis que la liberté négative se montre comme un idéal moderne⁶⁶.

En effet, Berlin met l'accent sur le fait que l'individu ne peut pas être libre dans le domaine public, mais dans le domaine privé où il ne subit pas l'interférence des autres. C'est la raison pour laquelle la liberté positive qui fournit les droits démocratiques et publics, est dangereuse, tandis que la liberté négative qui protège les individus contre la contrainte des autres est utile. Berlin glorifie la liberté négative par ces mots : « *Le pluralisme avec ce degré de liberté "négative" qu'il implique, me semble un idéal plus véridique et plus humain que l'idéal de maîtrise de soi "positive" des classes, des peuples ou de l'humanité tout entière que certains croient trouver dans les grands systèmes bien ordonnés et autoritaires. Il est plus véridique, parce qu'il reconnaît que les fins humaines sont multiples, pas toujours commensurables et en perpétuelle rivalité les unes avec les autres* »⁶⁷. Nous constatons que cette liberté négative est finalement compatible avec le repli des hommes sur eux-mêmes et favorise l'apathie politique.

En ce qui concerne la relation entre Berlin et Arendt, même s'ils sont, à la même époque, des penseurs américains (l'un d'origine russe et l'autre d'origine allemande) et juifs (alors que Berlin supporte la politique d'Israël et critique l'analyse d'Arendt sur les attitudes des Conseils juifs sous l'occupation des nazis, Arendt montre ses réserves contre la politique d'Israël⁶⁸), et même s'ils sont concernés par le procès d'Eichmann, Berlin refuse d'une manière méprisante la pensée d'Arendt, alors que cette dernière a délibérément ignoré Isaiah Berlin. Dans son entretien avec Ramin Jahabengloo, en expliquant son mépris des œuvres d'Arendt, Berlin refuse précisément l'analyse arendtienne de la « banalité du mal » à l'occasion du procès d'Eichmann : « *Je ne suis pas prêt d'avaloir son idée de la banalité du mal. Pour moi, il s'agit d'une idée erronée. Les nazis n'étaient pas "banals". Eichmann a cru profondément en ce qu'il faisait ; c'était, il l'a reconnu, au tréfonds de son être* »⁶⁹.

⁶⁶ PETIT Philip, *Républicanisme, Une théorie de la liberté et du gouvernement*, traduit par P. SAVIDAN et J.-F. SPITZ, Éditions Gallimard, 2004, p. 36-37.

⁶⁷ BERLIN, Isaiah, *Éloge de la liberté*, p. 217, op.cit.

⁶⁸ IGNATIEFF Michael, son discours de réception du prix Hannah Arendt, Bremen, 2003, <http://www.hks.harvard.edu/cchrp/pdf/arendt.24.11.03.pdf>, p : 9.

⁶⁹ BERLIN Isaiah Berlin, *En toutes libertés*, p. 109, op.cit.

Mais quant à Arendt, même si elle n'a pas beaucoup cité le nom d'Isaiah Berlin dans ses œuvres, nous pouvons dire qu'elle n'est pas justement restée indifférente à lui. Il y a, en effet, seulement des citations secondaires de Berlin chez Arendt : l'une se trouve dans « Sur la violence »⁷⁰ où Arendt se réfère aux mots d'Alexandre Herzen dans un article de Berlin. Une autre citation se trouve dans une lettre à Jaspers. Ici, Arendt précise à Jaspers qu'elle va envoyer un article manipulé de Berlin sur le procès d'Eichmann⁷¹. Cependant, si nous examinons étroitement son analyse de la liberté politique, nous pouvons trouver une attitude critique justement contre la compréhension de la liberté positive et négative de Berlin. En refusant cette distinction de Berlin, Arendt la remplace avec une autre distinction entre « freedom » et « liberty ». C'est par cette distinction qu'Arendt vise implicitement à démanteler la pensée de Berlin et par l'intermédiaire de sa pensée, toute une tradition libérale.

C'est plutôt les penseurs anglophones qui devraient choisir entre « freedom » et « liberty », puisque dans les langues européennes, il y a un seul mot la « liberté » en français, « libertad » en espagnol, « vrijheid » en hollandais et « Freiheit » en allemand⁷². Alors même que plusieurs penseurs anglophones, ainsi qu'Isaiah Berlin⁷³, utilisent ces deux concepts comme synonymes, Arendt les distingue justement l'un de l'autre.

Selon Arendt, « liberty » signifie les droits civils tels que définis dans les droits inaliénables de l'homme, tandis que « freedom », la liberté au sens propre, renvoie à la natalité. Le premier s'enracine seulement dans la liberté de mouvement qui ne signifie rien d'autre que le droit de s'assembler simplement afin de pétitionner, lorsque c'est dans le deuxième que les citoyens apparaissent en agissant et parlant ensemble⁷⁴.

⁷⁰ ARENDT Hannah, « Sur la violence », in *Du Mensonge à la violence, Essais de politique contemporaine*, p. 130, op.cit.

⁷¹ « Correspondances croisées », in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Éditions Gallimard, Paris, 2002, p. 1397.

⁷² Il est intéressant de noter qu'en turc, il y a deux mots : « özgürlük » ve « hürriyet ».

⁷³ Dans son article « Two concept of liberty », Berlin précise qu'il utilise « freedom » et « liberty » comme des concepts synonymes. Mais cette remarque ne se trouve pas dans la traduction française. BERLIN Isaiah, « Two concept of liberty »,

http://jmaggio.typepad.com/no_call_me_jay/files/two_concepts_of_liberty.pdf

⁷⁴ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 41-42, op.cit.

Arendt exprime de même que cette conception de « liberty » coïncide avec la liberté dite négative : « *Toutes ces libertés [liberty], auxquelles nous pouvons ajouter nos propres revendications de "liberté [free] du besoin et de la crainte", sont, évidemment, essentiellement négatives ; elles sont les résultats de la libération, mais ne peuvent, d'aucune façon, constituer le contenu véritable de la Liberté [freedom] qui, nous le verrons plus loin, est une participation aux affaires publiques, l'admission dans le domaine public. Si la Révolution avait seulement visé à garantir les droits civils, elle n'aurait pas voulu la Liberté [freedom], mais la simple libération du gouvernement qui outrepassait ses pouvoirs et violait des droits anciens et bien établis* »⁷⁵. Arendt souligne que la liberté négative ne peut être applicable que dans les frontières du territoire et que dans le monde moderne, l'extension de cette liberté est une question encore sans réponse. De la même façon, elle exprime que la liberté positive exige l'égalité entre les hommes, mais elle n'a pas de validité universelle et n'est applicable qu'à l'intérieur des limites⁷⁶. Dans l'*Essai sur la révolution*, Arendt précise que si on identifie les espaces limités de ces deux libertés, négative et positive, avec le domaine politique, « *nous serons enclins à les considérer comme des îles au milieu de la mer ou des oasis dans le désert* »⁷⁷.

Cependant, certains commentaires qui prétendent que la compréhension de la liberté d'Arendt s'enracine dans la liberté des anciens. C'est chez Alain Touraine que nous trouvons cette sorte de critique de la pensée d'Arendt : « *Mon désaccord principal avec Arendt porte sur l'affirmation de la supériorité absolue de la vie politique sur les autres aspects de la vie sociale et sa méfiance extrême à l'égard de toutes les formes d'individualisme et en particulier de l'intimité; elle choisit la liberté des Anciens contre la liberté des Modernes* »⁷⁸. Cependant, on pourrait affirmer que cette critique de Touraine se fonde précisément sur une méconnaissance de l'analyse arendtienne de la liberté. Car en fait chez elle, la liberté ne se repose pas sur une opposition entre la liberté des Anciens et celle des Modernes, ni sur une autre opposition comme celle de la liberté positive et de la liberté négative ; au contraire, elle se dévoile comme une liberté politique qui se fonde sur la pluralité et sur l'agir

⁷⁵ *Ibid.*, p. 42-43.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 408.

⁷⁷ *Ibidem.* Dans la conclusion de son livre *Qu'est-ce que la politique ?*, intitulée « *du désert et des oasis* », Arendt explique cette métaphore dans un autre contexte. ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 186, op.cit.

⁷⁸ TOURAINE Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Éditions Fayard, Paris, 1997, p. 170.

ensemble ; elle échappe même à cette sorte d'opposition traditionnelle s'appuyant sur la liberté individuelle. Cette affirmation de Touraine soutenant qu'Arendt préfère la liberté des Anciens, néglige les exemples historiques d'expériences de la liberté politique, c'est-à-dire les exemples de la Révolution à l'époque moderne même, comme la Commune de Paris en 1871, la Révolution russe en 1905, la Révolution d'Octobre en 1917, la République des Conseils de Bavière en 1919 et enfin la Révolution hongroise en 1956.

À côté de cette critique qui considère la pensée d'Arendt à partir d'un seul courant de la pensée politique traditionnelle, Etienne Tassin s'efforce pour sa part de commenter les œuvres d'Arendt d'une façon anti-libérale et anti-communautaire, mais strictement politique, et de découvrir une « *phénoménologie de l'action politique* » chez elle en privilégiant la question du sens du politique vis-à-vis de la question du sens du social. Selon Tassin, la lecture libérale et communautaire qui se fonde sur la prééminence des appartenances culturelles, ethniques et religieuses à la politique, n'est pas capable de comprendre la dimension par excellence politique du domaine public. La lecture libérale qui rend presque impossible la possibilité d'être politiquement un citoyen-acteur, néglige l'importance du politique chez Arendt et sa problématique politique. Il nous semble que cette lecture antilibérale de Tassin contribuerait également à comprendre l'actualité politique des œuvres d'Arendt et à clarifier ses distinctions conceptuelles.

Dans son œuvre intitulée *Un monde commun*, Tassin applique la critique arendtienne de la catégorie de la « vie » dans le monde moderne et dans le totalitarisme, aux discussions sur la globalisation et la mondialisation dans la période post-totalitaire⁷⁹. Tassin oppose le terme « globalisation » qui signifie l'économie libérale de marché à l'échelle de la planète et qui s'appuie sur la préoccupation économique pour la « vie », au terme « mondialisation » qui se fonde sur le souci du monde. D'une part, la globalisation considère les catégories propres à la vie publique comme un modèle pour gouverner le monde et considère le monde comme une « grande famille » en détruisant les distinctions entre les hommes et la condition de la pluralité ; d'autre part, la mondialisation, comme un point de vue cosmopolitique, institue la relation avec l'étranger ou bien avec l'autre dans le domaine politique

⁷⁹ TASSIN Étienne, *Un monde commun, pour une cosmo-politique des conflits*, Édition du Seuil, Paris, 2003, p. 215-232.

même, avertie qu'elle est de la condition de la pluralité et des distinctions. Dans la mentalité de l'identification de la vie avec la politique, on transforme toute sorte d'objets, d'œuvres, de convictions et également le monde lui-même en un objet de production ou de consommation, dans le but de subvenir aux besoins nécessaires de la vie, et ainsi la pluralité et le monde commun disparaissent-ils.

En résumé, nous pouvons dire qu'Arendt retrouve derrière ces sortes de distinctions entre les anciens et les modernes ou entre la négative et la positive, l'attitude traditionnelle de la pensée philosophique. Cette tradition vise à emprisonner précisément la liberté dans le domaine privé, elle considère le politique comme une affaire professionnelle et c'est ainsi que la domination est devenue le principe de la politique⁸⁰. Arendt précise que selon cette tradition, c'est par la libération de la politique que la liberté devient possible. En critiquant l'idée selon laquelle l'homme ne peut atteindre la liberté que par la poursuite des intérêts privés en cessant de s'intéresser aux affaires publiques, elle dépasse à la fois la distinction de la liberté ancienne de la liberté moderne de Constant et celle de la liberté négative et de la liberté positive de Berlin. Elle ne considère la liberté ni comme quelque chose de négatif en tant que non-interférence ni comme quelque chose de positif en tant que maîtrise de soi, mais comme « *la raison d'être de la politique* »⁸¹.

Si nous nous rappelons les questions sur lesquelles les deux libertés berliniennes se fondent, nous pouvons mieux comprendre la troisième voie découverte par Arendt. La question négative qui demande « *Jusqu'où le gouvernement s'intègre-t-il dans mes affaires?* » et celle positive qui interroge « *Qui me gouverne ?* »⁸² ne correspondent qu'à l'idée selon laquelle le corps politique est constitué de gouvernants et de gouvernés. Quant à Arendt, en refusant ces deux questions, elle pose une autre question politique : « *Que faisons-nous ?* »⁸³, que faisons-nous quand nous agissons ensemble ?

Avant de commencer à examiner dans un autre chapitre la réponse d'Arendt à cette question, nous devons préciser que la liberté selon Tocqueville ne peut pas

⁸⁰ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 410-411, op.cit.

⁸¹ ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture*, p. 196, op.cit.

⁸² BERLIN Isaiah, *Éloge de la liberté*, p. 178, op.cit.

⁸³ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 38, op.cit.

également être déterminée ni comme positive ni comme négative. Contrairement à Aron selon lequel la conception tocquevillienne de la liberté implique à la fois les caractéristiques négative et positive⁸⁴, nous pensons qu'elle s'enracine justement dans la participation aux affaires publiques.

Pour Tocqueville, dès que les individus se retirent du domaine politique, ils deviennent des êtres subissant l'emprise du pouvoir social. C'est ici que Tocqueville s'oppose au courant libéral représenté par Benjamin Constant, John Stuart Mill et Isaiah Berlin. La liberté politique de Tocqueville ne se montre pas comme un instrument pour sauvegarder les libertés individuelles et privées, comme prétendent les libéraux, mais elle est un « bien en soi » et constitue le seul remède contre le danger de l'individualisme et du despotisme dans les temps démocratiques.

Avant de terminer ce chapitre, nous pouvons préciser que la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville ont accompli une rupture avec la tradition libérale. Leur insistance sur la liberté politique montre leur écart envers cette tradition selon laquelle la liberté se trouve dans le domaine privé. Même s'il est possible de trouver quelques points de croisement entre les pensées politiques d'Arendt et de Tocqueville et celles de quelques penseurs libéraux, il nous semble que nos deux penseurs constituent une autre tradition qui refuse de considérer le politique comme un moyen et de réduire la liberté à une liberté individuelle. Dans ce chapitre, nous avons examiné d'une façon négative ce que n'est pas la liberté politique, c'est-à-dire la conception individuelle de la liberté aux yeux des philosophes et des théoriciens libéraux. Pour mieux expliquer les pensées politiques d'Arendt et de Tocqueville, nous devons maintenant examiner de plus près leurs compréhensions de la liberté politique.

⁸⁴ ARON Raymond, *Essai sur les libertés*, Éditions Hachette, Paris, 1998, p. 26.

Chapitre 2 : la distinction entre l'indépendance et la liberté selon Tocqueville

La distinction des pensées de Tocqueville et d'Arendt de celle des penseurs principaux de la tradition libérale comme Benjamin Constant, John Stuart Mill et Isaiah Berlin, nous incite de nous interroger sur le sens de la liberté politique. Pour ce faire, dans ce chapitre nous allons montrer comment Tocqueville a considéré la liberté d'une façon strictement politique. Puis dans le chapitre suivant, nous examinerons la compréhension de la liberté politique chez Hannah Arendt. Pour le faire, nous devons tout d'abord expliquer la distinction entre la liberté aristocratique et la liberté démocratique et une autre distinction qui découle de la première, entre l'indépendance et la liberté chez Tocqueville. Par cette distinction, nous visons à expliquer à la fois la séparation de sa pensée de la tradition philosophique et libérale et la priorité du politique chez lui. Nous allons montrer comment la distinction tocquevillienne entre l'indépendance et la liberté se dissocie précisément de la distinction faite par Constant entre la liberté des Anciens et celle des Modernes et comment elle se rapproche de la pensée de Montesquieu. Ensuite, nous verrons que la liberté chez Tocqueville signifie justement la participation des citoyens aux affaires politiques et c'est la raison pour laquelle elle est par excellence politique contrairement aux conceptions individualistes et volontaires de la tradition philosophique.

Section 1 : La distinction entre la liberté aristocratique et la liberté démocratique

Dans son livre *de la Démocratie en Amérique*, Tocqueville souligne souvent l'opposition entre l'aristocratie et la démocratie⁸⁵. Cette opposition n'est pas simplement une distinction secondaire, tout au contraire elle peut nous aider à comprendre à la fois son refus de l'aristocratie et son analyse de la liberté politique. Il s'agit, aux yeux de Tocqueville, de deux types d'hommes qui correspondent à cette opposition : l'homme aristocratique et l'homme démocratique. Et parallèlement à cette distinction, de deux types de liberté qui en découlent : la libération et la liberté au sens propre du terme. Tocqueville explique cette opposition par ces mots : « *Ce sont comme deux humanités distinctes, dont chacune a ses avantages et ses inconvénients particuliers, ses biens et ses maux qui lui sont propres* »⁸⁶.

Afin d'expliquer cette opposition, nous allons suivre l'article intitulé « État social et politique de la France avant et depuis 1789 » de Tocqueville publié dans *London and Westminster Review* en 1836⁸⁷, à la demande de John Stuart Mill. Dans cet article, Tocqueville examine la continuité entre l'ancien régime et la révolution en France et y distingue nettement la liberté aristocratique de la liberté démocratique. Après avoir expliqué le fait qu'avant la révolution, le gouvernement en France essayait d'être plus despotique contrairement aux idées et aux habitudes qui se montraient chaque jour plus libres, Tocqueville précise que la liberté se dissimulait dans les institutions, tandis qu'elle s'installait dans les habitudes des hommes.

Dans la France d'avant la révolution, l'aristocratie était, selon Tocqueville, restée isolée et avait perdu sa capacité de gouverner les choses publiques, contrairement aux aristocrates anglais qui avaient su rester ouverts aux autres classes et qui ne visaient pas à établir une caste. Pendant qu'en France, la révolution avait éclaté, en Angleterre, les aristocrates en prévenant les revendications révolutionnaires avaient soutenu les changements démocratiques. Ils ne se

⁸⁵ Lamberti précise que c'est 115 fois que Tocqueville en a parlé. LAMBERTI Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, Éditions PUF, Paris, 1983, p. 40.

⁸⁶ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 454, op.cit.

⁸⁷ TOCQUEVILLE Alexis de, « État social et politique de la France avant et depuis 1789 » in *Œuvres complètes*, tome II, Éditions Gallimard, Paris, 1952, p. 31-66.

représentaient pas, selon Tocqueville, comme un ennemi des classes démocratiques parce qu'ils avaient réussi à se définir comme un représentant de ces classes contre la royauté elle-même⁸⁸.

Tocqueville remarque que cette distinction de situation entre ces deux pays trouve sa réflexion dans leur langue même : les connotations des concepts de « noblesse » et d'« aristocratie » en anglais ne coïncident pas exactement avec celles en français. En Angleterre, le mot « aristocratie » s'appliquait en générale à toutes les classes supérieures, tandis qu'en France, la noblesse constituait une caste aristocratique et dans ce système d'aristocratie, il était impossible d'être anobli en payant quelques charges ou à la demande du roi. Le seul critère de la noblesse, c'était la naissance : il était impensable de devenir noble en France⁸⁹.

Selon Tocqueville, la noblesse française avait déjà perdu les deux atouts par lesquels elle aurait pu protéger son influence sur le peuple : « *le gouverner ou s'unir à lui pour modérer ceux qui le gouvernent. Il faut, en d'autres termes, que les nobles restent ses maîtres ou deviennent ses chefs. Loin que la noblesse française se fût mise à la tête des autres classes pour résister avec elles aux abus du pouvoir royal, c'était au contraire le pouvoir royal qui jadis s'était uni au peuple pour lutter contre la tyrannie des nobles, et ensuite aux nobles pour maintenir le peuple dans l'obéissance* »⁹⁰. Les nobles français s'étaient, aux yeux de Tocqueville, retirés des affaires de gouvernement et c'est la raison pour laquelle ils avaient perdu leur relation avec le peuple. En s'enfermant dans leur château, ils s'étaient éloignés du peuple.

C'était en effet la royauté qui exécutait les affaires publiques, contrôlait les impôts et rendait la justice. Quant aux nobles, ils tracassaient le peuple et le rendaient plus pauvre, mais ils ne participaient plus aux affaires publiques et c'est ainsi qu'ils avaient suscité la haine du peuple⁹¹. Parmi les nobles, d'après Tocqueville, il existait des préjugés néfastes, par exemple l'idée qu'un noble ne peut s'intéresser ni au commerce ni à l'industrie. Selon Tocqueville, à cause de ce préjugé, les aristocrates

⁸⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 38-39.

⁹¹ *Ibid.*, p. 39 et 41.

français s'étaient privés eux-mêmes des moyens de s'enrichir. C'est ainsi qu'ils se sont, au fur et à mesure, appauvris. Du plus, leurs préjugés les empêchaient de construire une relation constructive avec les nouveaux riches. Il était inconcevable pour un noble de se marier avec une femme riche non aristocrate⁹².

Tocqueville souligne le fait qu'à mesure que les nobles français deviennent moins riches et perdent leur pouvoir, une autre classe qui commence à diriger la richesse et qui se trouve près du gouvernement apparaît : le Tiers-état⁹³. Mais il est difficile de définir cette classe selon Tocqueville, parce qu'elle ne comprend pas simplement et seulement la classe moyenne. Le Tiers-état comprenait à la fois les plus riches hommes de commerce, les plus opulents banquiers et industriels et les écrivains, les savants ainsi que les fermiers et les paysans. Cela veut dire que sauf les nobles et les prêtres, tous pouvaient appartenir à cette nouvelle classe appelée le Tiers état⁹⁴.

C'est ainsi que cette nouvelle classe est lentement devenue le concurrent de la noblesse. Tocqueville l'explique : « [...] *le Tiers état et la noblesse étaient entremêlés sur le même sol ; mais ils y formaient comme deux nations distinctes qui, vivant sous les mêmes lois, restaient cependant étrangères l'une à l'autre. De ces deux peuples l'un renouvelait sans cesse ses forces et en acquérait de nouvelles, l'autre perdait tous les jours et ne regagnait rien* »⁹⁵. Cette classe a commencé à menacer l'aristocratie en France. Mais selon Tocqueville, le vrai danger pour les nobles se trouvait dans leur isolement.

D'une part, le Tiers état avait naturellement fait partie de l'aristocratie, d'autre part, il se distinguait du corps principal de la noblesse. A mesure que cette nouvelle classe devenait plus forte que l'aristocratie commençait à perdre ses privilèges⁹⁶. Les inégalités devinrent bientôt le principal sujet contre lequel, en parlant d'une sorte de démocratie imaginaire, les écrivains et les hommes de lettres s'emportaient sans cesse.

⁹² *Ibid.*, p. 42.

⁹³ *Ibid.*, p. 44.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 46.

Dans ce processus antérieur à la révolution, le rôle centralisant de Paris était déterminant selon Tocqueville. Cette ville avait commencé d'être le centre depuis le Moyen Âge et cette centralité n'avait fait que se renforcer jusqu'au siècle des Lumières. La centralisation devenait une méthode inévitable pour le gouvernement de la France, au fur et à mesure que l'importance de Paris augmentait⁹⁷. Et tandis que le gouvernement centralisé devenait chaque jour plus despotique, les idées et les mœurs devenaient plus libres selon Tocqueville⁹⁸.

Dans ce tableau de la situation en France, ce qui importe à Tocqueville est que la liberté n'a pas apparue après la révolution de 1789 et qu'elle avait déjà commencé à se révéler même avant elle⁹⁹. Cela veut dire que selon Tocqueville, il s'agit d'une liberté aristocratique, le privilège d'être indépendant, qu'il explique par ces mots : « *La liberté peut en effet se produire à l'esprit humain sous deux formes différentes. On peut voir en elle l'usage d'un droit commun ou la jouissance d'un privilège. Vouloir être libre dans ses actions ou dans quelques-unes de ses actions, non point parce que tous les hommes ont un droit général à l'indépendance, mais parce qu'on possède soi-même un droit particulier à rester indépendant, telle était la manière dont on entendait la liberté au moyen âge, et telle on l'a presque toujours comprise dans les sociétés aristocratiques, où les conditions sont très-inégaux, et où l'esprit humain ayant une fois contracté l'habitude des privilèges, finit par ranger au nombre des privilèges l'usage de tous les biens de ce monde* »¹⁰⁰.

Cette liberté aristocratique ne peut pas, aux yeux de Tocqueville, se diffuser dans les sociétés démocratiques, puisqu'elle se fonde sur le privilège d'une classe précise. Cependant elle incite à un sentiment d'indépendance chez les hommes et les pousse à agir d'une façon extraordinaire. En précisant que quelques grands peuples reposaient sur cette liberté même, Tocqueville donne comme exemple les Romains qui pensaient précisément détenir le privilège d'être libres contrairement aux autres hommes¹⁰¹.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 60.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 60-61.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 62.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 62.

Quant à la liberté démocratique, Tocqueville l'explique par ces mots :

« D'après la notion moderne, la notion démocratique, et j'ose le dire la notion juste de la liberté, chaque homme, étant présumé avoir reçu de la nature les lumières nécessaires pour se conduire, apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendant de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée.

Du moment où cette notion de la liberté a pénétré profondément dans l'esprit d'un peuple, et s'y est solidement établie, le pouvoir absolu et arbitraire n'est plus qu'un fait matériel, qu'un accident passager. Car chacun ayant un droit absolu sur lui-même, il en résulte que la volonté souveraine ne peut émaner que de l'union des volontés de tous. Dès lors aussi l'obéissance a perdu sa moralité, et il n'y a plus de milieu entre les mâles et fières vertus du citoyen et les basses complaisances de l'esclave.

À mesure que les rangs s'égalisent chez un peuple, cette notion de la liberté tend naturellement à prévaloir »¹⁰².

En nous fondant sur ces mots de Tocqueville, nous pouvons dire que chez lui, la liberté n'est pas un quelconque phénomène de la volonté, mais elle s'articule précisément avec la politique. La liberté démocratique distinguée de celle aristocratique est par excellence politique, puisqu'elle exige l'action perpétuelle des hommes. Dans le temps démocratique où l'égalité se révèle comme un « fait générateur », ce n'est pas la liberté aristocratique en tant qu'indépendance, mais c'est la liberté démocratique qui prévaut aux yeux de Tocqueville.

Mais selon notre auteur, cette modification n'est pas tout à coup réalisée : pendant le XV^e siècle, quelques penseurs avaient prévu la liberté démocratique ; et par la suite la transformation de la liberté aristocratique en la liberté démocratique sera en effet accomplie pendant le XVIII^e siècle. C'est ainsi que l'idée selon laquelle chaque homme et chaque peuple peuvent se diriger eux-mêmes s'est installée dans

¹⁰² *Ibid.*, p. 62-63.

les esprits. Cette idée a donné naissance à un penchant fort vers la liberté elle-même. Selon Tocqueville, grâce à cette idée, l'impulsion naturelle des Français vers l'indépendance est devenue une impulsion vers la liberté¹⁰³.

En effet, la perception du semblable en aristocratie qui se fonde sur le système clos de caste (« *mon semblable est le membre de ma caste* ») a cédé sa place à la perception démocratique selon laquelle le « *semblable est l'être humain comme tel* »¹⁰⁴. De plus, tandis que dans l'aristocratie, être membre d'une caste dépend des conditions artificielles et accidentelles, la similitude en démocratie devient une évidence¹⁰⁵.

Mais le problème dérive, selon Tocqueville : il faut trouver un nouveau lien entre les hommes dans les démocraties, puisqu'ils se sont débarrassés des communautés hiérarchiques et sont devenus en même temps séparés les uns des autres. « *Chaque classe venant à se rapprocher des autres et à s'y mêler, ses membres deviennent indifférents et comme étrangers entre eux. L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part* »¹⁰⁶. D'une part, par le processus de l'égalité, les hommes commencent à penser par eux-mêmes, d'autre part ils deviennent plus atomisés. C'est dans ce repli sur soi que Tocqueville trouve l'un des risques capitaux de la démocratie. Cet enfermement dans la vie privée entraîne les citoyens de plus selon Tocqueville à l'indifférence envers les affaires politiques. En restant isolé, l'individu se trouve ainsi perdu dans la foule aux yeux de Tocqueville. C'est ainsi que le danger du despotisme se montre dans la démocratie.

En mettant l'accent sur la transformation de la liberté aristocratique en la liberté démocratique, Tocqueville ne vise pas à réformer les principes aristocratiques. Pour lui, l'ancien régime est complètement terminé et l'aristocratie a lentement perdu toutes ses fonctions, surtout celle de gouverner. C'est par la révolution que l'aristocratie a irréversiblement sombré.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁴ LEGROS Robert, *L'idée d'humanité, Introduction à la phénoménologie*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1990, p. 162.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 163-164.

¹⁰⁶ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 145, op.cit.

Mais il est étonnant de découvrir les mots suivants de Tocqueville, trouvés par Antoine Redier dans les archives de l'auteur : « *J'ai pour les institutions démocratiques un goût de tête, mais je suis aristocrate par instinct c'est-à-dire que je méprise et crains la foule. J'aime avec passion la liberté, la légalité, le respect des droits, mais non la démocratie, voilà le fond de l'âme* »¹⁰⁷. Malgré les commentaires de Redier qui ne visent qu'à considérer Tocqueville comme un aristocrate et même un antidémocrate, la pensée de la liberté politique et de l'égalité de Tocqueville nous empêche de représenter sa réflexion comme aristocrate.

De plus, si nous recherchions les bases de la liberté dans la liberté aristocratique, à partir des mots au-dessus de Tocqueville, nous serions vraiment trompés. Il est certain que Tocqueville considère l'égalité comme un principe irréversible dans les temps modernes : « *Je suppose que tous les citoyens concourent au gouvernement et que chacun ait un droit égal d'y concourir. Nul ne différant alors de ses semblables, personne ne pourra exercer un pouvoir tyrannique ; les hommes seront parfaitement libres, parce qu'ils seront tous entièrement égaux ; et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres. C'est vers cet idéal que tendent les peuples démocratiques* »¹⁰⁸. Nous voyons que malgré ses origines aristocratiques, Tocqueville s'associe exactement à la démocratie dans laquelle l'homme peut atteindre la liberté politique.

Section 2 : La distinction avec la pensée de Constant et le renouvellement de celle de Montesquieu

Comme nous l'avons expliqué dans le premier chapitre, nous pensons que la particularité de la pensée de Tocqueville se trouve dans sa distinction de la tradition libérale. Contrairement aux commentaires contemporains qui ont inscrit sa réflexion dans un courant surtout libéral et individualiste, il nous semble que la pensée de Tocqueville se fonde en effet sur une problématique proprement politique. Dans cet itinéraire, nous pensons que la distinction tocquevillienne entre la liberté aristocratique et la liberté démocratique ne coïncide pas avec la division faite par

¹⁰⁷ TOCQUEVILLE Alexis de, *Œuvres complètes*, t.III.2, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. 87 et REDIER Antoine, *Comme disait M. de Tocqueville*, Perrin, Paris, 1925, p. 46.

¹⁰⁸ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 137, op.cit.

Constant entre la liberté des Anciens et la liberté des Modernes, mais qu'elle suit justement la pensée de Montesquieu.

Comme nous l'avons déjà expliqué, Constant, un des penseurs clé du libéralisme, considère la liberté des Anciens comme l'exercice collectif du gouvernement et comme une liberté républicaine. Selon lui, dans cette compréhension de la liberté, la participation aux affaires publiques était un « fardeau » pour les citoyens antiques. Quant à la liberté des Modernes, elle consiste en l'absence de l'ingérence de l'État. Aux yeux de Constant, dans cette liberté individuelle, les hommes peuvent facilement se détourner du domaine politique et se libérer ainsi de ce « fardeau » dans les temps modernes. En effet, cette distinction entre l'ancien et le moderne coïncide avec la distinction faite par Isaiah Berlin entre le positif et le négatif : la liberté des Anciens s'accorde précisément avec la « liberté positive » berlinoise, celle des Modernes avec la « liberté négative ».

À la différence de Constant, Tocqueville ne considère pas seulement la liberté politique comme un principe central pour les démocraties, il indique aussi qu'elle est inévitable pour leur maintien même. Tocqueville maintient l'idée de la liberté politique comme participation aux affaires publiques des citoyens tandis que Constant la réduit à la liberté abstraite des individus isolés. Selon le premier, c'est le fait que le second considère cette liberté abstraite comme le seul principe des démocraties qui implique en retour le danger de voir la possibilité de l'avènement de la liberté politique détruite, puisqu'il facilite le retrait des hommes sur le domaine privé et les pousse à chercher le bonheur non pas dans les affaires politiques, mais dans leurs seuls intérêts personnels.

Car avec la distinction entre la liberté aristocratique en tant qu'indépendance et la liberté démocratique, ce n'est pas Constant, mais Montesquieu que Tocqueville suit. Dans *De l'esprit des lois*, Montesquieu précise que l'erreur de l'individualisme est de confondre l'indépendance et la liberté. Il explique cette distinction de la façon suivante : « *Il faut se mettre dans l'esprit ce que c'est que l'indépendance, et ce que c'est que la liberté. La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que*

les autres auraient tout de même ce pouvoir »¹⁰⁹. Ces mots signifient que la liberté politique se distingue justement de l'indépendance selon Montesquieu et qu'elle ne peut pas simplement être comprise comme la possibilité de faire tout ce que l'on veut, mais qu'elle exige la loi à laquelle les hommes sont soumis. Dans cette compréhension de la liberté, Montesquieu vise à protéger les citoyens des interventions arbitraires des gouvernants.

En élargissant la pensée de Montesquieu, Tocqueville précise que la liberté signifie une balance entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif, mais cela ne veut pas dire qu'une fois atteinte cette balance, la démocratie survivrait. Tout au contraire, il faut toujours reconstruire ce rapport éphémère. Mais il nous faut souligner que Tocqueville refuse justement la définition de Montesquieu de deux régimes modérés. Selon ce dernier, il s'agit d'une part des républiques antiques qui se fondent sur l'égalité et sur la prudence des citoyens et d'autre part des monarchies où l'inégalité est la loi principale de la liberté en tant que régimes modérés. À cause de cette distinction précise entre ces deux penseurs, nous ne pouvons pas suggérer que selon Tocqueville, la liberté pourrait reposer sur l'inégalité des conditions.

En fait, dans les notes préparatoires à son livre *De la Démocratie en Amérique*, Tocqueville lui-même précise qu'il renouvelle la pensée de Montesquieu : « *Il ne faut pas prendre l'idée de Montesquieu dans un sens étroit. Ce qu'a voulu dire ce grand homme, c'est que la république ne pouvait subsister que par l'action de la société sur elle-même. Ce qu'il entend par vertu, c'est le pouvoir moral qu'exerce chaque individu sur lui-même et qui l'empêche de violer le droit des autres. Quand ce triomphe de l'homme sur des tentations est le résultat de la faiblesse de la tentation ou du calcul d'intérêt personnel, il ne constitue pas la vertu aux yeux du moraliste, mais il rentre dans l'idée de Montesquieu, qui parlait de l'effet bien plus que de sa cause. En Amérique, ce n'est pas la vertu qui est grande, c'est la tentation qui est petite, ce qui revient au même. Ce n'est pas le désintéressement qui est grand, c'est l'intérêt qui est bien entendu, ce qui revient encore presque au même. Montesquieu avait donc raison, quoiqu'il parlât de la*

¹⁰⁹ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Éditions Garnier-Flammarion, 1979, Paris, p. 292.

vertu antique, et ce qu'il dit des Grecs et des Romains s'applique encore aux Américains »¹¹⁰.

Tandis que Montesquieu définit le principe de la démocratie comme « vertu », Tocqueville l'explique comme « l'intérêt bien entendu ». Ce dernier se montre comme l'exact opposé du désintéressement aux affaires publiques des citoyens et signifie chez Tocqueville une sorte de prudence qui consonne avec la « vertu » de Machiavel. Selon cette analyse tocquevillienne de « l'intérêt bien entendu », à mesure que l'on prend en considération l'espèce entière, la « vertu » qui dérive de cet intérêt sera plus grande. Si l'on considère un plus petit nombre de personnes, elle sera plus petite. Autant les divers intérêts des individus se trouvent dans leurs réalisations, autant les hommes peuvent être davantage protégés des menaces de la toute-puissance de l'État. Mais afin d'exercer ce principe, les hommes devraient agir eux-mêmes dans les affaires publiques, en sortant de l'emprise de leur égoïsme.

Section 3 : La liberté par excellence politique

C'est par cette action qu'ils atteignent, selon Tocqueville, la liberté. Dans *l'Ancien Régime et la Révolution*, Tocqueville exprime sa compréhension de la liberté par ces phrases suivantes : « *La liberté seule [...] peut combattre efficacement dans ces sortes de sociétés les vices qui leur sont naturels et les retenir sur la pente où elles glissent. Il n'y a qu'elle en effet qui puisse retirer les citoyens de l'isolement dans lequel l'indépendance même de leur condition les fait vivre, pour les contraindre à se rapprocher les uns des autres, qui les réchauffe et les réunisse chaque jour par la nécessité de s'entendre, de se persuader et de se complaire mutuellement dans la pratique d'affaires communes. Seule elle est capable de les arracher au culte de l'argent et aux petits tracasseries journaliers de leurs affaires particulières pour leur faire apercevoir et sentir à tout moment la patrie au-dessus et à côté d'eux ; seule elle substitue de temps à autre à l'amour de bien-être des passions plus énergiques et plus hautes, fournit à l'ambition des objets plus grands*

¹¹⁰ TOCQUEVILLE Alexis de, cité par ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Éditions Gallimard, Paris, 1967, p. 236.

que l'acquisition des richesses, et crée la lumière qui permet de voir et de juger les vices et les vertus des hommes »¹¹¹.

Ici, Tocqueville se distingue d'une tradition libérale et moderne qui glorifie précisément le retrait des hommes dans la vie privée. Selon Tocqueville, au fur et à mesure que les hommes se retirent dans leur domaine privé, ils sentent fortement l'emprise du pouvoir social. C'est dans ce sens que l'individualisme se montre comme une faiblesse chez Tocqueville.

De plus, de ces phrases de Tocqueville découlent l'importance de l'exercice de la liberté politique. Cette dernière ne dérive pas d'un simple intérêt instrumental aux affaires publiques. Tout au contraire, c'est une participation qui procure justement à la liberté son sens propre : la liberté politique. Mais Tocqueville exprime qu'il est difficile de solliciter les hommes à agir dans le domaine politique : *« J'avoue qu'il est difficile d'indiquer d'une manière certaine le moyen de réveiller un peuple qui sommeille, pour lui donner des passions et des lumières qu'il n'a pas; persuader aux hommes qu'ils doivent s'occuper de leurs affaires est, je ne l'ignore pas, une entreprise ardue. Il serait souvent moins malaisé de les intéresser aux détails de l'étiquette d'une cour qu'à la réparation de leur maison commune »¹¹².*

Même si dans les temps démocratiques, les hommes ne s'intéressent pas beaucoup à l'activité publique, même s'ils sont occupés à augmenter leur bien-être en s'enfermant dans le domaine privé, le seul lien constitutif entre eux se révèle comme le politique chez Tocqueville. C'est par ce remède que les risques des siècles d'égalité en tant que tyrannie de la majorité, atomisation des individus et despotisme peuvent se dépasser. Cette phrase de Tocqueville le précise clairement : *« Et moi, je dis que, pour combattre les maux que l'égalité peut produire, il n'y a qu'un remède efficace : c'est la liberté politique »¹¹³.*

¹¹¹ TOCQUEVILLE Alexis de, *l'Ancien Régime et la Révolution*, Éditions Gallimard, Collection « Folio/Histoire », Paris, 1967, p. 52.

¹¹² TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 154, op.cit.

¹¹³ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 153, op.cit.

Nous pensons que la liberté tocquevillienne se fonde sur ces deux éléments principaux : le respect de la singularité des individus et la participation aux affaires publiques. Le premier élément est un principe individuel qui implique la sauvegarde des droits publics et privés de tous les êtres humains. Ici, en s'approchant de la pensée individualiste de John Stuart Mill, Tocqueville se montre comme un vrai moderne égalitaire et démocrate, mais il n'évite jamais de montrer les risques qui découlent de cet individualisme qui pourrait donner naissance à l'égoïsme. Ces mots suivants de Tocqueville montrent qu'il ne considère pas la liberté comme un privilège de quelques personnes, mais qu'il trouve la juste liberté dans les démocraties : « *J'aurais, je pense, aimé la liberté dans tous les temps; mais je me sens enclin à l'adorer dans le temps où nous sommes* »¹¹⁴.

Le deuxième élément témoigne, parallèlement au premier, de la distinction de la pensée de Tocqueville avec la tradition philosophique. Dans une lettre adressée à Louis de Kergorlay, Tocqueville souligne son indépendance des traditions : « *Je n'ai pas de traditions, je n'ai pas de parti, je n'ai point de cause, si ce n'est celle de la liberté et de la dignité humaine* »¹¹⁵. Selon lui, la liberté signifie précisément la participation des citoyens aux affaires politiques contrairement à la tradition philosophique. C'est une liberté qui ne se fonde pas sur la recherche du bonheur privé des hommes, mais qui repose sur l'intérêt commun des citoyens dans le domaine politique. C'est cette liberté politique qui est à la fois juste et égale.

Puisqu'elle se révèle justement dans la condition de l'égalité, elle apparaît dans les démocraties. Dans ses notes sur l'histoire de la révolution, Tocqueville met l'accent sur le lien étroit entre la liberté politique et la démocratie : « *Donner l'épithète de gouvernement démocratique à un gouvernement où la liberté politique ne se trouve pas, c'est dire une absurdité palpable, suivant le sens naturel des mots* »¹¹⁶.

¹¹⁴ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 439, op.cit.

¹¹⁵ TOCQUEVILLE Alexis de, cité par J.-P. MAYER, in « Introduction » à *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 18-19, op.cit.

¹¹⁶ TOCQUEVILLE Alexis de, « Notes extraites des papiers de Tocqueville concernant l'histoire de la révolution », in *Œuvres complètes*, tome II, Éditions Gallimard, Paris, 1951, p : 199.

Mais Tocqueville souligne souvent le fait selon lequel la liberté une fois installée ne garantit jamais le maintien des principes de la démocratie. Même les hommes libres pourraient provoquer les comportements ennemis de la liberté. C'est pourquoi la liberté politique qui ne suscite jamais une stabilité exige toujours l'action des hommes dans le domaine politique. Dans *De la Démocratie en Amérique*, Tocqueville explique ces risques qui pourraient dériver de la liberté elle-même : « *En vain chargerez-vous ces mêmes citoyens, que vous avez rendus si dépendants du pouvoir central, de choisir de temps à autre les représentants de ce pouvoir; cet usage si important, mais si court et si rare, de leur libre arbitre, n'empêchera pas qu'ils ne perdent peu à peu la faculté de penser de sentir et d'agir par eux-mêmes, et qu'ils ne tombent ainsi graduellement au-dessous du niveau de l'humanité* »¹¹⁷. Dans la démocratie, l'homme dispose, selon Tocqueville d'une inclinaison vers l'égalité, plutôt que vers la liberté. C'est à cause de l'individualisme extrême et du repli des hommes sur eux-mêmes que la démocratie pourrait éventuellement se transformer en un despotisme.

En conclusion, nous voyons que l'action des hommes est le principe constitutif de la liberté politique chez Tocqueville. Cette liberté se révèle par la participation des citoyens dans les affaires politiques et elle disparaît dès que les hommes se replient sur eux-mêmes dans le domaine privé. Selon Tocqueville, l'individualisme né dans les temps démocratiques, pourrait inciter les hommes à se perdre dans leurs intérêts personnels et éphémères. C'est la raison pour laquelle Tocqueville met l'accent sur l'importance de la liberté politique.

Ces mots montrent les inquiétudes de Tocqueville : « *Lorsque le goût des jouissances matérielles se développe chez un de ces peuples plus rapidement que les lumières et les habitudes de la liberté, il vient un moment où les hommes sont emportés et comme hors d'eux-mêmes à la vue des biens nouveaux qu'ils sont prêts à saisir. Préoccupés du seul soin de faire fortune, ils n'aperçoivent plus le lien étroit qui unit la fortune particulière de chacun à la prospérité de tous. Il n'est pas besoin d'arracher à de tels citoyens les droits qu'ils possèdent ; ils les laissent volontiers échapper d'eux-mêmes. L'exercice de leurs devoirs politiques leur paraît un contre-temps fâcheux qui les distrait de leur industrie... Ces gens-là croient suivre la*

¹¹⁷ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 437, op.cit.

doctrine de l'intérêt, mais ils ne s'en font qu'une idée grossière et, pour mieux veiller à ce qu'ils nomment leurs affaires, ils négligent la principale, qui est de rester maîtres d'eux-mêmes »¹¹⁸. Il est clair que l'unicité de la pensée de Tocqueville se trouve dans sa compréhension de la liberté politique. Mais afin de mieux la comprendre et avant d'examiner la coïncidence de la pensée de Tocqueville avec celle d'Arendt, nous devons maintenant examiner la conception de la liberté politique chez Arendt. Nous allons voir que pour ces deux penseurs aussi, la liberté n'est pas un quelconque phénomène de la volonté, ni un but à atteindre et qu'elle ne se montre jamais comme une liberté individuelle. Elle apparaît justement dans le domaine politique où les hommes agissent ensemble.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 196.

Chapitre 3 : La liberté politique distincte du libre arbitre selon Arendt

Afin d'expliquer le sens de la liberté, nous allons tout d'abord préciser que la liberté ne signifie pas le libre arbitre, ni la libération, comme l'a affirmé la tradition philosophique, et qu'elle n'est pas un phénomène de la volonté, qu'elle ne coïncide jamais avec la domination, mais qu'elle apparaît par les actions politiques des citoyens, comme en portent témoignage pendant les moments de la révolution. Mais cette action en tant que « champs d'expérience » de la liberté est distincte à la fois du travail de notre corps et de l'œuvre de nos mains. C'est la raison pour laquelle après avoir examiné la critique arendtienne de la substitution traditionnelle du libre arbitre à la liberté politique et de la subordination de la liberté à la volonté, nous allons examiner la distinction entre le travail, l'œuvre et l'action pour ensuite expliquer ce dernier comme un espace de l'apparence.

Commençons par notre examen de la liberté politique : dans son article « Qu'est-ce que la liberté ? »¹¹⁹, Arendt explique le sens de la liberté comme condition politique de l'action, en s'opposant à la conception traditionnelle selon laquelle la liberté et la politique se séparent l'une de l'autre. En critiquant cette attitude philosophique qui identifie la liberté avec le libre arbitre, elle souligne que cette tradition l'a considérée comme un thème secondaire qui sera examiné après les grandes questions métaphysiques en tant qu'être, néant, nature, âme, temps, etc.¹²⁰. Mais selon Arendt, la liberté correspond directement à la politique et à l'action. Dès que nous nous interrogeons sur les problèmes politiques, nous atteignons, selon Arendt, justement la question de la liberté. Mais cela ne veut pas dire que la liberté est un quelconque phénomène de la politique comme la justice, l'égalité ou le pouvoir de la politique : au contraire, c'est elle qui donne sens au domaine politique des hommes. Arendt l'explique : « *Sans elle [la liberté] la vie politique comme telle*

¹¹⁹ ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? » in *La Crise de la culture*, p. 186-222, op.cit.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 189.

serait dépourvue de sens. La raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action »¹²¹. Arendt distingue cette liberté politique qui constitue proprement la condition du vivre-ensemble des hommes, de la liberté intérieure en tant qu'exemplaire de l'attitude philosophique qui transpose le lieu original de la liberté à savoir le domaine public au domaine privé.

Section 1 : La substitution du libre arbitre à la liberté politique

La philosophie traditionnelle, dès ses débuts, ne s'est intéressée, aux yeux d'Arendt, qu'à la liberté comme un sentiment interne. Selon Arendt, les pensées des premiers chrétiens spécialement la philosophie de saint Paul exposaient une liberté qui cesse d'avoir son lien avec la politique. Même si la liberté à travers ces approches devient un problème central pour la philosophie traditionnelle, les philosophes qui l'examinent en tant que liberté intérieure et qui la situent hors du domaine politique contribuent à l'élaboration d'une pensée hostile envers les affaires humaines. Pour Arendt, dès que la liberté s'inscrit dans cette hostilité, elle perd son sens propre et s'évanouit.

Mais Arendt met l'accent sur le fait que dans l'expérience des Grecs, nous rencontrons la liberté en tant que « *raison d'être* » du domaine des affaires humaines qui ne s'identifie pas avec le libre arbitre, ce qui consiste à faire un choix dans la solitude. C'est à partir de cette expérience que se déclenche la rupture entre la liberté des citoyens et celle des philosophes. Tandis que la liberté apparaît chez les Grecs dans le domaine politique et exige la présence des autres ; le libre arbitre, uniquement faculté de choix entre le bien et le mal n'a pas besoin des autres et se montre comme un rapport entre une personne et soi-même¹²². Arendt donne l'exemple des mots suivants d'Epictète et d'Aristote : « *l'homme libre est celui qui vit comme il le souhaite* » et « *la liberté pour un homme signifie faire ce qu'il désire* »¹²³. De même, elle précise qu'Epictète a adapté la relation mondaine dans la pensée antique selon laquelle le statut de l'homme libre commence par l'acte de libération de la nécessité de la vie en relation intérieure de l'homme lui-même. Selon

¹²¹ *Ibid.*, p. 190.

¹²² *Ibid.*, p. 205.

¹²³ *Ibid.*, p. 191.

Epictète, l'espace intérieur où l'homme se montre comme la maîtrise de soi, est le lieu le plus sûr et protégé contre les interventions des autres.

a. La distinction entre la libération et la liberté

En fait, parallèlement à cette distinction entre le libre arbitre et la liberté, Arendt souligne une autre distinction entre la libération et la liberté, c'est-à-dire le fait que la libération – à savoir s'affranchir d'une oppression ou d'un asservissement – pourrait être accomplie sous la tutelle d'un monarque ou d'un tyran, tandis que la liberté exige toujours un nouveau commencement, voir une nouvelle constitution, ce qu'Arendt appelle constitution d'une république. C'est sur cette liberté par excellence politique que la compréhension arendtienne de la révolution s'appuie. Celle-ci pour Arendt ne peut pas précisément s'effectuer par une simple insurrection ni par un coup d'État pour la libération de l'oppression, dans laquelle le gouvernement changerait seulement de main, d'un groupe à un autre groupe, mais elle apparaît par sa particularité de dévoiler « *la capacité de l'Homme à faire quelque chose de nouveau* »¹²⁴.

Même si la libération pourrait devenir la condition de la liberté, ce n'est pas un processus obligatoire ou automatique de passer de la libération à la liberté. D'ailleurs, d'après Arendt, la liberté éventuelle et contenue dans la libération est toujours négative, parce que le désir de la liberté ne coïncide pas exactement avec la volonté de libération.

Arendt précise qu'à l'époque moderne, on a oublié cette différence fondamentale entre la liberté et la libération, puisque celle-ci est toujours considérée comme un fait urgent et un problème profond, alors que la liberté apparaît, elle, comme un phénomène incertain et futile. Les mots suivants d'Arendt résument l'oubli de la liberté politique dans la pensée moderne : « *La liberté, de plus a joué dans la pensée tant philosophique que religieuse un rôle important et plutôt controversé, et cela, pendant les siècles – du déclin de l'ancien monde à la naissance du nouveau – où la liberté politique n'existait pas, [...] où l'on ne souciait pas d'elle. C'est donc devenu un axiome, même dans la théorie politique, d'entendre par la*

¹²⁴ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p 45, op.cit.

liberté politique non un phénomène proprement politique, mais, au contraire, le jeu plus ou moins libre d'activités politiques autorisées ou garanties dans un corps politique donné »¹²⁵.

L'expérience des Grecs est spécifiquement exemplaire pour Arendt afin de comprendre le sens de la liberté et de son champ d'expérience, c'est-à-dire de l'action. Chez les Grecs, la liberté se montrait tout d'abord comme un statut propre aux hommes qui se libéraient de la nécessité de pourvoir aux besoins dans la vie biologique. Ainsi, dans l'Antiquité, la liberté était-elle comprise comme une libération des nécessités. Pour les citoyens grecs, il était inévitable d'échapper à cette nécessité afin d'agir et de parler dans le domaine des affaires politiques. Mais ce qui est important, c'est que cette libération ne suffisait pas pour être libre, il fallait que les citoyens libérés agissent ensemble avec les autres.

Donc, nous pouvons dire que selon l'expérience des Grecs, la liberté exigeait justement la présence des autres, pour employer les mots d'Arendt, la pluralité par laquelle les hommes libres instituaient l'espace public. Mais il faut préciser que pour la pensée arendtienne, cette pluralité se distinguait de toute autre forme de la multitude où les hommes se rassemblaient pour différentes raisons. Elle n'était pas un quelconque lieu de ressemblance publique. Arendt exprime que la liberté ne se conforme pas à toutes les formes de vivre ensemble dont l'un des exemples c'est le foyer. Dans le foyer, il ne s'agit pas de se rassembler afin d'agir ensemble, mais seulement de subvenir aux besoins biologiques. La liberté et la politique, comme deux faces d'une médaille, apparaissent seulement, aux yeux d'Arendt, dans l'espace politique où les hommes agissent et parlent ensemble.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 38.

b. L'abîme entre la liberté et la politique chez les philosophes et les théoriciens

Par contre, dans la conception de la philosophie libérale selon laquelle « *moins il y a de politique, plus il y a de liberté* »¹²⁶, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, la liberté se dévoile dès lors que la politique s'évanouit. Selon cette tradition, la relation entre la liberté et la politique ne se trouve que dans la « *possibilité de la libération de la politique* »¹²⁷. C'est là que gît l'attitude typique propre aux philosophes professionnels : étant donné que la politique est considérée par ces derniers comme une forme de gouverner, ils ne cherchent que la « *meilleure forme de gouvernement* »¹²⁸, par conséquent, la politique ne comporte pas la possibilité de la liberté pour les hommes et la liberté ne prend son sens que hors du domaine politique, c'est-à-dire disparaît.

Arendt recourt à J. S. Mill qui affirme nettement l'un des dogmes fondamentaux du libéralisme selon lequel « *personne ne prétend que les actions doivent être aussi libres que les opinions* »¹²⁹. Selon Arendt, le libéralisme – malgré son nom –, comme nous l'avons déjà examiné, participe précisément à l'exil de la liberté du domaine politique, puisque selon cette tradition, la notion de la politique consiste au « *maintien de la vie* ». De même, cette sauvegarde de la vie se fonde sur le concept de la nécessité ayant comme espace le domaine privé et économique. D'après Arendt, cette idée du maintien de la vie privée, c'est-à-dire de la vie économique, nous explique le caractère principal de nos jours : la vie privée et économique devient la sphère la plus vaste, en éclipsant le domaine politique. De là, la politique se limite à l'exécution des affaires étrangères, puisque les nations portent encore une disposition hostile ou sympathique envers les autres nations, laquelle reste hors des facteurs économiques. Cependant, même les problèmes qui sont issus des relations internationales peuvent être envisagés comme les résultats des facteurs économiques¹³⁰.

¹²⁶ ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture*, p. 193, op.cit.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 194.

¹²⁸ TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 39-46, op.cit.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 201.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 202.

Même si les doctrines se fondent sur le maintien de la vie et de ses intérêts, ils glorifient d'une manière contradictoire le courage qui apparaît en fait dans le domaine de la politique. Selon Arendt, le courage ne signifie ni la témérité ni l'audace de l'homme qui risque sa vie vis-à-vis d'un danger, mais « *il est exigé de nous par la nature même du domaine politique* »¹³¹. Le sens du courage ne peut pas être atteint dans une définition philosophique ni dans un critère admis afin de mesurer sa dimension, mais il réside dans l'action en tant qu'un *principe* même de cette action. Pour mieux éclairer cette conception du courage, nous pouvons recourir à Socrate qui se révèle, aux yeux d'Arendt, en tant que penseur politique. Selon lui, le courage ne prend son sens politique que dans les actes courageux, ainsi que la justice dans les actes justes, l'égalité dans les actes égalitaires et la liberté dans les actes libres.

Il ne faut pas évaluer ces notions citées au-dessus comme des critères déterminants, au contraire il s'agit des principes régulateurs qui ne se donnent à l'apparence qu'au cours des expériences politiques. Selon Arendt, l'indétermination même de ces principes est une qualité propre à l'action. La liberté, l'égalité, la justice ou le courage comme principes inhérents à l'action ne permettent pas à être défini, il nous faut les expérimenter en les exerçant chaque fois que nous agissons. Dans le cas de Socrate, s'il n'enseigne rien, mais il laisse à chacun le soin de juger soi-même, c'est que, quand il s'agit de tels principes, il n'y a rien à définir, seules leurs apparitions dans l'action peuvent nous relever leurs sens.

Arendt trouve la définition de la liberté intérieure comme « libération » chez les penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles comme Montesquieu, Hobbes et Spinoza. Ils précisent unanimement que le but de la politique se trouvait dans la garantie de la sécurité et l'identifiaient avec la politique: « *La sécurité à son tour rendait la liberté possible, et le mot de "liberté" désignait une quintessence des activités qui se produisaient en dehors du domaine politique* »¹³². De même, dans l'histoire de la théorie politique, les penseurs des XIX^e et XX^e siècles ont, selon Arendt, agrandi l'abîme entre la liberté et la politique, puisqu'ils conféraient au gouvernement le rôle de protecteur de la vie de la société. À travers ce rôle, la sécurité de l'individu,

¹³¹ *Ibid.*, p. 203.

¹³² *Ibid.*, p. 194.

commentée par la pensée théorique aux XVII^e et XVIII^e siècles, est devenue la sécurité de la société considérée comme un tout par les penseurs des XIX^e et XX^e siècles. La politique s'exprimait ainsi par la nécessité de maintenir le processus vital de la société. Donc, la liberté cédait sa place à la nécessité et devenait un « *phénomène marginal* ». D'après le sens attribué à la liberté par la philosophie traditionnelle, le processus vital de la société « *ne peut être appelé libre qu'au sens où nous disons d'un fleuve qu'il coule librement* »¹³³. Alors, la liberté en tant qu'un phénomène marginal, signifiait une limite que le gouvernement ne doit pas dépasser, sauf dans des conditions nécessaires qui mettent en danger sa vie et ses intérêts.

Section 2 : La subordination de la liberté à la volonté

Selon Arendt, la tradition philosophique essaie d'attribuer à la liberté un rapport intérieur entre le vouloir et le pouvoir. L'idée dominante de la liberté dans cette tradition se trouve dans le fait que « *la liberté est un attribut de la volonté et de la pensée plutôt que de l'action* »¹³⁴. Arendt, en opposant la liberté politique au « *liberum arbitrium* »¹³⁵ qui signifie le choix entre le bien et le mal, montre que la liberté ne se fonde pas sur la volonté, mais précisément sur l'action.

D'après Arendt, le choix platonicien de « *bios théoretikos* » en tant que mode de vie propre aux philosophes, exigeait une sorte de liberté qui rompait par définition avec la politique et se situait hors du rapport entre les hommes. Ainsi les philosophes qui ont suivi Platon, ont-ils subordonné la liberté à la volonté qui, à son tour, n'est expérimentée que dans la solitude de l'homme. Selon cette tradition philosophique, l'homme dans sa solitude expérimente un conflit à l'intérieur de sa volonté. Ce rapport conflictuel à l'intérieur de l'homme se montre comme une dualité entre vouloir et ne pas vouloir et constitue le caractère propre de la volonté. Cette dualité enferme la volonté sur elle-même et détruit le rapport des hommes avec les autres. Cette liberté en tant que comprise à travers la notion de la volonté se caractérise par un dialogue que l'homme seul fait avec soi-même. Pour l'expliquer par les mots d'Arendt : « *le libre arbitre et la liberté devinrent des notions synonymes, et la*

¹³³ *Ibid.*, p. 195.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 201.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 196.

présence de la liberté fut expérimentée dans la solitude complète, où nul homme ne pouvait empêcher "la lutte ardente dans laquelle j'étais engagé avec moi-même", conflit mortel qui avait lieu dans la "demeure intérieure" de l'âme et l'obscur "chambre du cœur" »¹³⁶. Les philosophes exilent la liberté de son domaine propre, celui des affaires humaines.

a. La liberté intérieure de l'homme

Par conséquent, la liberté qui s'installe dans l'intériorité de l'homme quitte le domaine de l'action. Tandis que pour Arendt, l'action constitue le lieu original de la liberté, pour les philosophes traditionnels, elle implique le danger de menacer la sécurité de la société. Car, d'après les philosophes professionnels, ce n'est pas la pensée prise dans sa solitude, mais c'est l'action, puisqu'imprévisible, qui constitue un danger pour le maintien de l'ordre social. C'est la raison pour laquelle ils considèrent la liberté comme une libération de la politique. Arendt l'exprime par cette phrase : « *Notre tradition philosophique est presque unanime à soutenir que la liberté commence là où les hommes ont quitté le domaine de la vie politique habité par le nombre, et qu'elle n'est pas expérimentée dans l'association avec les autres, mais dans le rapport avec soi-même – que ce soit sous la forme d'un dialogue intérieur que, depuis Socrate, nous appelons la pensée, ou dans un conflit à l'intérieur de soi-même, cette lutte interne entre ce que je veux et ce que je fais, dont la dialectique meurtrière révéla d'abord à saint Paul, puis à saint Augustin, les équivoques et l'impuissance du cœur humain* »¹³⁷. C'est la tradition chrétienne inaugurée par saint Paul et saint Augustin qui considère la liberté qui ne dispose d'aucune relation avec la politique est considérée comme un problème majeur. Arendt précise qu'avant cette tradition chrétienne, dans l'Antiquité, la liberté comportait précisément un sens strictement politique. Même les attitudes de Parménide et de Platon qui ont découvert pour les philosophes un mode de vie opposée à la politique, c'est-à-dire le « *bios théoretikos* », sont exemplaires de cette considération apolitique de la liberté.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 205.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 204.

Selon Arendt, la subordination du vouloir à la liberté donne naissance à des conséquences dangereuses, puisqu'il s'agit d'une impuissance de la volonté de construire un pouvoir. Arendt l'explique en se référant à l'interprétation suivante de saint Augustin : « *le phénomène de la volonté s'est manifesté originellement dans l'expérience que je ne fais pas ce que je voudrais, qu'il y a quelque chose comme un je-veux-et-ne-peux-pas* »¹³⁸. Prenant son départ de l'affirmation de Platon selon laquelle l'homme doit d'abord se maîtriser soi-même, pour qu'il maîtrise les autres en tant que membre de gouvernement, Arendt précise qu'il s'agit là d'une transformation de « *maîtrise de soi* » en une maîtrise des autres. C'est là qu'émerge le danger de la volonté. Car après avoir identifié la liberté à un rapport intérieur et conflictuel de la volonté en tant que « *je-veux-et-je-ne-peux-pas* », l'attitude habituelle de la philosophie traditionnelle transforme le pouvoir politique en une forme de domination, puisque la volonté telle que la comprennent les philosophes devient inefficace pour agir et parler ensemble.

b. L'accent sur le pouvoir chez Montesquieu

Dans cette partie de sa considération, Arendt évoque Montesquieu en tant que représentant d'un courant de pensée qui recourt à l'Antiquité et qui reconnaît le domaine politique séculier à l'opposition du courant des « *pères de la science politique* » dont Hobbes est le plus grand représentant¹³⁹. Selon la lecture arendtienne, Montesquieu sépare nettement la « *liberté politique* » de la « *liberté philosophique* »¹⁴⁰. Tandis que la dernière se montre comme une expérience antipolitique et expérimentée hors de toute relation avec les autres, la liberté politique « *ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir* »¹⁴¹. Arendt interprète ces paroles de Montesquieu, en éclairant le lien intime entre les concepts de vouloir, pouvoir et devoir.

Selon Arendt, dans cette thèse de Montesquieu, l'accent est mis sur le pouvoir. Car chez Montesquieu ainsi que chez les Grecs, l'homme ne peut devenir libre que grâce à ce « *pouvoir [de] faire ce que l'on doit vouloir* ». Alors que les

¹³⁸ *Ibid.*, p. 206.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 208.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 209

¹⁴¹ Montesquieu cité par Arendt, *Idem*.

philosophes professionnels cherchent à décrire la liberté en l'identifiant à un « *exercice de la volonté* » prise dans sa solitude ; chez Montesquieu, le *pouvoir* devient la capacité humaine qui institue la liberté. Contrairement à la liberté qui s'identifie à la volonté, désormais, il s'agit d'une liberté proprement politique. La distinction faite par Montesquieu entre le pouvoir et le vouloir nous indique qu'il influence justement à la considération arendtienne selon laquelle la conception philosophique de la liberté éloigne celle-ci de son propre domaine qui est le domaine politique.

Arendt souligne que dans la philosophie traditionnelle « *la volonté de pouvoir se transformait instantanément en volonté d'oppression* »¹⁴². Cette attitude qui identifie la volonté avec le pouvoir de commander néglige, à tort, la dimension plurielle de l'action. Ainsi ne peut-elle reconnaître que la nature et la fin du pouvoir, mais elle ne peut pas atteindre les principes du pouvoir en tant qu'honneur, gloire, amour de l'égalité et également crainte, méfiance et haine. Il s'ensuit, selon Arendt, que le principe et la fin se distinguent l'un de l'autre. Puisque le principe ne dérive pas des cas particuliers, mais d'un rapport commun entre les hommes, il ne peut pas être fondé sur l'action d'un seul homme, mais sur l'agir ensemble et il ne risque pas de périr dans une telle action particulière, il devient inépuisable contrairement à la fin¹⁴³.

Arendt ne définit pas un principe individuel ou intérieur, mais un principe toujours lié à l'action des hommes. Selon Arendt, le principe ne se montre pas dans l'ordre de la motivation individuelle, mais toujours dans l'acte lui-même. Il ne signifie ni l'objet ni le contenu de l'action, il donne le sens à l'action en tant que « *manière de l'agir* ». Par les mots d'Étienne Tassin : « *Agir honorablement, par exemple, n'est pas faire de l'honneur le contenu de l'action ou son résultat escompté, c'est donner à une action –dont peu importe ici l'enjeu affiché ou secret – un caractère visible et un sens commun qui en excède la fin préconisée. C'est faire accéder l'action à son domaine propre : celui de la visibilité grâce à laquelle, seule, elle peut faire sens pour une communauté* »¹⁴⁴. C'est grâce au principe que l'action

¹⁴² *Ibid.*, p. 211.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 198.

¹⁴⁴ TASSIN Étienne, *le Trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, p. 315, op.cit.

gagne sa visibilité sans laquelle elle reste obscure et vide. D'une façon réciproque, l'action donne apparence à un principe, en lui fournissant une réalité visible. « *La manifestation des principes, écrit Arendt, ne se produit que par l'action* »¹⁴⁵.

c. L'agir, c'est la liberté

Nous atteignons ici l'identification de l'agir avec la liberté : Chaque fois qu'on agit selon un principe, on devient libre. « *Les hommes sont libres [...] aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant ni après ; en effet, être libre et agir ne font qu'un* »¹⁴⁶. Dans cette identification fondamentale entre l'action et la liberté, l'homme qui agit librement, puisqu'il n'est ni dominant, ni dominé, mais que chacun est égal à l'autre, ne peut jamais apparaître en même temps comme un souverain. C'est dans l'activité de l'œuvre que nous rencontrons la souveraineté : l'artisan maîtrise les produits afin de les fabriquer ou de les créer.

Mais les philosophes professionnels confondent faussement la liberté avec la souveraineté. Selon Arendt, cette confusion se montre comme un résultat dangereux de l'identification de la liberté avec le libre arbitre. Deux attitudes philosophiques dérivent, aux yeux d'Arendt, de cette identification : ou bien les philosophes refusent la liberté politique et humaine, ou bien ils reconnaissent la liberté d'un seul homme, d'un groupe ou d'un corps politique, en sacrifiant le pouvoir à la souveraineté et à la domination. Selon Arendt, cette tradition philosophique nie ainsi la coexistence entre la liberté et la « *non-souveraineté* ». « *Si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer* »¹⁴⁷. La philosophie professionnelle inaugurée par Platon, comme précise Arendt, néglige le caractère original de la liberté et oppose par conséquent sa conception de la liberté à la politique.

Par sa critique de la philosophie professionnelle qui transpose le domaine originel de la liberté, à savoir celui des affaires humaines et de la politique, en un domaine intérieur de la volonté, Arendt affirme que la liberté humaine n'apparaît pas d'abord dans la pensée qui la considère comme un objet ou une fin, mais dans

¹⁴⁵ ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture*, p. 198, op.cit.

¹⁴⁶ *Idem*.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 214.

l'action. Arendt précise que nous pouvons nous « *sentir* » libre, mais ce sentiment intérieur, puisqu'il s'enferme sur lui-même, se montre comme antipolitique¹⁴⁸. La liberté est, aux yeux d'Arendt, une faculté proprement humaine : « *être un homme et être libre sont une seule et même chose* »¹⁴⁹.

Dans son article « La tradition et l'âge moderne », Arendt résume sa critique de la tradition philosophique : dans le monde moderne, les hiérarchies découvertes par Platon et suivies par les philosophes postérieurs, entre la vérité et la *doxa* et la contemplation et l'action ont laissé leur place aux conceptions de la science moderne. Le concept de « théorie » en tant que système de vérité s'est transformé en une théorie scientifique qui vise à répondre à la question de fonctionnement. C'est ainsi que la théorie platonicienne est abandonnée et la Révolution industrielle a donné naissance à « l'homme socialisé »¹⁵⁰. Arendt compare l'*homo faber* avec ceux-ci qui se trouvent dans la caverne et qui ne veulent pas la quitter selon le mythe de Platon. Dans la société moderne, cet homme socialisé n'expose pas son courage afin de découvrir une autre vie nouvelle.

Arendt souligne que c'est exactement la problématique de Marx qui est décrite ici. « *En renversant de fond en comble la tradition à l'intérieur de son propre cadre, il [Marx] ne se débarrassa pas vraiment des idées platoniciennes, quoiqu'il prît bien acte de l'obscurcissement du ciel clair où ces idées ainsi que de nombreuses autres présences étaient jadis devenues visibles aux yeux des hommes* »¹⁵¹. Marx a, selon Arendt, confondu l'*animal laborans* avec l'*homo faber*, c'est-à-dire l'activité de travail avec celle de l'œuvre, en refusant la distinction politique des activités dans l'Antiquité. Cette identification implique deux problèmes principaux : premièrement, elle conduit en politique à la fabrication d'une société idéale dans laquelle les hommes sont considérés comme instruments. C'est ici que le risque de despotisme naît selon Arendt. Deuxièmement, cette identification aboutit à contester l'imprévisibilité de l'action.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 190.

¹⁴⁹ ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture*, p. 217, op.cit.

¹⁵⁰ ARENDT Hannah, « La tradition et l'âge moderne », in *La Crise de la culture*, p. 56-57, op.cit.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 56-57.

Section 3 : La distinction entre le travail, l'œuvre, l'action

Pour mieux comprendre la critique arendtienne de ces activités confondues entre elles, il nous faut expliquer de plus près la distinction entre le travail, l'œuvre et l'action, c'est-à-dire entre les domaines qui les concernent, le privé, le social et le politique. C'est en se fondant sur ces distinctions que nous allons mieux comprendre l'agir des citoyens par laquelle la liberté politique apparaît. Cette distinction s'enracine en effet dans la séparation radicale entre l'*idion* (privé) et le *koinon* (public) que nous rencontrons de façon explicite dans l'exemple de la cité grecque. C'est en fait la distinction entre le domaine public et le domaine privé qui est principalement constitutif de la cité grecque. Chez eux, tandis que l'*oikos* (la maisonnée) qui se fonde sur l'activité économique dans le temps cyclique, se définit comme la vie privée, la *polis*, espace public de citoyenneté, se montre comme le domaine politique dans le temps inaugural¹⁵².

a. Le travail et l'*animal laborans*

Commençons par l'*oikos* : dans l'Antiquité, ce domaine signifie précisément le lieu de la vie domestique où les hommes pourvoient aux besoins quotidiens. C'est l'activité de travail en tant que modalité de la nécessité qui produit répétitivement les biens essentiels pour subvenir aux exigences vitales. En ce sens-là, la vie se montre comme la condition humaine du travail. Puisque les hommes ne cessent jamais de fournir aux besoins quotidiens dans l'activité du travail, ce dernier doit toujours recommencer et ne se termine jamais. C'est pourquoi cette activité se soumet à « *un moment cyclique du processus vital corporel, [qui] n'a ni commencement ni fin* »¹⁵³. Dans ces moments perpétuels, les biens éphémères, qui sont produits par l'activité du travail, ne servent qu'à la consommation. « *En d'autres termes, le travail produit des biens de consommation, et travailler et consommer ne sont rien d'autre que deux étapes du cycle toujours récurrent de la vie biologique. Ces deux étapes du processus vital se suivent de façon si rapprochée qu'elles constituent presque un seul*

¹⁵² ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 61, op.cit. Cf. TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 259-304, op.cit.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 196.

et même mouvement, qui doit, à peine finie, recommencer depuis le début »¹⁵⁴. C'est en partant de cette vie domestique dans l'Antiquité qu'Arendt identifie l'agent qui produit les biens de consommation dans la sphère privée, à l'*animal laborans* (espèce humaine)¹⁵⁵.

Dans l'Antiquité, c'étaient les esclaves qui pourvoient aux exigences de la vie dans le domaine privé. Alors les citoyens obligeaient les esclaves à travailler afin qu'ils exerçassent leur activité politique. C'est la raison pour laquelle la violence et la domination s'avéraient propres à la vie domestique. C'est en possédant une propriété et puis en se libérant des affaires du domaine privé que les Grecs devenaient des citoyens qui agissent et parlent dans le domaine des affaires humaines¹⁵⁶. Aux yeux d'Arendt, la valeur attribuée par les Grecs au *koinon*, domaine politique, dans sa distinction radicale de l'*idion*, domaine privé, est d'une importance capitale.

Le domaine économique qui se fonde sur l'activité de travail, s'appuie, selon les termes de Aristote, sur la « zoè » c'est-à-dire la vie nue, à la différence de « bios » qui signifie exister en donnant un sens à la vie¹⁵⁷ : d'une part, « zoè » en tant que domaine de la nécessité dans lequel se caractérisent la domination et l'inégalité ; d'autre part, « bios » en tant que domaine politique identifié par la liberté. Selon Aristote qui précise qu'il y a différentes façons d'exercer l'autorité et différentes *techne* politiques, la communauté la plus achevée qui pourrait atteindre le Bien suprême, c'est la communauté politique. En effet, Aristote, en donnant la prééminence à la communauté politique dans laquelle le citoyen s'affranchit des nécessités biologiques et où se dévoile la liberté, à la communauté familiale (*oikos*) constituée par le couple homme-femme, se distingue ainsi de Platon qui considère l'administration de la vie nue comme le modèle par excellence pour le domaine politique.

¹⁵⁴ ARENDT Hannah, « Travail, œuvre, action », in *Études phénoménologiques – Hannah Arendt*, numéro : 2, Paris, 1985, p. 9.

¹⁵⁵ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 167, op.cit.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 126-127.

¹⁵⁷ ARISTOTE, *les Politiques*, traduit par Pierre PELLEGRIN, Édition Flammarion, Paris, 1993, les chapitres 1 et 2.

Derrière toute cette analyse du travail d'Arendt se trouve à la fois sa critique de Marx et celle de la tradition philosophique à l'époque moderne. Arendt précise que c'est par la compréhension de Locke selon laquelle le travail est premièrement défini comme la source de la propriété, non comme une activité méprisée, que la popularité de travail a commencé. Mais c'est lui qui a déclaré l'expression « *le travail de notre corps et l'œuvre de nos mains* »¹⁵⁸, citée par Arendt elle-même. Après Locke, Adam Smith a, d'après Arendt, examiné cette activité comme la source de toute richesse, mais les deux penseurs n'en ont pas fait leur principale problématique. C'était Marx qui l'a défini comme « *l'expression de l'humanité même de l'homme* »¹⁵⁹. Selon Arendt, la confusion fondamentale de ce penseur est, comme nous avons déjà précisé plus haut, de confondre l'activité de travail avec celle d'œuvre et l'*animal laborans* avec l'*homo faber*. Arendt met ainsi l'accent sur le paradoxe de Marx : d'une part, ce dernier considère le travail comme une « *nécessité éternelle imposée par la nature* », d'autre part, il souligne que c'est par l'abolition de l'activité de travail que la liberté sera atteinte¹⁶⁰.

b. L'œuvre et l'*homo faber*

Mais il ne faut pas, aux yeux d'Arendt, confondre l'espace privé qui implique l'activité économique du travail avec l'espace social qui se fonde sur l'activité culturelle de l'œuvre. Ces trois sphères, privée, sociale et politique se distinguent l'une de l'autre. C'est en fabriquant des objets d'usage immortels, qui ne sont plus les objets de consommation, que l'activité de l'œuvre rend le monde stable et solide. Tandis que nous consommons les choses produites par l'activité du travail, nous usons les objets fabriqués par l'activité de l'œuvre. Le choix arendtien des conceptions exprime précisément la distinction de deux espaces ainsi bien économique que social. Pour Arendt, alors que la consommation se précise dans l'activité de travail ; l'usage se montre dans l'activité de l'œuvre. Au cas où nous n'userions pas les objets fabriqués, ils retourneraient au processus naturel. Si nous laissons la chaise à elle-même, elle se transforme en bois et puis le bois se mêlera au sol. Arendt explique cette distinction entre le travail et l'œuvre : « [...] *alors qu'œuvrer prend fin quand l'objet est achevé, prêt à s'ajouter au monde commun des*

¹⁵⁸ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 123, op.cit.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 147.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 151.

*objets, travailler tourne sans cesse dans le même cercle que prescrivent les processus biologiques de l'organisme vivant, les fatigues et les peines ne prennent fin que dans la mort de cet organisme »*¹⁶¹.

La sphère de l'œuvre, distincte de la vie privée et du domaine politique, constitue un monde d'objets résistants au temps, c'est-à-dire que c'est dans cette sphère que s'élève la condition de la mondanité ou de l'appartenance-au-monde¹⁶². Selon Arendt, l'*homo faber*, agent voué à cet espace social, fabrique les objets durables et les réifie dans le temps linéaire. C'est en tirant la matière de la nature que l'*homo faber*, membre d'une communauté culturelle, la transforme en matériaux. Ainsi, aux yeux de Arendt, il devient « *destructeur de la nature* », dit-elle, « *seigneur et maître de la nature elle-même dans la mesure où il viole et en partie détruit ce qui lui a été donné* »¹⁶³. Alors que le travail et la consommation se composent en deux étapes d'un processus identique dans l'activité du travail, la fabrication et l'usage se montrent comme les deux processus totalement différents dans l'activité de l'œuvre. Car, au moment où nous achevons la réification de l'objet, nous arrivons juste à la fin du processus de fabrication. À ce point-là, nous n'avons pas besoin de répéter ce processus. Donc, l'activité de l'œuvre ne nécessite pas la répétition perpétuelle propre à l'activité du travail.

Sur ce point, Arendt oppose le concept de multiplication à celui de répétition : dans le domaine social, il s'agit d'une multiplication effective des choses ; dans l'espace privé, il s'agit d'une répétition qui se montre simplement dans un cycle sans commencement ni fin de la vie biologique : nous devons manger pour travailler, travailler pour manger. Dans la pensée arendtienne, avoir « *un commencement déterminé et une fin prévisible déterminée* » se précise comme la caractéristique propre à l'activité de l'œuvre, qui distingue ce dernier de toutes les autres activités¹⁶⁴. Il s'avère que l'action, même si elle comporte un commencement déterminé, n'implique pas une fin prévisible. « *L'homme, le fabricant de l'artifice humain, de son propre monde, est, écrit Arendt, en effet seigneur et maître, non seulement parce qu'il s'est imposé comme le maître de toute la nature, mais aussi*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁶² *Ibid.*, p. 41.

¹⁶³ ARENDT Hannah, « Travail, œuvre, action », in *Études phénoménologiques – Hannah Arendt*, p. 14, op.cit.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 15.

parce qu'il est maître de lui-même et de ses actes. Ceci n'est pas vrai ni du travail, où les hommes restent assujettis aux nécessités de la vie, ni de l'action, où ils restent dépendants de leurs semblables. Seul avec son image du futur produit, l'homo faber est libre de produire, et seul encore face à l'œuvre de ses mains, libre de détruire »¹⁶⁵. Puisque l'homme ne fabrique pas seulement l'objet, mais aussi il le détruit, l'essentielle caractéristique de l'*homo faber* correspond à la liberté de produire et de détruire.

D'ailleurs, Arendt constate également concernant cette activité de l'œuvre, une violence faite à la nature pour transformer la matière en instrument. L'*homo faber*, à la différence de l'*animal laborans*, n'est pas seulement le maître de la nature, mais il est également maître de ses actes. Il peut produire ce qu'il veut et il peut en même temps le détruire¹⁶⁶. Quand il produit, « *la fin justifie les moyens* »¹⁶⁷. Cela veut dire que c'est afin d'atteindre un produit final que les outils sont considérés, organisés et utilisés. Tout ne se considère que pour pouvoir parvenir au produit désiré. Dans ce processus, le produit ne se montre jamais comme une fin en soi. La table devient d'abord une fin et ensuite un moyen et par la suite après avoir perdu sa durabilité, elle peut devenir un autre moyen en vue d'une autre fin¹⁶⁸.

Selon Arendt, les œuvres d'art aussi sont considérées comme les produits de l'*homo faber*. Elles restent d'une durée constante et c'est par cette permanence éminente qu'elles contribuent à la constitution du monde. En effet, entre l'artiste et ses spectateurs, il peut se constituer un espace public¹⁶⁹. Mais ce n'est pas un public politique, mais seulement social. En mettant cet aspect antipolitique de l'œuvre d'art, Arendt ne la méprise jamais. Elle précise l'importance des activités de l'*homo faber* : « *Si l'animal laborans a besoin de l'homo faber pour faciliter son travail et soulager sa peine, si les mortels ont besoin de lui pour édifier une patrie sur terre, les hommes de parole et d'action ont besoin aussi de l'homo faber en sa capacité la plus élevée : ils ont besoin de l'artiste, du poète et de l'historiographe, du bâtisseur de monuments ou de l'écrivain, car sans eux le seul produit de leur activité, l'histoire qu'ils jouent*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 15-16

¹⁶⁶ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 196, op.cit.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 206.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 207.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 215.

et qu'ils racontent, ne survivrait pas un instant »¹⁷⁰. Mais ces mots ne signifient jamais la priorité de l'*homo faber* sur les citoyens, au contraire, aux yeux d'Arendt, la mesure constitutive de l'humanité elle-même, ne se fonde pas sur l'activité de pourvoir aux besoins biologiques, ni sur celle de l'utilisation des instruments, mais justement sur l'action et la parole des citoyens.

c. La distinction aristotélicienne entre *technè* – *poièsis* et *phronèsis* – *praxis*

Pour mieux expliquer cette argumentation d'Arendt, nous pouvons nous référer à l'analyse explicite de Jacques Taminiaux¹⁷¹ en ce qui concerne les déterminations aristotéliciennes des possibilités humaines d'être qui se composent de deux comportements hiérarchiques : l'attitude délibérative, active et l'attitude contemplative, théorique. Aristote sépare l'attitude délibérative et active qui se trouve au niveau inférieur, de l'attitude contemplative ou théorique qui s'installe au niveau supérieur. Pour Arendt, la description aristotélicienne du comportement délibératif met en évidence l'action politique.

Aristote divise également le comportement délibératif en deux activités différentes : tandis que le premier se définit comme *poièsis*, c'est-à-dire l'activité de fabrication ; la seconde, qui est d'un degré plus haut, se montre comme *praxis*, c'est-à-dire l'activité de l'action. Ces deux activités hiérarchiques impliquent « deux modalités de mise à découvert ou deux manières d'être-dans-la-vérité »¹⁷² : alors que c'est la *technè*, le savoir-faire, qui s'explique par la manière de mettre à découvert propre à la *poièsis*, à la fabrication ou à la production ; c'est la *phronèsis* qui correspond à la disposition de la *praxis*.

Expliquons d'abord le couple de *technè* – *poièsis* au sens aristotélicien. Le but de *poièsis* se trouve à l'extérieur de l'agent que nous avons déjà appelé l'*homo faber*. Celui-ci atteint ce but en produisant l'objet. Cet objet fabriqué, puisqu'il

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 230.

¹⁷¹ TAMINIAUX Jacques, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Éditions Payot, Paris 1992. Voir également TAMINIAUX Jacques, « Heidegger et Arendt, lectures d'Aristote », in *Les Cahiers de Philosophie, Hannah Arendt – Confrontations*, numéro : 4, automne 1987, p. 41-53 et TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 288-294, op.cit.

¹⁷² *Ibid.*, p. 16

n'apparaît jamais spontanément, exige un savoir-faire propre (*technè*) pour émerger. Alors on pourrait dire que la *technè* dévoile les moyens et les matériaux pour que l'activité de *poièsis* puisse fabriquer les objets. Par exemple, pour construire un bâtiment, la *technè* nous donne les matériaux et la *poièsis* les façonne en vue de donner une forme particulière à ce bâtiment. Au moment où la construction se trouve achevée, l'activité de *poièsis* atteint justement son *telos*, son but. Le but de l'activité de *poièsis* se trouve ainsi dans le produit, mais non dans le producteur¹⁷³. C'est alors l'achèvement d'un tel bâtiment que vise exactement à atteindre l'activité de l'œuvre. Mais une fois que nous accomplissons la construction du bâtiment, celui-ci devient indépendant de nous. D'autre part, l'objet fabriqué ne s'avère pas seulement indépendant du producteur, mais aussi il se transforme en un outil qui sert aux exigences des divers individus¹⁷⁴. En outre, il participe au cercle des moyens et des fins. Puisque la *technè* a une fonction dévoilant et découvrant, Aristote considère cette activité comme un comportement délibératif¹⁷⁵.

En examinant le couple de *phronèsis* – *praxis*, nous allons saisir les raisons pour lesquelles l'activité de *poièsis* se trouve inférieure à l'activité de la *praxis*. Selon Aristote, la *praxis* qui correspond à la disposition découvrant, c'est-à-dire à la *phronèsis*, se montre également comme un comportement délibératif, mais à un niveau supérieur à la *poièsis*. Tandis que l'activité de *poièsis* se caractérise par l'achèvement de l'objet qui devient extérieur à son producteur après avoir été œuvré, l'activité de *praxis* ne se fonde pas sur un tel savoir-faire qui parvient à son but uniquement par l'accomplissement de la production. En plus, dans l'activité de la *praxis*, il ne s'agit plus de l'extériorité de l'œuvre, parce que cette activité ne tend qu'à l'action de l'agent. « *Alors que la poièsis s'extériorise dans les choses ou des effets, la praxis est une activité qui concerne étroitement la manière d'être des agents même, la vie même des humains en tant qu'individus susceptibles d'exceller dans leur individualité propre et de mener face à d'autre, parmi eux, une vie belle et bonne. La disposition découvrante correspondant à la praxis est la phronèsis – mot traditionnellement traduit tantôt par prudence, tantôt par sagesse pratique. Il s'agit de la clairvoyance ou sagacité qui consiste, face à des situations toujours*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷⁴ *Idem.*

¹⁷⁵ TAMINIAUX Jacques, « Heidegger et Arendt, lectures d'Aristote », in *Les Cahiers de Philosophie, Hannah Arendt – Confrontations*, p. 44, op.cit.

particulières et changeantes, à juger de ce qui convient aux requêtes d'une vie belle et bonne à un moment donné »¹⁷⁶. Ainsi, c'est seulement dans l'activité de *praxis* que l'homme, en agissant ensemble avec ses semblables, atteint-ils son humanité même et que l'individualité et le domaine politique se dévoilent.

Tandis que l'activité de *poièsis* suppose une fin extérieure au producteur, l'activité de *praxis* n'implique jamais une telle fin. L'activité de *poièsis* atteint son but, dès que le producteur finit d'œuvrer. Par exemple, l'activité de construire se montre comme un moyen pour la fin de la construction d'un bâtiment. L'architecte, dès qu'il achève la construction d'un bâtiment, arrive à son but dans ce bâtiment même. Il s'agit là d'une finitude, un achèvement qui s'exprime dans les choses. Au contraire, l'activité de *praxis* s'apparaît pour elle-même. La fin se trouve impliquée dans l'agent qui agit et qui parle avec les autres. Ce citoyen agit et parle seulement dans le domaine politique.

Aristote distingue également l'activité de *poièsis* de l'activité de *praxis* en les comparant à travers les notions de *dunamis* (puissance ou potentialité) et d'*energeia* (effectivité ou actualité)¹⁷⁷. Dans l'activité de *poièsis*, le bâtiment devient le résultat du processus de fabrication. Tandis que l'*energeia* ou l'effectivité de fabrication se trouve dans le bâtiment même, l'activité de construire ce bâtiment se montre comme une *dunamis*, c'est-à-dire une potentialité. Cette activité atteint sa fin dans le produit, par exemple dans ce bâtiment, d'où l'extériorité de la fin à l'agent producteur. Alors, dans cette activité, la *dunamis* (potentialité) et l'*energeia* (effectivité) deviennent extérieurs l'une à l'autre. « *Mais comme la praxis n'a nullement son accomplissement en dehors d'elle-même, cette extériorité n'y a pas cours. C'est dans l'agent lui-même que réside l'energeia de la dunamis, la seconde étant intérieure à la première* »¹⁷⁸. Ainsi dans la *praxis*, il ne s'agit ni de distinction entre la *dunamis* et l'*energeia*, ni d'un rapport d'extériorité entre eux, au contraire, tous les deux s'articulent ensemble et résident dans le citoyen lui-même.

¹⁷⁶ TAMINIAUX Jacques, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, p. 54, op.cit.

¹⁷⁷ *Idem*. Cf. TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 313, op.cit.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 55.

De même, nous pouvons nous référer à l'analyse faite par Etienne Tassin sur les deux différentes conceptions de la temporalité qui se trouvent dans ces deux activités, *poièsis* et *praxis*¹⁷⁹. Dans l'activité de *poièsis*, il s'agit là d'une séparation entre le temps de la construction du bâtiment et celui du bâtiment construit. L'activité de fabriquer en tant que *dunamis* ne coïncide jamais avec l'œuvre fabriquée en tant qu'*energeia* dans l'espace socio-culturelle. En contrepartie, dans l'activité de *praxis*, puisque la *dunamis* et l'*energeia* se trouvent articulées dans le citoyen lui-même, on peut être dans le même temps celui qui agit et celui qui a déjà agi. « *On est celui qui voit et celui qui déjà vu, celui qui comprend et celui qui a déjà compris, celui qui pense et celui qui a déjà pensé, plus généralement celui qui vit et celui qui a déjà vécu. La vie, en effet, pour peu que l'on prenne soin de viser par ce mot le mode d'être spécifique des humains et non la simple vitalité animale dans laquelle ils puisent tout en s'y arrachant, cette vie au sens proprement humain est, comme y insiste Aristote au seuil de sa Politique, une praxis et non pas une poièsis. Entendons : exister humainement ne consiste pas à produire mais à agir* »¹⁸⁰. De là découle que la *poièsis*, en visant à la fabrication des choses dans le domaine social, s'effectue dans le temps linéaire, alors que la *praxis*, en déployant la vie humaine dans le domaine politique, correspond au temps inaugural. Cette temporalité de *praxis*, qui se montre propre au citoyen agissant et parlant avec les autres dans le domaine politique, à savoir *bios politikos*, à la différence de la temporalité de *poièsis*, se conforme parfaitement à l'existence. Ici, selon Aristote la fin (*telos*) et le principe (*archè*) s'unissent dans l'existence de l'homme lui-même.

Selon Aristote, alors que l'activité de l'œuvre réside dans le fait que la *dunamis* (potentialité) et l'*energeia* (actualité) se montrent comme extérieures l'une à l'autre, l'action se base sur l'articulation de ces deux notions¹⁸¹. Tandis que la *poièsis* exige la *technè*, « *le jugement technique de la convenance et de l'utilité en vue de la*

¹⁷⁹ TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 282-287, op.cit. Parallèlement à Tassin, Paul Ricoeur attire notre attention sur les différentes caractéristiques temporelles du travail, de l'œuvre et de l'action et considère la compréhension de la temporalité en tant qu'élément de distinction de ces trois conditions comme l'une des investigations fondamentales de la *Condition de l'homme moderne*. Cf. RICOEUR Paul, préface de *Condition de l'homme moderne*, p. 17, op.cit.

¹⁸⁰ TAMINIAUX Jacques, « Heidegger et Arendt, lectures d'Aristote », in *Les Cahiers de Philosophie, Hannah Arendt – Confrontations*, p. 45, op.cit.

¹⁸¹ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 232, op.cit.

fin »¹⁸² qui aboutit aux choses, la *praxis* requiert la *phronèsis*, la *prudence* ou plutôt la *sagesse pratique*, qui dévoile l'humanité politique des hommes. Par-là, ces deux activités se séparent l'une de l'autre hiérarchiquement : l'activité de *praxis* se montre supérieure à l'activité de *poièsis*. Celle-ci s'applique à une fin hors d'elle-même, elle reste dépendante des autres fins. Ainsi l'activité de *poièsis* s'exerce-t-elle *pour* quelque chose et *pour* quelqu'un. Au contraire, la *praxis* est « *une fin par soi* »¹⁸³. Elle s'exerce uniquement pour elle-même, non pas pour ou contre quelque chose ou quelqu'un. La disposition dévoilante propre à la *praxis* – *phronèsis* se trouve également à un niveau supérieur à la disposition dévoilante propre à la *poièsis* – *technè*¹⁸⁴. Car la *phronèsis* se montre comme une capacité de juger, ce qu'exige l'action. De même, elle peut aussi juger et comprendre la *technè* en tant qu'aptitude qui s'occupe de la production des choses.

d. L'action en tant que commencement et achèvement

Après avoir examiné le *travail* comme reproduction des forces vivantes dans une temporalité cyclique sans commencement ni fin, l'*œuvre* comme appartenance au monde dans une temporalité qui dispose d'un commencement et d'une fin prévisible et la distinction aristotélicienne entre le couple de *technè* – *poièsis* et celui de *phronèsis* – *praxis*, en suivant les analyses de Taminiaux et de Tassin, nous pouvons maintenant examiner de plus près l'*action* en tant que champs d'expérience de la liberté, c'est-à-dire comme la condition de la pluralité dans une temporalité qui ne dispose jamais d'une fin prévisible.

Arendt précise tout d'abord que l'action est toujours plurielle, parce que c'est en se libérant de la vie privée (*oikos*) qu'on agit ensemble dans le domaine politique (*koinon*). Par-là, elle souligne que la pluralité humaine est la condition indispensable à ce domaine. C'est grâce aux réseaux de relations entre les citoyens que se fonde un lien humain. Donc, puisque la pluralité qui signifie à la fois l'égalité et la distinction des citoyens appartient à l'espace politique, l'établissement du lien humain devient

¹⁸² TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 312, op.cit.

¹⁸³ TAMINIAUX Jacques, « Heidegger et Arendt, lectures d'Aristote », in *Les Cahiers de Philosophie, Hannah Arendt – Confrontations*, p. 46, op.cit.

¹⁸⁴ TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 292-293, op.cit.

impossible dans la vie privée, c'est-à-dire dans l'isolement.

De même, puisque la liberté, strictement liée à la politique, s'identifie avec l'action, celle-ci se révèle également proprement politique. Ainsi l'activité de l'agir ne s'unit-elle jamais avec une autre activité que ce soit travail ou œuvre : « [...] *la liberté, qui ne devient que rarement - dans les périodes de crise ou de révolution - le but direct de l'action politique – est réellement la condition qui fait que des hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La raison d'être de la politique est la liberté, et son camp d'expérience est l'action* »¹⁸⁵. La liberté n'apparaît justement que par l'action elle-même des citoyens.

Afin de mieux définir le sens de l'action, Arendt exprime les équivalents en grec et en latin du verbe « agir » : en grec, *archein* (« commencer », « guider », « commander ») et *prattein* (« traverser », « aller jusqu'au bout », « achever »); en latin, *agere* (« mettre en mouvement », « mener ») et *gerere* (« porter »)¹⁸⁶. De ces deux mots découlent, aux yeux d'Arendt, les deux significations du verbe « agir » : le commencement et l'achèvement. Cependant, Arendt souligne que la signification première en tant que commencement de l'agir a disparu et l'action est réduite seulement à une affaire de gouverner. Le théoricien principal de cette réduction est, aux yeux d'Arendt, Platon : « *Dans la tradition de la pensée platonicienne cette similitude originelle, linguistiquement prédéterminée, du gouvernement et de l'entreprise, eut pour conséquence que toute entreprise passa pour légitimer l'autorité jusqu'au moment où, pour finir, la notion d'entreprise disparut complètement du concept d'autorité. De ce fait, la conception fondamentale la plus authentique de la liberté humaine disparut de la philosophie politique* »¹⁸⁷.

Selon Arendt, la capacité de commencer quelque chose de nouveau pour l'homme correspond à la seconde naissance dans le monde. Cette naissance ne peut pas être imposée par la nécessité de la vie biologique, c'est-à-dire par l'activité de travail, ni par l'utilité des instruments, c'est-à-dire par l'activité de l'œuvre, mais c'est

¹⁸⁵ ARENDT Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? » in *La Crise de la culture*, p. 189-190, op.cit.

¹⁸⁶ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 247, op.cit.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 288.

par l'action que nous pouvons commencer quelque chose de nouveau. Pour l'expliquer, Arendt cite les mots suivants de Augustin : « *[Initium] ergo ut esset, creatus est homo ante quem nulles fuit ("pour qu'il y eut un commencement, fut créé l'homme, avant qui il n'y avait personne")* »¹⁸⁸. Cela signifie d'une part que l'homme peut accomplir ce qui est inattendu et d'autre part que par cet acte, le « *qui* » de cet homme apparaît¹⁸⁹.

C'est par son caractère de la natalité que l'action est capable de faire des miracles. Contrairement au travail et à l'œuvre, l'action est une activité miraculeuse. Arendt explique le caractère miraculeux de l'action par ces mots : « *Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, "naturelle", c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance* »¹⁹⁰.

Les hommes en agissant et parlant avec les autres révèlent leur identité dans le monde. Mais ce qui est essentiel, d'après Arendt, dans cette révélation, c'est le fait que pour montrer « *ce qu'est* » un homme - comme les qualités physiques, les dons et les talents etc. -, il n'est pas requis d'agir, alors que pour révéler le « *qui* » l'on est, l'homme doit agir et parler avec les autres dans l'espace d'apparence car seules la parole et l'action peuvent révéler *qui* nous sommes¹⁹¹. De même, cette révélation n'est possible que dans un réseau des relations humaines. Dans la solitude, elle sera justement dissimulée¹⁹². Arendt précise que l'action est impossible dans l'isolement¹⁹³. Elle exige précisément la présence des autres, tandis que *l'animal laborans* a besoin de la nature, *l'homo faber* du monde.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 233-234.

¹⁸⁹ TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 298, op.cit.

¹⁹⁰ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 314, op.cit.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 236.

¹⁹² *Ibid.*, p. 241.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 246.

Arendt examine également l'activité de l'agir par les concepts de l'infinitude, de l'imprévisibilité et de la fragilité¹⁹⁴ : Tout d'abord, puisque l'activité de l'agir incite chaque fois une nouvelle action, elle ne dispose pas d'une fin prévisible déterminée comme cela est le cas dans l'activité de l'œuvre. L'infinitude devient ainsi la première caractéristique de l'agir. À la différence de l'activité de travail soumise au temps sans commencement ni fin et de l'activité de l'œuvre qui implique un commencement déterminé et une fin prévisible, l'action comporte un commencement dans le temps inaugural, mais ne se fonde jamais sur une fin prévisible. L'imprévisibilité devient alors, chez Arendt, la deuxième caractéristique de l'action. Puisque l'infinitude et l'imprévisibilité rendent l'action fragile, la troisième et dernière caractéristique de l'action humaine se précise comme la fragilité.

En résumé, chez Arendt, comme l'avait précisé Tassin dans son livre intitulé *Le trésor perdu*, il s'agit des trois caractéristiques principales de l'action distincte précisément du travail et de l'œuvre : premièrement, ce dernier « révèle » l'identité de l'acteur ; deuxièmement, elle est la seule activité qui « lie » les hommes entre eux, sans besoin de l'intermédiaire d'un objet ou d'un moyen ; troisièmement, on « institue » le domaine politique dans et avec l'action¹⁹⁵.

e. Le remède des Grecs : la *polis*

Arendt souligne que les Grecs ont fondé la *polis* en tant que remède originel pour la fragilité de l'action. Premièrement, la *polis* est un lieu où les citoyens apparaissent en public devant et avec les autres, discutent leurs points de vue différents, prennent ensemble des décisions et montrent leur singularité¹⁹⁶. Elle a créé un domaine politique qui a ouvert la possibilité d'une coexistence en assurant aux citoyens les conditions de l'agir et de parler ensemble et qui rend les actions impérissables et permanentes. C'est ainsi que nous atteignons la deuxième

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 249-250. Cf. TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 294-300, op.cit.

¹⁹⁵ TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 294, op.cit.

¹⁹⁶ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 258, op.cit.

caractéristique de la *polis* : cette dernière fournit l'immortalité des actes des citoyens. « *En d'autres termes, la vie commune des hommes sous la forme de la polis paraissait, dit Arendt, assurer que les activités humaines les plus futiles, l'action et la parole, ainsi que les "produits" humains les moins tangibles et les plus éphémères, les actes et les histoires qui en sortent, deviendrait impérissables. L'organisation de la polis, physiquement assurée par le rempart et physionomiquement garantie par les lois - de peur que les générations suivantes n'en changent l'identité au point de la rendre méconnaissable - est une sorte de mémoire organisée* »¹⁹⁷.

La *polis* n'est pas une quelconque cité, elle constitue un espace de l'apparence des citoyens. Ce n'est pas un espace qui existe toujours et même si tous les hommes sont capables d'y apparaître, les esclaves, les étrangers, les barbares et les femmes, travaillant pour pourvoir aux exigences de la vie domestique des Grecs, privés qu'ils sont de l'activité politique, ne peuvent ni être vu et ni être entendu par les autres. Le travail des esclaves, s'occupant des nécessités de la vie privée, accordait aux citoyens du temps libre, afin qu'ils pussent accéder au domaine politique. La fondation de la *polis* exigeait la délivrance des citoyens de l'activité économique. C'est en dépassant la nécessité de la vie biologique que les citoyens grecs donnent naissance à l'humanité qui se constitue sous la condition de la pluralité.

Au sein de la *polis*, la liberté rigoureusement politique s'élève comme une forme de l'amitié. La liberté au sens politique des Grecs apparaît dans l'action et la parole des citoyens qui participent au domaine politique par l'intermédiaire de leurs *dokei moi* (opinions, littéralement « il me semble »), et forment ensemble une communauté. C'est en exprimant leurs *doxai* avec et devant les autres, en participant à la vie publique que les Grecs révèlent leur singularité et apparaissent en tant que « *qui* »¹⁹⁸. La question de l'individualité dépend ainsi justement de citoyenneté dans l'Antiquité. C'est dans cette apparition de l'individualité du « *qui* » que chaque citoyen grec s'élève, égale les autres citoyens et se distingue en même temps. Lorsque les Grecs prennent des décisions ensemble, ils deviennent égaux. Mais en même temps, ils sont distincts, parce qu'ils sauvent leurs propres opinions qui les

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 257.

¹⁹⁸ Cf. TASSIN Étienne, *le Trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, p. 261, op.cit. Cf. MOREAULT Francis, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », in *Sociologie et sociétés*, vol XXXI, numéro: 2, automne 1999, p. 3.

séparent les uns des autres.

Arendt rappelle que « *la polis athénienne fonctionnait sans division entre gouvernants et gouvernés* »¹⁹⁹. Elle indique ici qu'il s'agit de l'*isonomie* dans la *polis* grecque. Les citoyens grecs, en se libérant de l'activité répétitive du travail, se séparent des esclaves. Mais cette isonomie signifie que la *polis* grecque ne comporte pas de chef qui dicte son propre point de vue aux citoyens et qui les gouverne. Ainsi, l'action va-t-elle de pair avec la forme de puissance (*dynamis*) non pas avec la forme de domination. C'est la raison pour laquelle « *l'action, la parole et le pouvoir coïncidaient chez les Grecs, car ces activités de la condition humaine apparaissaient dès qu'ils se réunissaient ensemble dans un espace visible. C'est pourquoi la praxis et la liberté ne faisaient qu'un chez les Grecs* »²⁰⁰. Selon Arendt, ce n'est sur la force, ni sur la domination, ni sur la violence, mais sur la puissance que le domaine politique repose²⁰¹.

Arendt précise que l'activité violente de l'*animal laborans* et l'activité utilitaire de l'*homo faber* sont apolitiques²⁰². Toutes les deux valent les activités publiques relativement aux fins ultimes. La première prolonge seulement la vie dans son isolement qui n'est même pas susceptible d'embellir le monde. Quant à la deuxième, même si elle ne peut pas constituer un domaine politique, puisqu'elle est toujours isolée des autres pendant l'accomplissement des œuvres des œuvres, elle n'est cependant pas antipolitique comme l'*animal laborans*, puisqu'il est ensuite capable de rassembler les hommes dans un domaine qui, bien que non politique, est néanmoins public²⁰³.

f. La distinction platonicienne entre « commencer » et « achever »

Dans l'époque moderne, on a, selon Arendt, substitué le faire à l'agir, l'*homo faber* au citoyen afin d'éliminer la fragilité, l'imprévisibilité et l'irréversibilité du

¹⁹⁹ ARENDT Hannah, « La tradition et l'âge moderne » in *La Crise de la culture*, p. 30, op.cit.

²⁰⁰ MOREAULT Francis, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », in *Sociologie et sociétés*, p. 3, op.cit.

²⁰¹ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 260, op.cit.

²⁰² *Ibid.*, p. 269.

²⁰³ *Ibid.*, p. 274.

domaine des affaires humaines²⁰⁴. En effet, Arendt souligne que depuis l'Antiquité, il s'agit d'une recherche pour trouver un substitut aux caractéristiques de l'action qui pourraient donner naissance aux malheurs. C'est la raison pour laquelle on est, aux yeux d'Arendt, souvent enclin à réduire le domaine politique en un lieu de « *monarchie* » où un homme seul règne tyranniquement.

Arendt trouve chez Platon la version fondamentale de cette substitution du faire à l'agir. Dans *le Politique*, Platon vise, selon elle, à distinguer les deux sens de l'action : *archein* (commencement) et *prattein* (achever)²⁰⁵. Dans cette distinction, « [...] *l'essence de la politique est de "savoir entreprendre et gouverner dans les cas les plus graves en tenant compte de l'opportunité et de l'inopportunité"; l'action comme telle est entièrement éliminée, il ne reste plus que l'exécution des ordres. Platon fut le premier à distinguer entre ceux qui savent sans agir et ceux qui agissent sans savoir, alors qu'autrefois l'action se divisait entre l'entreprise et l'achèvement; le résultat fut que l'exécution devinrent deux choses absolument séparées* »²⁰⁶. C'est en s'opposant au domaine politique que Platon est, aux yeux d'Arendt, le premier philosophe à « *utiliser les idées à des fins politiques, c'est-à-dire pour introduire des normes absolues dans la sphère des affaires humaines* »²⁰⁷.

En effet, dans la philosophie de Platon, Arendt relève l'influence déterminante de l'événement majeur et traumatique qu'est la mort de Socrate. Afin de trouver une place solide et sécurisée pour les philosophes, Platon a refusé la cité qui l'a condamné et a visé à montrer la dévalorisation des affaires humaines. C'est la raison pour laquelle Platon a, selon Arendt, défini la vérité comme la véritable opposée de l'opinion (*doxa*) et le discours philosophique (*dialectique, dialegesthai, parcourir quelque chose par la parole avec quelqu'un*) comme l'opposé de la persuasion (*peithein*). Selon Platon, la persuasion (*peithein*) s'adresse à la multitude (*peithein ta plétè*)²⁰⁸, tandis que la *dialegesthai* correspond à un dialogue à deux (*autos auto*).

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 282-283.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 285-286.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 286.

²⁰⁷ ARENDT Hannah, « Philosophie et politique », in *les Cahiers du Griff*, traduit par Françoise COLLIN, numéro : 33, Paris, 1986, p. 86.

²⁰⁸ *Ibidem*.

C'est par l'opposition entre la persuasion et la *dialegethai* que Platon explique la faute de Socrate : ce dernier n'a pas utilisé la *dialegethai*, il est resté dans les limites de la persuasion qui s'est avérée inefficace pour convaincre les juges de la cité. Selon Platon, la persuasion de la multitude qui est condamnée à rester dans la diversité des opinions n'est pas capable d'arriver à la vérité philosophique. Dans cette formulation platonicienne, la *peithein* est insuffisante pour persuader la multitude. D'après Platon, on doit utiliser les mots qui règnent sur les opinions, en ce sens là Arendt estime qu'on pourrait parler d'une sorte de violence par les mots. Platon, en refusant justement de s'adresser à la multitude et d'utiliser la méthode de la persuasion, s'appuie sur la vérité en tant que pouvoir qui pourrait dominer sur les opinions des autres. De même, Arendt affirme justement qu'il vise à transformer le moment fugitif de l'étonnement (*thaumazein*) en un mode de vie privilégiée aux philosophes.

En distinguant Platon de Socrate, Arendt précise que c'est Socrate qui nous apprend que la *polis* a toujours porté la trace même de la pluralité humaine dans sa manière de vivre ensemble²⁰⁹. Selon Arendt, c'est dans cette manière de penser socratique que se fonde la condition de toute philosophie. Parce que pour Socrate, à la différence de Platon, la vie politique n'exprime pas une forme de gouverner, mais un dialogue sans fin avec les autres. Pour ainsi dire, la pensée socratique est politique non dans son objet, mais dans sa manière plurielle. C'est la raison pour laquelle Arendt ose affirmer cette supposition qui constate que l'histoire de la philosophie occidentale n'est pas « *une succession de notes ajoutées* » à l'œuvre de Platon, mais à celle de Socrate²¹⁰.

Arendt précise que dans la tradition philosophique qui néglige le politique ou bien qui le considère comme une affaire de souveraineté et de domination, il y a une rupture déterminante dans les temps modernes. Dans ces temps, la relation entre la politique et la liberté est, selon Arendt, fondée sur les idées que la politique est un moyen et que la liberté est son but ultime²¹¹. Cela veut dire que la politique a laissé sa place au social et c'est ainsi que les instruments du domaine social comme la

²⁰⁹ TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, p. 75, op.cit.

²¹⁰ COLLIN Françoise, « Du privé et du public », in *Les Cahiers du Grif*, no : 33, Paris, 1986, p. 63.

²¹¹ ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 111, op.cit.

violence est devenue déterminante dans le domaine politique²¹². Dans cette compréhension du politique, l'État est devenu une institution obligatoire et le domaine politique est considéré comme un domaine de violence.

Arendt résume les préjugés de la tradition de l'histoire de pensée en trois points : premièrement, la tradition a réduit le politique à la catégorie de moyen-fin. Cela veut dire qu'elle a reconnu une finalité qui se trouve à l'extérieur du politique. Deuxièmement, on a tendance à identifier le politique avec la violence. Troisièmement, on est enclin à considérer la domination comme la conception fondamentale du politique²¹³. Ces trois préjugés qui méprisent le politique même, constituent le point de départ de critique centrale de la pensée arendtienne.

C'est fort de ces préjugés qu'après la découverte de la bombe atomique, une peur nouvelle est née selon Arendt : l'humanité pourrait avoir disparu dans le monde à cause de la politique et de la violence. Afin d'éliminer cette peur, on a alors formulé l'« espoir » suivant : au lieu de risquer l'humanité, on doit se débarrasser du politique lui-même. Cependant, selon Arendt, l'idée selon laquelle la politique existe toujours et l'utopie d'un monde débarrassé du politique sont justement les préjugés « *effrayants* »²¹⁴. Arendt explique le paradoxe qui découle de ces préjugés : dans l'époque moderne, afin de pacifier le monde, le contrôle et l'utilisation des moyens de la violence sont attribués à l'État. Toutefois, c'est dans l'époque moderne malgré son argument pacifique qu'on a, aux yeux d'Arendt, témoigné des utilisations les plus terrifiantes de la violence²¹⁵.

En conséquence, nous pouvons préciser que la liberté politique chez Arendt n'apparaît que dans l'agir et le parler des citoyens avec les autres. Cette liberté distincte du libre arbitre philosophique exige la pluralité, c'est-à-dire l'égalité et la distinction des hommes. En agissant et parlant ensemble, les hommes se révèlent leur identité distincte et instituent ensemble un domaine politique. Ce domaine en tant que lieu de puissance, non de la violence, est un espace de l'apparence.

²¹² *Ibid.*, p. 116.

²¹³ *Ibid.*, p. 123.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 124.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 120.

L'action en tant que champs d'expérience de la liberté s'oppose à la fois au travail qui s'enracine dans le maintien de la vie biologique et à l'œuvre qui se fonde sur l'utilité des moyens de production et qui est libre de produire et de détruire. Parallèlement à cette opposition, le citoyen qui agit et parle dans le domaine politique se distingue à la fois de l'*animal laborans* qui se trouve immergé dans la nature et de l'*homo faber* qui assure la permanence et la stabilité du monde.

Selon Arendt, c'est l'action en tant qu'imprévisible, irréversible et fragile qui met directement les hommes en rapport avec les autres. C'est la raison pour laquelle la liberté n'est pas un concept lié à la volonté – c'est-à-dire il n'est pas libre arbitre – mais s'identifie avec l'action des citoyens. C'est une capacité d'innover quelque chose d'inattendu. En fait, pour expliquer le moment où la liberté politique apparaît, Arendt donne l'exemple des moments révolutionnaires où se révèle le lien intime entre la liberté et les révolutions : « *La coïncidence de l'idée de liberté et de celle d'un "nouveau commencement" ou avènement est donc capitale pour toute compréhension de la révolution moderne. Et puisque la conception habituelle du Monde Libre est que la Liberté (non la Justice ni la Grandeur) constitue le critère permettant de juger les constitutions des corps politiques, c'est non seulement notre compréhension de la révolution, mais notre conception de la liberté, visiblement révolutionnaire dans son origine, qui détermine la mesure dans laquelle nous sommes prêts à accepter ou à rejeter ladite coïncidence* »²¹⁶.

Afin de mieux saisir le sens de l'action politique et son identification avec la liberté, nous pouvons nous référer à l'analyse d'Étienne Tassin et de Valérie Gérard sur ce sujet²¹⁷. Ils mettent l'accent d'abord sur la distinction de l'action de la « réaction », de la « fabrication », de « l'opération » et de « l'organisation du social ». Cette distinction signifie que l'action ne peut pas être réduite à un quelconque comportement, ni aux activités du travail et de l'œuvre, ni à une opération qui vise à atteindre un but et ni un instrument qui gère les rapports sociaux. Cependant, l'action est toujours considérée par la tradition philosophique comme une activité de fabrication : « *Le point commun de ces conceptions ordinaires du politique est qu'elles se représentent l'activité politique comme une activité*

²¹⁶ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 37-38, op.cit.

²¹⁷ TASSIN Étienne & GERARD Valérie, « L'action politique », in *Cause commune*, Éditions Cerf, n. 3 « Hannah Arendt, le souci du monde », Paris, 2008.

fabricatrice ou opérative : faire et gagner la révolution, produire un peuple obéissant, forger une société harmonisée, façonner un public consensuel, etc... Dans tous les cas, croit-on, agir politiquement, c'est approprier les rapports sociaux : à la fois les rendre propres à, ou propices à, une socialité pacifiée ou soumise ; à la fois s'approprier cette société par une technologie du pouvoir. Ce qui est en contradiction avec le caractère libre, novateur et porteur d'un sens irréductible de l'action politique qui, tout bien considéré, ne peut être ni militaire (affrontements guerriers) ni économique (rivalités d'intérêts), ni linguistique (agonistique argumentative ou délibérative) »²¹⁸. Cela signifie que l'action des citoyens ne signifie pas la domination, ni la souveraineté, ni le gouvernement, ni le commandement, ni l'argumentation et ni la persuasion.

Tassin et Gérard souligne le fait que l'action politique est la condition *sine qua non* et *per quam* de la liberté²¹⁹. La liberté et l'action se révèlent ensemble ainsi qu'elles ne sont pas ni des buts à atteindre, ni des moyens à fabriquer. Ils l'expliquent par ces mots : « [...] la liberté s'expérimente dans l'action et par elle. [...] Agir, c'est expérimenter la liberté, l'éprouver, aux deux sens du terme : en faire l'expérience et en faire l'essai, bref en tester la teneur de sens »²²⁰.

Section 4 : Le rapport entre les compréhensions tocquevillienne et arendtienne de la liberté

C'est en agissant et en parlant avec les autres que le citoyen devient proprement libre selon Arendt. Mais il nous faut poser la question suivante : quelle est la coïncidence entre la pensée politique de Tocqueville et celle d'Arendt qui considère la liberté politique comme une notion constitutive du domaine des affaires humaines? Pour le premier, la liberté politique signifie « *la participation des citoyens à l'administration des affaires locales et à la gestion de la chose publique* »²²¹. En ce qui concerne Arendt, elle explique la liberté politique de la façon suivante : « *Les*

²¹⁸ *Ibid.*, p. 7-8.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 9-10.

²²⁰ *Ibid.*, p. 10.

²²¹ ARON Raymond, *Essai sur les libertés*, Éditions Hachette, Paris, 1998, p.

hommes sont libres [...] aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant ni après ; en effet, être libre et agir ne font qu'un »²²².

Comme nous l'avons déjà examiné dans le chapitre précédent, la liberté chez Tocqueville ne signifie jamais simplement l'indépendance individuelle ou le libre arbitre. En considérant la liberté comme « *la première de ses passions* »²²³, Tocqueville met l'accent sur l'aspect politique de la liberté. Si nous lisons sa pensée à partir de celle d'Arendt, nous pouvons dire que chez lui, les individus ne peuvent réaliser leur liberté que dans le domaine politique. Selon Tocqueville, les hommes ne peuvent se débarrasser des risques de l'individualisme et du despotisme que par la participation politique.

C'est Arendt elle-même qui a reconnu en Tocqueville l'un des penseurs les plus subtils de la participation aux affaires publiques. Dans « La désobéissance civique », Arendt souligne que l'œuvre de Tocqueville permet d'élucider précieusement la « désobéissance civique » comme l'un des principes fondamentaux aux États-Unis. Je cite Arendt : « *Le consentement et le droit aux désaccords sont devenus l'inspiration et les principes d'organisation et d'action qui ont enseigné aux habitants de ce continent l'"art de l'association en commun", qui a été à l'origine de ces associations volontaires, dont Tocqueville a été le premier à remarquer le rôle, avec étonnement, admiration, et quelque appréhension ; il y voyait la source de la force spécifique du régime politique américain. Les quelques chapitres qu'il leur a consacrés sont encore, et de loin, les meilleurs textes sur ce sujet parmi une littérature assez peu fournie* »²²⁴. De même, Arendt précise que c'est Tocqueville qui a mis l'accent sur le danger de la bureaucratisation politique en critiquant la centralisation du pouvoir.

D'autre part, dans la préface de la *Crise de la culture*, Arendt se réfère à Tocqueville, en établissant une analogie entre l'adage célèbre de René Char et les mots de Tocqueville qui traitent du même sujet. René Char affirmait que « *notre*

²²² ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? » in *La Crise de la culture*, p.198, op.cit.

²²³ « *La liberté est la première de mes passions* », Alexis de TOCQUEVILLE, *Œuvres complètes*, t.III.2, Éditions Gallimard, Paris, 1985, p. 87 et REDIER Antoine, *Comme disait M. de Tocqueville*, p. 46-47, op.cit.

²²⁴ ARENDT Hannah, *Du Mensonge à la violence, Essais de politique contemporaine*, p. 96, op.cit.

héritage n'est précédé d'aucun testament » et Tocqueville renchérisait de la façon suivante : « *le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres* »²²⁵.

En se fondant sur ces citations d'Arendt, nous pouvons relire les œuvres de Tocqueville comme l'expression d'une pensée politique démocratique sans la réduire seulement à une pensée libérale. A cet égard, nous pensons que les commentaires explicites de Claude Lefort, surtout dans son livre intitulé *Essais sur le politique* (1986), d'une certaine manière assez proches de la réflexion arendtienne, permettent de découvrir un Tocqueville démocrate non libéral, ce qui autorise une reconsidération de sa relation au *politique* arendtien.

Dans son article intitulé « *Les droits de l'homme et l'État providence* », Lefort précise que la pensée de Tocqueville nous importe à plusieurs égards, mais surtout à l'égard du sens de la liberté. Chez Tocqueville, la liberté est un concept central, fondamental et même constitutif de la démocratie. Dans son œuvre intitulée *L'Ancien Régime et la Révolution*, Tocqueville explique la séparation de la démocratie d'un gouvernement absolutiste de la façon suivante : le sens de la démocratie « *est intimement lié à l'idée de la liberté politique. Donner l'épithète de gouvernement démocratique à un gouvernement où la liberté politique ne se trouve pas, c'est une absurdité palpable* »²²⁶. Donc la liberté tocquevillienne ne peut pas s'identifier au libre arbitre ni aux autres formes de liberté non politique, elle est strictement et proprement politique. De plus, elle s'identifie quand même à la démocratie.

De même, selon Lefort, ces phrases de Tocqueville font écho à un problème contemporain. Lefort l'explique de la façon suivante : « *Nous entendons souvent affirmer de nos jours qu'il n'est entre la démocratie et le système totalitaire qu'une différence de degré dans l'oppression. Mieux encore : certains se plaisent à parler de « démocratie totalitaire ». Reprenons le mot : c'est une absurdité palpable* »²²⁷. Tout en prenant ce commentaire comme point d'appui, nous pouvons dire que la pensée d'Arendt considérant le totalitarisme comme un système « *sans précédent* »

²²⁵ ARENDT Hannah, *La Crise de la culture*, p. 15-16, op.cit.

²²⁶ TOCQUEVILLE cité par LEFORT Claude, « Les droits de l'homme et l'État providence », in *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, p. 42, op.cit.

²²⁷ *Ibid.*, p. 43.

et ne l'identifiant jamais à un autre type de régime, rejoint la pensée de Tocqueville qui détermine la démocratie à partir de la liberté politique.

CONCLUSION

En conséquence, nous avons tâché de montrer comment la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville prennent part à une autre tradition qui s'enracine dans la reconnaissance de la priorité du politique à l'opposé de la tradition des philosophes et des théoriciens qui considèrent la liberté d'une façon strictement individuelle et la politique comme une affaire du commandement et de l'obéissance, comme l'a analysé John Stuart Mill, ou bien qui trouvent la solution des problèmes modernes même dans la libération de la politique, comme l'avaient souligné Benjamin Constant et Isaiah Berlin. Quand nous avons examiné la relation de ce dernier penseur avec Arendt, nous avons vu que c'est contre cette sorte d'effort moderne qui vise à dépouiller la liberté du politique, en distinguant la liberté positive et la liberté négative qu'Arendt considère la liberté comme une liberté toujours politique, c'est-à-dire comme « freedom » à la différence de « liberty ». Le « freedom » signifie que la liberté n'apparaît que dans l'expérience, c'est-à-dire dans l'action politique des citoyens. Pour l'expliquer, nous nous sommes référé à l'analyse arendtienne de la cité grecque dans laquelle il est question d'une distinction nette entre les domaines, privé et public. Nous avons expliqué l'unicité de l'action politique en examinant sa distinction avec les autres activités, travail et œuvre.

En ce qui concerne Tocqueville, nous avons lu sa pensée à la lumière de l'analyse arendtienne de l'action politique et nous avons souligné sa distinction avec la tradition libérale. En évitant de le considérer comme un penseur libéral et aristocrate, nous avons examiné la distinction entre la liberté aristocratique et la liberté démocratique, c'est-à-dire entre l'indépendance qui se trouve dans l'homme aristocratique et la liberté politique dans l'homme démocratique. Nous avons vu que dans la conception de la liberté politique chez Tocqueville, il s'agit à la fois d'un respect de la singularité qui s'enracine dans sa critique de l'individualisme et d'un accent sur la participation aux affaires publiques.

En résumé, nous constatons que la liberté chez Arendt et Tocqueville n'est pas une liberté individuelle, ni philosophique, mais une liberté politique. Dans la préface de *la Crise de la culture*, Arendt dit : « *Le nom en Amérique était "bonheur public", et ce nom, avec ses harmoniques de "vertu" et de "gloire" ne nous est guère plus intelligible que son équivalent français "liberté publique" ; la difficulté pour nous est que dans les deux cas l'accent était sur "public" »*²²⁸. Les citoyens n'agissent pas en vue de leur intérêt privé, mais tout au contraire il s'agit d'un « intérêt bien entendu » pour citer les mots de Tocqueville, c'est-à-dire l'intérêt personnel se transforme en un intérêt qui révisé l'égoïsme des hommes et qui les pousse à agir ensemble en vue de la prospérité de l'humanité elle-même. C'est ainsi qu'ils profitent justement d'un « bonheur public » en agissant et parlant ensemble.

Dans *Essai sur la révolution*, Arendt précise que l'exemple de ce bonheur se trouve dans la révolution américaine, tandis que celui de la liberté publique qui a abouti à la Terreur dans la révolution française : « *Ce qui en France était une passion et un "goût" était de tout évidence une expérience en Amérique, différence rendue sensible par le langage : là où les Français disaient "liberté publique", les Américains disaient "bonheur public". Le fait est que les Américains savaient que la liberté publique consiste à prendre part aux affaires publiques, et que les activités liées à ces affaires, loin de constituer pour ceux qui s'en chargent publiquement un fardeau, leur procurent un sentiment de bonheur qu'ils ne pourraient trouver nulle part ailleurs »*²²⁹. La liberté politique contrairement à la liberté publique ne se fonde pas sur un devoir, ni sur un intérêt personnel, mais elle octroie un bonheur au citoyen qui agit. C'est la raison pour laquelle elle ne se définit jamais comme un fardeau. Dans cette analyse que nous allons examiner dans la partie suivante, Arendt suit en même temps la pensée de Tocqueville.

Pour mieux comprendre la pensée arendtienne de la liberté et de l'action et son lien avec la pensée de Tocqueville, il nous faut examiner maintenant de plus près les commentaires du moment révolutionnaire selon ces deux penseurs. Tocqueville témoignant de la Révolution française qui coïncide avec les revendications égalitaires dans les temps modernes critique les actes violents des révolutionnaires, mais il n'est jamais un contre-révolutionnaire, tout au contraire il supporte les

²²⁸ ARENDT Hannah, *La Crise de la culture*, p. 13-14, op.cit.

²²⁹ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 171-172, op.cit.

moments de résistances sans violence. Quant à Arendt, c'est à ses yeux pendant les révolutions que la liberté politique des hommes apparaît justement. En effet, nous allons voir qu'Arendt est justement influencée par l'analyse comparée entre les deux révolutions américaine et française de Tocqueville. Mais afin d'atteindre ce rapport, il nous faut d'abord examiner la problématique principale des révolutions en tant que relation ambiguë entre la liberté et l'égalité, ce qui sera déterminant pour expliquer les analyses tocquevillienne et arendtienne des révolutions. C'est ainsi que nous allons trouver dans ces sortes d'actions révolutionnaires le modèle des actes politiques.

DEUXIEME PARTIE

L'EGALITE ET LA LIBERTE

INTRODUCTION

Dans cette partie, nous nous proposons d'éclaircir le rapport entre l'égalité et la liberté et à travers ce rapport, nous visons à éclaircir les commentaires de H. Arendt et d'A. de Tocqueville sur les révolutions, américaine et française qui dérivent à première vue du processus de l'égalité. En faisant cela, nous continuons de montrer la distinction de nos deux penseurs avec la tradition philosophique. Cette fois-ci, nous allons comparer leur pensée avec celle de Rousseau qui est considéré en générale comme un des principaux penseurs de la Révolution française. Ce qui nous donnera la possibilité d'une reconsidération de l'évènement révolutionnaire et d'un réexamen de l'action en tant que révolutionnaire.

Arendt et Tocqueville sont deux « penseurs de la liberté » qui cependant ne négligent jamais l'importance du processus irrésistible de l'égalité. Tocqueville est un des premiers penseurs qui met l'accent sur le fait que dans les démocraties modernes, les hommes préfèrent l'égalité à la liberté et que les démocraties où les citoyens oublient des vertus civiques, se replient sur eux-mêmes, se transforment inévitablement en un despotisme ou un pouvoir absolu. C'est ainsi qu'il explique précisément la tension entre l'égalité et la liberté.

En ce qui concerne Arendt, nous pensons qu'elle prolonge ce thème tocquevillien, en y ajoutant le principe de la distinction de la condition humaine. La liberté et l'égalité sont des phénomènes politiques solidaires. Selon Arendt, la privation du droit de participer aux affaires publiques, c'est-à-dire de la liberté d'agir, détruit l'égalité. L'égalité n'est pas un fait donné, dès que les citoyens agissent et parlent ensemble dans le domaine politique, ils deviennent à la fois égaux

et libres. La solidarité entre l'égalité et la liberté s'enracine justement dans cette pluralité humaine.

Afin d'expliquer les commentaires de Tocqueville et d'Arendt sur la problématique de l'égalité et sur l'idée de la solidarité entre l'égalité et la liberté, nous allons d'abord expliquer la célèbre « égalité des conditions » de Tocqueville en montrant sa différence avec Marx considéré couramment comme un penseur de l'égalité. Dans le premier chapitre, nous allons tout d'abord avancer que l'égalité n'est pas simplement une égalisation des conditions, mais un fait générateur pour le domaine politique. Ensuite, nous allons expliquer les dangers qui dérivent, aux yeux de Tocqueville, de la passion ardente de l'égalité lorsqu'elle oublie la liberté. Nous allons voir qu'Arendt, en suivant Tocqueville, précise que la notion d'égalité peut être ambiguë si on ne la rattache pas à l'acte des citoyens qui agissent ensemble.

Dans le deuxième chapitre, nous tâcherons de montrer la distinction de nos deux penseurs d'avec Rousseau, principal penseur de la Révolution française. Dans cette confrontation, notre but est d'abord de critiquer les lectures qui visent à la moralisation de la pensée de Tocqueville en constituant une filiation avec la pensée de Rousseau et de montrer comment la pensée d'Arendt s'oppose à celle de Rousseau qui s'enracine dans la souveraineté.

Dans le troisième chapitre, nous allons comparer les analyses d'Arendt et de Tocqueville sur les phénomènes de la Révolution américaine et de la Révolution française, ce qui contribuera à nous montrer comment leur pensée s'enracine dans l'expérience politique des citoyens. Pour ce faire, après avoir examiné l'analyse de Tocqueville sur ces deux révolutions et sa glorification de la démocratie aux États-Unis, nous allons expliquer comment Arendt a prolongé cette pensée en soulignant la distinction entre le pouvoir et la violence – ce qui ne se trouve pas dans la Révolution française, puisqu'elle a terminé par la Terreur –. Enfin, nous allons nous référer au commentaire d'Arendt sur la Révolution hongroise en tant que révolution spontanée, plurielle et sans violence, qui représente, chez elle, un prototype de l'action politique.

Chapitre 1 : « L'égalité des conditions » chez A. de Tocqueville et l'égalité politique chez H. Arendt

Avant d'examiner l'analyse que Tocqueville fait sur l'égalité des conditions, nous pouvons d'abord examiner la différence de style d'analyse entre Tocqueville et Marx, ce qui nous aidera à mieux comprendre la spécificité de l'analyse politique de notre penseur. Pour ce faire, c'est Arendt qui nous orientera. Dans son *Journal de pensée*, elle nous souffle concernant la comparaison des analyses de Tocqueville et de Marx : « *Tocqueville vit en France et il ne prend en considération que les implications politiques de la modernité. Marx vit en Allemagne et en Angleterre et il n'en prend en considération que les implications économiques. Pour Tocqueville, la Révolution française est décisive, tandis que pour Marx c'est la révolution industrielle. Les deux [révolutions] vont de pair, comme le savaient Tocqueville et Marx. Mais seul Tocqueville désire une nouvelle « scientia politica » - pas Marx, qui dispose pour sa part du concept d'histoire* »²³⁰. Tandis que Marx en tant que révolutionnaire vise à détruire les inégalités économiques et les injustices des sociétés modernes, Tocqueville en tant que penseur politique montre la relation ambiguë entre l'égalité et la liberté. En critiquant sévèrement le système représentatif parlementaire, Marx explique tout le système par l'infrastructure sociale, et il considère le politique comme une illusion²³¹. Quant à Tocqueville, même s'il explique les conflits par les liens sociaux, il reconnaît justement l'autonomie du politique en mettant l'accent sur la liberté politique. En tant que penseur de l'égalité des classes, Marx réduit faussement le politique aux luttes des classes sociales.

Nous pouvons résumer la critique qu'Arendt adresse à Marx en deux points: Arendt critique tout d'abord l'analyse de Marx selon laquelle la caractéristique de l'homme se trouvait dans le travail de l'*animal laborans*. Marx considère le travail

²³⁰ ARENDT Hannah, *Journal de Pensée*, vol. I, traduit par Sylvie COURTINE-DENAMY, Éditions du Seuil, Paris, 2005, p. 503.

²³¹ MARX Karl, *La Sainte Famille*, Éditions Sociales, Paris, 1959, p. 149-179.

comme la plus haute capacité humaine²³². En attribuant au travail les qualités propres à l'activité de l'œuvre, Marx mélange le travail avec cette dernière²³³. Mais en citant les mots suivants de Locke, « *le travail de notre corps et l'œuvre de nos mains* »²³⁴, Arendt précise que l'activité du travail qui ressortit entièrement au domaine de la nécessité (par opposition à celui de la liberté) et entretient la reproduction répétitive de la vie, se distingue justement de l'activité de l'œuvre qui rend possible l'appartenance au monde. Tandis que suivant Hegel, Marx vise à donner un sens supplémentaire à l'aliénation propre à l'activité de travail, Arendt met l'accent sur le fait que le travail est d'abord une servitude naturelle et nécessairement une activité aliénée et que c'est seulement par l'action commune que les travailleurs peuvent dépasser cette aliénation.

La deuxième critique qu'Arendt fait sur la pensée de Marx est qu'il suit la tradition philosophique et ainsi identifie précisément le pouvoir avec la violence. Arendt, citant la célèbre formule de Marx « *la violence est la sage-femme de toute vieille société grosse d'une nouvelle* »²³⁵, précise que pour lui, le domaine politique se caractérise par la violence de la domination et de l'exploitation. Cette identification dévalorise l'action commune des citoyens et réduit la politique à une illusion. Dans *La Nature du totalitarisme*, Arendt explique le danger de la société socialisée rêvée par Marx : « *Le danger est que nous risquons tous d'être près de devenir les membres de ce que Marx appelait encore avec enthousiasme une gesellschaftliche Menschheit (une humanité sociale). Il est curieux de voir combien ceux-là mêmes qui s'opposent avec passion à une toute "socialisation des moyens de production" apportent souvent, sans en avoir conscience, leur aide et leur soutien à la socialisation de l'homme, qui est bien plus dangereuse* »²³⁶.

²³² ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 148, op.cit.

²³³ *Ibid.*, p. 145 et 148.

²³⁴ *Ibid.*, p. 123.

²³⁵ MARX Karl, *Capital*, 1^{er} livre, chap. 24, § 6, cité par ARENDT Hannah, « La tradition et l'âge moderne », in *La Crise de la culture*, p. 33, op.cit.

²³⁶ ARENDT Hannah, *La Nature du totalitarisme*, traduit par Michelle-Irène B. de LAUNAY, Éditions Payot, Paris, 1990, p. 155.

Section 1 : L'idée d'égalité selon Tocqueville et Marx

Dans son *Essai sur la révolution*, Arendt distingue l'analyse politique de Tocqueville de l'analyse économique de Marx et trouve une ressemblance entre ces deux penseurs. Ici, elle critique Marx en tant que penseur des révolutions puisqu'il a négligé les tentatives originales des hommes à instituer la liberté comme en a témoigné la Révolution américaine. Selon Arendt, Marx a considéré la Révolution française comme la principale révolution et a méprisé la Révolution américaine, comme l'a fait la tradition philosophique. Elle précise que de la même façon que Marx, Tocqueville est aussi resté indifférent à la Révolution américaine. « *La même chose est vraie de Tocqueville, écrit-elle, dont le souci principal fut d'étudier en Amérique les conséquences de cette longue et inéluctable révolution dont les événements de 1789 ne constituaient que le premier stade. La Révolution Américaine elle-même, les théories des artisans de celle-ci le laissaient curieusement indifférent* »²³⁷. Cela signifie que Tocqueville est, selon Arendt, resté sous l'influence de la Révolution française. Cependant, il nous semble que Tocqueville évite précisément d'utiliser le concept de révolution, en ce sens que pour lui le phénomène révolutionnaire s'accompagne de désordre et de violence. Ces mots de Tocqueville attestent de sa compréhension de la révolution : « *On doit donc distinguer avec soin l'espèce de liberté intellectuelle que l'égalité peut donner, de l'anarchie que la révolution amène. Il faut considérer à part chacune de ces deux choses, pour ne pas concevoir des espérances et des craintes exagérées de l'avenir* »²³⁸.

Le fait que Tocqueville ne s'intéresse pas beaucoup à la Révolution américaine ne signifie pas qu'il est resté indifférent à la révolution, mais plutôt qu'il a préféré mettre l'accent sur la distinction entre la Révolution américaine et la Révolution française. Tocqueville souligne dans le premier tome de *De la Démocratie en Amérique* que la révolution aux États-Unis se fondait sur la liberté elle-même : « *La révolution aux États-Unis a été produite par un goût mûr et réfléchi pour la liberté, et non par un instinct vague et indéfini d'indépendance. Elle ne s'est*

²³⁷ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 85-86, op.cit.

²³⁸ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 18-19, op.cit.

*point appuyée sur des passions de désordre ; mais, au contraire, elle a marché avec l'amour de l'ordre et de la légalité »*²³⁹. Cela veut dire que la Révolution française a reposé sur le désordre, tandis que la Révolution américaine a été inspirée par l'amour de la liberté. La première, même si elle était initialement favorable à la liberté, a abouti à la Terreur, en construisant un pouvoir centralisé et absolu²⁴⁰, tandis que la deuxième est devenue une révolution démocratique qui a réussi à construire un nouveau système de pouvoir. Ces phrases suivantes de Tocqueville expliquent de plus l'absence de la révolution violente aux États-Unis : « *Il est un pays dans le monde où la grande révolution sociale dont je parle semble avoir à peu près atteint ses limites naturelles ; elle s'y est opérée d'une manière simple et facile, ou plutôt on peut dire que ce pays voit les résultats de la révolution démocratique qui s'opère parmi nous, sans avoir eu la révolution elle-même »*²⁴¹. C'est ainsi que Tocqueville considère l'absence du désordre comme l'avantage principal des Américains : « *Le grand avantage des Américains est, écrit-il, d'être arrivés à la démocratie sans avoir à souffrir de révolutions démocratiques, et d'être nés égaux au lieu de le devenir »*²⁴².

Même s'il ne met pas l'accent souvent sur la révolution aux États-Unis, il demeure sensible à l'originalité et à la spécificité de la démocratie américaine qui est un moment historique où la liberté politique apparût. C'est la raison pour laquelle nous pouvons considérer Tocqueville, par ses analyses de la démocratie aux États-Unis, comme une des sources principales de la lecture arendtienne de la fondation de l'Amérique comme les écrits de Jefferson, de Hamilton.

Section 2 : Tocqueville, indifférent à la révolution ?

Mais, pour mieux discuter la critique qu'Arendt fait de Tocqueville, il nous semble que nous devons précisément poser la question suivante : comment peut-on apprécier la critique selon laquelle Tocqueville a resté « indifférent » à la révolution américaine, étant donné qu'il n'est pas un contre-révolutionnaire comme Burke ?

²³⁹ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 127, op.cit.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 162.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 50.

²⁴² TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 112, op.cit.

Nous pensons que nous pouvons en trouver l'explication dans l'analyse de Tocqueville sur le conflit entre l'égalité et la liberté.

Sur ce point, nous pouvons nous référer à Lamberti qui souligne dans *Tocqueville et les deux démocraties* que le concept d'égalité recouvre deux significations distinctes chez Tocqueville. La première est l'égalité en tant que sentiment, la deuxième, l'égalité en tant que passion. L'une se trouve en tant qu'égalité démocratique aux États-Unis, l'autre apparaît en tant qu'égalité révolutionnaire qui est, aux yeux de Tocqueville, une forme corrompue de la démocratie qui s'enracine en France²⁴³. Lamberti explique l'absence de référence à la Révolution américaine chez Tocqueville par les mots suivants : « *En réalité, il se méfiait des comparaisons historiques et voulait surtout comparer la démocratie américaine au mixte confus de démocratie et de révolution qui régnait dans les idées et les mœurs des Français ; plutôt que de l'indifférence, il y a chez lui un refus de mettre sur le même plan la Révolution française et la guerre d'indépendance des Américains ; rien, en Amérique, ne pouvait se comparer, selon lui, à la grandeur de la Révolution et des guerres révolutionnaires menées contre l'Europe entière, mais rien, en France, ne pouvait être comparé à la création par les Américains de leur constitution fédérale, à sa sagesse, à sa durée et au culte qui l'entoure* »²⁴⁴. Selon Tocqueville, dès que les Américains ont fondé les colonies, l'état social était déjà démocratique. C'est dans ses inédits de Yale que Tocqueville l'explique : « *Chez les Américains, la Révolution démocratique est depuis longtemps terminée, ou plutôt ils n'ont jamais eu de révolution semblable. Ils n'ont jamais eu de privilèges de classe à abolir, ni de droits exclusifs à renverser* »²⁴⁵.

Nous pensons que même si Tocqueville, en précisant que, avant la Révolution française, les changements attribués couramment à l'avènement de la révolution étaient déjà accomplis, met l'accent sur les risques qui dérivent de la révolution, sa critique ne signifie pas pour autant qu'il est contre l'action et l'insurrection des hommes. « *Je crois, dit-il, qu'il y a des résistances honnêtes et des rébellions légitimes. Je ne dis donc point, d'une manière absolue, que les hommes des temps*

²⁴³ LAMBERTI Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 69, op.cit.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 251.

²⁴⁵ TOCQUEVILLE Alexis de cité par LAMBERTI Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, p : 251, op.cit.

*démocratiques ne doivent jamais faire de révolutions ; mais je pense qu'ils ont raison d'hésiter plus que tous les autres avant d'entreprendre, et qu'il leur vaut mieux souffrir beaucoup d'incommodités de l'état présent que de recourir à un si périlleux remède »*²⁴⁶. Sur ce point, nous pouvons rappeler cette phrase de Tocqueville : « *Et moi, je dis que, pour combattre les maux que l'égalité peut produire, il n'y a qu'un remède efficace : c'est la liberté politique »*²⁴⁷.

Selon Tocqueville, comme ce fut expérimenté pendant la Révolution française, la révolution vise l'égalité et non la liberté. C'est de la passion de l'égalité que découle précisément la révolution. « *Quand on y regarde de près, déclare Tocqueville, on voit que toutes les révolutions de nos jours se font par des passions d'égalité, non de liberté. La liberté est un moyen de fonder l'égalité »*²⁴⁸. Selon Tocqueville, derrière la passion de l'égalité, il y a une considération de la liberté uniquement comme un moyen en vue de l'égalité. C'est la raison pour laquelle Tocqueville refuse d'utiliser le concept de révolution en tant que passion violente pour la constitution américaine. Dans le chapitre intitulé « Pourquoi les grandes révolutions deviendront rares » de *De la Démocratie en Amérique*, Tocqueville souligne justement qu'il s'agit d'un « *rapport caché et un lien secret entre l'égalité même et les révolutions »*²⁴⁹. Le but principal des révolutions repose, selon Tocqueville, sur la destruction des inégalités qui se trouvent entre les pauvres et les riches.

Tocqueville récuse l'idée selon laquelle la destruction des privilèges hérités de l'Ancien Régime soit une condition suffisante pour instaurer la liberté. En confrontant l'égalité avec la liberté, il est impossible d'instituer la liberté politique elle-même. Celle-ci ne peut jamais se fonder sur l'égalité. Mais il refuse en même temps les valeurs de la monarchie et toute tentative de construire le gouvernement sur une seule classe. Tocqueville l'explique ainsi : « *La liberté ne se fondera jamais chez ces peuples (démocratiques) qu'en respectant l'égalité. Tous ceux qui dans les siècles où nous entrons essaient d'établir et de fonder la liberté par l'aristocratie échoueront... Tous ceux qui essaieront de retenir le pouvoir dans le sein d'une classe,*

²⁴⁶ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 447, op.cit.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 153.

²⁴⁸ TOCQUEVILLE, cité par LAMBERTI Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 255, op.cit.

²⁴⁹ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p.345, op.cit.

quelque nom qu'ils lui donnent, échoueront »²⁵⁰. Il veut précisément reconnaître la spécificité de la liberté elle-même dans les démocraties modernes.

Section 3 : « L'égalité des conditions » chez Tocqueville

C'est pendant son voyage aux États-Unis que Tocqueville découvre « l'égalité des conditions ». *De la Démocratie en Amérique* commence par ces mots : « Parmi les objets nouveaux qui, pendant mon séjour aux États-Unis, ont attiré mon attention, aucun n'a plus vivement frappé mes regards que l'égalité des conditions »²⁵¹. Mais cette égalité ne coïncide pas nettement avec l'égalité devant la loi en France. Comme le précise Lamberti, l'égalité des conditions consiste essentiellement, aux yeux de Tocqueville, en une égalité de droit, de fait et de respect aux États-Unis²⁵².

Tocqueville souligne que l'égalité est devenue un « principe générateur » sur lequel repose la société américaine : « [...] à mesure que j'étudiais la société américaine, je voyais de plus en plus, dans l'égalité des conditions, le fait générateur dont chaque fait particulier semblait descendre, et je le retrouvais sans cesse devant moi comme un point central où toutes mes observations venaient aboutir »²⁵³. L'égalité ne signifie pas seulement l'égalité de droits, selon les mots de Tocqueville, l'égalité des conditions, mais elle comporte toujours le risque de se transformer en une passion avide. Selon lui, dans une démocratie, on pourrait établir l'égalité des conditions sans parvenir pour autant à construire une réelle égalité de fait entre les hommes. C'est la raison pour laquelle le régime démocratique ne doit pas se satisfaire d'octroyer aux citoyens le droit de choisir leurs représentants, mais elle doit aussi et surtout permettre le rassemblement des hommes pour participer ensemble aux affaires publiques.

²⁵⁰ TOCQUEVILLE Alexis de, cité par LAMBERTI Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 59-60, op.cit.

²⁵¹ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 37, op.cit.

²⁵² LAMBERTI Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 62, op.cit.

²⁵³ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 37, op.cit.

Plus les hommes deviennent égaux sous l'effet du processus historique d'égalisation des conditions, plus ils ont tendance à refuser d'obéir, mais en même temps ils seraient plus enclin à croire ceux que les autres croient et pensent. De là découle le concept de l'opinion commune. Dans le deuxième tome de *De la Démocratie en Amérique*, Tocqueville souligne que l'égalité initie dans une société démocratique, deux tendances distinctes : d'une part, elle incite les hommes à s'interroger sur ce qui advient, et de l'autre, elle les pousse à cesser de penser²⁵⁴. La démocratie pourrait à la fois briser les formes de pensée imposées par des classes ou par un homme et entraîner l'esprit humain à se soumettre à la volonté générale de la majorité. C'est ainsi que la démocratie se substituerait à un pouvoir absolu. Tocqueville explique sa peur du risque du despotisme : « *Pour moi, quand je sens la main du pouvoir qui s'appesantit sur mon front, il m'importe peu de savoir qui m'opprime, et je ne suis pas mieux disposé à passer ma tête dans le joug, parce qu'un million de bras me le présentent* »²⁵⁵.

Ce n'est pas, aux yeux de Tocqueville, seulement la passion de l'égalité qui peut conduire au despotisme, ce sont aussi l'insuffisance et l'absence de liberté politique qui peuvent donner naissance à un pouvoir despotique. C'est la raison pour laquelle on doit toujours expliquer l'égalité - valeur toujours ambiguë - à partir de sa relation avec la liberté malgré le fait que « *les peuples montrent, déclare Tocqueville, un amour plus ardent et plus durable pour l'égalité que pour la liberté* »²⁵⁶. Ce que cherche Tocqueville dans le deuxième tome *De la Démocratie en Amérique*, c'est le juste équilibre de la liberté et de l'égalité et il trouve précisément son exemple dans la démocratie aux États-Unis.

Selon Tocqueville, l'égalité politique en régime démocratique peut prendre deux formes : « *il faut donner des droits à chaque citoyen, ou n'en donner à personne* »²⁵⁷. Tocqueville souligne le fait que l'égalité, lors qu'elle est devenue une passion aveugle, incite les hommes à choisir l'une de ces possibilités : « *l'égalité dans la servitude* » et « *l'inégalité dans la liberté* ». Si les peuples démocratiques

²⁵⁴ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 24-25, op.cit.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.137.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.104.

disposent d'un goût instinctif pour la liberté, leur désir principal se porte sur l'égalité. Tocqueville l'explique ainsi : « *Mais la liberté n'est pas l'objet principal et continu de leur désir ; ce qu'ils aiment d'un amour éternel, c'est l'égalité ; ils s'élancent vers la liberté par impulsion rapide et par efforts soudains, et, s'ils manquent le but, ils se résignent ; mais rien ne saurait les satisfaire sans l'égalité, et ils consentiraient plutôt à périr qu'à la perdre* »²⁵⁸. Il s'agit donc de deux conséquences de l'égalité des conditions. Mais ce sont seulement les Anglo-américains qui ont, aux yeux de Tocqueville, réussi à échapper à cette redoutable alternative.

L'un des avantages des Américains, c'était, aux yeux de Tocqueville, l'absence de l'aristocratie²⁵⁹ : « *Je n'ai jamais vu aux États-Unis rien qui pût me rappeler l'idée du serviteur d'élite, dont en Europe nous avons conservé le souvenir ; mais je n'y ai point trouvé non plus l'idée du laquais. La trace de l'un comme l'autre y est perdue* »²⁶⁰. Cela signifie que la démocratie a également changé le rapport entre le maître et le serviteur et qu'elle les a posés l'un à côté de l'autre en détruisant leur relation hiérarchique. Dès qu'on a inscrit dans les lois le principe d'égalité, le maître et le serviteur ont commencé à regarder la passion d'égalité avec des yeux différents. C'est ainsi que naît de l'égalité en tant qu'*imaginaire*.

À partir du moment où la position des riches et des pauvres est considérée comme acquise d'une façon accidentelle, l'égalité prend sa place dans l'horizon de la conscience sociale « *en dépit de l'inégalité réelle* »²⁶¹. Mais cette opposition tocquevillienne entre « l'égalité imaginaire » et « l'inégalité réelle » ne signifie pas que la première soit une notion illusoire et fautive²⁶². Au contraire, l'utilisation de l'adjectif « imaginaire » par Tocqueville renvoie à la fois au processus *irrésistible* de l'égalisation et à l'opinion publique qui se fonde sur la similitude des hommes dans les démocraties modernes. « *Les génies les plus profonds et les plus vastes de Rome et de la Grèce n'ont jamais pu arriver à cette idée si générale, mais en même temps si simple, de la similitude des hommes et du droit égal que chacun d'eux apporte, en naissant, à la liberté ; et ils se sont évertués à prouver que l'esclavage était dans la*

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 104.

²⁵⁹ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 95, op.cit.

²⁶⁰ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 252, op.cit.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 253.

²⁶² MANENT Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Éditions Fayard, Paris, 1983, p. 54.

nature, et qu'il existerait toujours »²⁶³. Mais dans la démocratie, les hommes sont enclins à considérer l'autre comme leur semblable.

C'est à l'intérieur même des inégalités formelles que Tocqueville essaie de comprendre le processus de l'égalité. Dans l'introduction de *De la Démocratie en Amérique*, Tocqueville l'explique ainsi : « *Le développement graduel de l'égalité des conditions est donc un fait providentiel, il en a les principaux caractères : il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine ; tous les événements comme tous les hommes, servent à son développement* »²⁶⁴.

Mais Tocqueville précise dans *De la Démocratie en Amérique* que dans les démocraties, même si elles ont changé la relation inégalitaire du maître et du serviteur, de nouvelles sortes d'inégalités se sont développées. Citons Tocqueville : « *Ainsi, à mesure que la masse de la nation tourne à la démocratie, la classe particulière qui s'occupe d'industrie devient plus aristocratique. Les hommes se montrent de plus en plus semblables dans l'une et de plus en plus différents dans l'autre, et l'inégalité augmente dans la petite société en proportion qu'elle décroît dans la grande. C'est ainsi que, lorsqu'on remonte à la source, il semble qu'on voie l'aristocratie sortir par un effort naturel du sein même de la démocratie* »²⁶⁵. Même si la profession industrielle ressemble à l'aristocratie, elle n'est pas comparable avec l'aristocratie ancienne. Cette nouvelle aristocratie est, aux yeux de Tocqueville, essentiellement limitée et entre les classes riches, il ne s'agit plus d'une tradition commune, ni des espérances communes et ni d'un lien de familiarité. Cette classe ne constitue pas un corps unique contrairement à l'ancienne aristocratie.

La société démocratique détruit le lien social hiérarchique de l'aristocratie et c'est ainsi que la société se dissocie et les hommes se replient sur eux-mêmes. Le repli dans la sphère privée ouvre un risque de despotisme. Tocqueville explique clairement ce danger des sociétés démocratiques : « [...] *les vices que le despotisme fait naître sont précisément ceux que l'égalité favorise. Ces deux choses se complètent et s'entr'aident d'une manière funeste. L'égalité place les hommes à côté les uns des autres, sans lien commun qui les retienne. Le despotisme élève des*

²⁶³ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 29, op.cit.

²⁶⁴ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 41, op.cit.

²⁶⁵ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 223-224, op.cit.

barrières entre eux et les sépare. Elle les dispose à ne point songer à leurs semblables et il leur fait une sorte de vertu publique de l'indifférence. Le despotisme, qui est dangereux dans tous les temps, est donc particulièrement à craindre dans les siècles démocratiques. Il est facile de voir que dans ces mêmes siècles les hommes ont un besoin particulier de la liberté »²⁶⁶.

Nous constatons que cette conception tocquevillienne de l'égalité converge avec l'analyse arendtienne de l'égalité comme le principe de l'action. Chez Tocqueville l'égalité ne signifie pas simplement une égalité morale, juridique ou individuelle qui vise comme but les signes visibles de l'égalité. Elle n'est pas, de plus, une égalisation quantitative ou qualitative, ni une égalité économique qui pourrait éventuellement aboutir à des nouvelles inégalités modernes. En effet, chez Tocqueville, il s'agit d'une égalité par excellence *politique*. Cette égalité transforme des hommes nouveaux et constitue entre eux des nouveaux rapports²⁶⁷. C'est une égalité politique dans laquelle il s'agit de reconnaître les autres hommes comme semblables et comme des citoyens. « *Les sentiments et les idées ne se renouvellent, le cœur ne s'agrandit et l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres* »²⁶⁸, écrit-il.

Section 4 : L'égalité et la distinction chez Arendt

Dans *Qu'est-ce que la politique ?*, Arendt explique l'égalité politique en se référant aux principes politiques de Montesquieu en tant qu'« *honneur dans les monarchies, vertu dans les républiques et peur dans les tyrannies* ». Elle éclairci les vertus politiques de cette façon: « *la gloire, telle que nous la connaissons par le monde homérique, la liberté, telle qu'on la trouve à Athènes à l'époque classique, ou la justice, mais également l'égalité à condition d'entendre par là la conviction de la dignité originelle de tous ceux qui ont un visage humain* »²⁶⁹.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 148-149.

²⁶⁷ « *L'égalité des conditions fait, du serviteur et du maître, des êtres nouveaux, et établit entre eux de nouveaux rapports* ». *Ibid.*, p. 251.

²⁶⁸ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 158, op.cit.

²⁶⁹ ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 179, op.cit.

Pour expliquer la notion de l'égalité et sa relation avec l'agir, Arendt se réfère aux Grecs. Selon elle, c'est dans la révélation de l'agent que gisent deux aspects paradoxaux de l'action : l'égalité et la distinction. L'action ne donne pas seulement naissance à un agent égal à ses semblables, mais le distingue de ces derniers, parce que l'agent apparaît par cette action-ci, en ce temps et ce lieu et par son propre point de vue. Ainsi, dans l'espace public ou selon la formulation arendtienne, dans l'espace d'apparence, l'acteur devient égal aux autres, et de plus, puisque nous ne pouvons jamais confondre l'agent avec les autres, il s'en distingue.

Arendt considère l'égalité et la distinction qui étaient deux attributs spécifiques des citoyens grecs dans la *polis* comme des caractères propres à la pluralité humaine²⁷⁰. Sans l'égalité, les hommes ne se comprennent pas les uns les autres, et par conséquent, ils ne peuvent pas comprendre leurs ancêtres et les événements précédents et c'est ainsi que la possibilité de la préparation d'un avenir pour les générations suivantes pourrait disparaître. Sans la distinction, la communication entre eux se transformerait en une forme d'échange des exigences identiques, la parole et l'action laisseraient leur place à des « *signes* » et à des « *bruits* »²⁷¹. Au cas où ces deux caractères de la pluralité humaine s'évanouiraient, les hommes perdraient précisément leur « *unicité* »²⁷².

D'autre part, le caractère paradoxal de l'action nous montre que l'espace d'apparence ne se fonde jamais sur un lieu fermé aux autres, mais sur un monde commun dans lequel l'action se déploie. Cependant, émerge ici, selon Arendt, un autre paradoxe : l'ouverture de l'espace d'apparence est le déploiement des actions, et l'action exige une scène d'apparition. C'est à travers ces deux paradoxes que la pluralité humaine devient « *la condition de l'action humaine, parce que nous sommes tout pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne soit identique à aucun autre homme ayant vécu, vivant ou encore à naître* »²⁷³.

Les hommes, en agissant et en parlant ensemble, se distinguent et s'égalisent par rapport à cette « *paradoxe pluralité* »²⁷⁴. L'action ne montre ni les « *qualités* »,

²⁷⁰ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 231, op.cit.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 232.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ibid.*, p. 42-43.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 232.

ni les « *talents* », ni les « *défauts* »²⁷⁵ d'un certain sujet, mais révèle la distinction et l'égalité des hommes. Dès que les hommes cessent de parler et d'agir avec les autres dans le domaine politique, leur révélation devient impossible. « *Cette qualité de révélation de la parole et de l'action est en évidence lorsqu'on est avec autrui, ni pour ni contre [...] A défaut de cette révélation de l'agent dans l'acte, l'action perd son caractère spécifique et devient une forme d'activité parmi d'autres* »²⁷⁶. D'après Arendt, l'action qui révèle le *qui*, institue justement un monde humain et lie les hommes sous forme du vivre-ensemble. Mais, dès que l'action perd son caractère *révélant, instituant et liant*, les rapports entre les hommes se transforment en rapport de force. En ce sens, l'homme n'apparaît pas *avec* les autres, mais se montre *pour* et *contre* les autres. Selon Arendt, la destruction de l'action aboutit précisément à celle du lien humain.

En se référant à l'analyse socratique du courage selon laquelle le courage n'a de sens politique que dans les actes courageux, ainsi que la justice dans les actes justes, l'égalité dans les actes égalitaires et la liberté dans les actes libres, Arendt précise qu'il ne faut pas évaluer ces notions comme des *critères* déterminants, au contraire il s'agit des *principes* régulateurs qui n'apparaissent qu'au cours des expériences politiques. Selon Arendt, l'indéfinition même de ces principes est une qualité propre à l'action. La liberté, l'égalité, la justice ou le courage comme principes inhérents à l'action ne disposent pas d'une définition, il nous faut les expérimenter en les exerçant chaque fois que nous agissons. Dans le cas de Socrate, s'il n'enseigne pas, mais il laisse chacun juger par soi-même, c'est que, quand il s'agit de tels principes, il n'y a rien à définir, seules leurs apparitions dans l'action peuvent nous en relever le sens.

De même, la référence d'Arendt à la *Critique de la raison pure* montre que dans sa compréhension de l'égalité, la pensée ne se définit pas comme un privilège propre aux philosophes professionnels, tout au contraire, elle indique une capacité propre à tous les hommes qui jugent, d'où l'*égalité* entre les hommes. Selon Arendt, le « *penser* » en tant que faculté humaine ne se déploie pas seulement chez les philosophes, mais chez tous les hommes. Tandis que la philosophie traditionnelle détruit le principe de l'égalité entre les hommes, en conseillant de s'éloigner de la

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 202-203

²⁷⁶ *Ibidem.*

multitude pour « *philosopher* » et cesser de s'occuper du domaine politique, la philosophie kantienne exige la pluralité, et situe la pensée dans le domaine politique.

a. L'égalité : phénomène ambiguë de la démocratie

Mais, c'est dans *l'Antisémitisme* que nous trouvons l'analyse arendtienne de l'égalité inspirée par Tocqueville. En examinant l'émancipation des Juifs et sa relation avec l'État-nation à la veille du totalitarisme, Arendt lie la problématique tocquevillienne de l'égalité des conditions avec le sort des Juifs européens. Elle fait référence au chapitre intitulé « *Pourquoi les droits féodaux étaient devenus plus odieux au peuple en France que partout ailleurs* » de *L'Ancien Régime et la Révolution* dans lequel Tocqueville en examinant le destin de la noblesse pendant la Révolution française, précise qu'avant même la révolution, les paysans avaient obtenu la propriété foncière et ainsi n'étaient plus des serfs²⁷⁷. C'est la raison pour laquelle les nobles ont cessé d'administrer les choses communes. Nous citons Tocqueville : « *Quand la noblesse possède non seulement des privilèges, mais des pouvoirs, quand elle gouverne et administre, ses droits particuliers peuvent être tout à la fois plus grands et moins aperçus. Dans les temps féodaux, on considérait la noblesse à peu près du même œil dont on considère aujourd'hui le gouvernement : on supportait les charges qu'elle imposait en vue des garanties qu'elle donnait. Les nobles avaient des privilèges gênants, ils possédaient des droits onéreux ; mais ils assuraient l'ordre public, distribuaient la justice, faisaient exécuter la loi, venaient au secours du faible, menaient les affaires communes. À mesure que la noblesse cesse de faire ces choses, le poids de ses privilèges paraît plus lourd, et leur existence même finit par ne plus se comprendre* »²⁷⁸. Quand les nobles ont perdu leurs fonctions, les paysans ont commencé à interroger les statuts des nobles et à manifester un ressentiment social à leur égard.

Arendt, en suivant Tocqueville, précise que l'égalité, même si elle est la condition de la justice, est un des faits les plus ambigus de la modernité. Dès que l'égalité est répandue dans la société, les différences sociales entre les hommes commencent à être interrogées. Dans *Hannah Arendt, une Juive*, Martine Leibovici

²⁷⁷ TOCQUEVILLE Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 85-97, op.cit.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 95.

explique qu'Arendt, en examinant l'analyse tocquevillienne de l'égalité des conditions, souligne que l'égalisation entre les hommes ne devrait pas dévoiler la distinction réelle entre eux. « *Des analyses de Tocqueville concernant les ambiguïtés de la démocratie, Arendt ne retient pas ici la menace d'homogénéisation de la société et d'abaissement de tous devant un pouvoir omnipotent à partir de la reconnaissance de l'autre comme semblable, mais un effet inverse : "Quand l'inégalité est la loi commune d'une société, les plus fortes inégalités ne frappent point l'œil ; quand tout est à peu près de niveau les moindres le blessent. C'est pour cela que le désir de l'égalité devient toujours plus instable à mesure que l'égalité est plus grande". En d'autres termes, il n'y a plus de langage pour les différences. Si chacun doit reconnaître l'autre comme son égal, s'il doit le voir comme semblable, comment va-t-il rendre compte des différences qui substituent malgré tout ?* »²⁷⁹.

En précisant que la transformation de l'égalité politique en égalité sociale fait resurgir le danger du racisme, Arendt applique l'analyse de l'égalité de Tocqueville à la condition des Juifs européens par ces mots suivants : « [...] *plus la condition des Juifs devenait l'égale de celle des autres populations, plus les caractéristiques qui les en différenciaient devenaient surprenantes. Cette nouvelle conscience suscitait à la fois le ressentiment social contre les Juifs et une attirance particulière vis-à-vis d'eux* »²⁸⁰. Pour les Juifs européens, l'égalité des conditions converge avec une citoyenneté selon laquelle tout homme dispose également de droit de participer au domaine politique et dans cette compréhension, l'importance de l'origine natale des hommes perd sa connotation. Mais leur sort s'est précisément orienté, selon Arendt, à la fois sur une antipathie ou une discrimination et une sympathie particulière. Arendt exprime que ce sont ces deux attitudes contradictoires qui ont déterminé l'histoire sociale des Juifs européens.

En effet, aux yeux d'Arendt, les hommes ne sont pas égaux du fait de leur origine naturelle. « *Leur égalité est, dit Arendt, seulement une égalité de droit, c'est-à-dire une égalité humaine dans ses intentions* [...] »²⁸¹. Cela signifie que l'égalité

²⁷⁹ LEIBOVICI Martine, *Hannah Arendt, une Juive, Expérience, politique et histoire*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1998, p. 205.

²⁸⁰ ARENDT Hannah, « L'Antisémitisme », in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, p. 284, op.cit.

²⁸¹ ARENDT Hannah, « L'Impérialisme », in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, p. 517, op.cit.

n'est pas, selon Arendt, un fait donné. Suivant cette analyse, qui est une allusion à la formule de Tocqueville : « *Le grand avantage des Américains est [...] d'être nés égaux au lieu de le devenir* »²⁸², Arendt, témoin du système totalitaire, où la source de l'égalité, c'est-à-dire les droits de l'homme, a totalement perdu son sens, précise que « *L'égalité, à la différence de tout ce qui est impliqué dans l'existence pure et simple, n'est pas quelque chose qui nous est donné mais l'aboutissement de l'organisation humaine, dans la mesure où elle est guidée par le principe de justice. Nous ne naissons pas égaux ; nous devenons égaux en tant que membre d'un groupe, en vertu de notre décision de nous garantir mutuellement des droits égaux* »²⁸³. Arendt critique les droits de l'homme considérés comme la source des affirmations égalitaires. Il est évident qu'après le totalitarisme, toutes les anciennes conceptions de la philosophie politique méritent un réexamen et laissent précisément leur place à des problématiques nouvelles. Comme en témoignent ces phrases, nous pouvons dire que l'ancienne dichotomie entre l'égalité et la liberté, décrite principalement par Tocqueville, ne peut plus examiner sans prendre en considération la distinction entre les hommes.

b. La critique des droits de l'homme

La critique arendtienne des droits de l'homme nous permet de mieux comprendre sa compréhension de l'égalité, puisque cette dernière est le premier droit de la déclaration des droits de l'homme. Sa critique se fonde en effet sur deux aspects : premièrement, les droits de l'homme sont, selon Arendt, essentiellement abstraits. Même si les défenseurs de ces droits prétendent que tous les hommes disposent de ces droits, ils prétendent en même temps que si les sauvages n'en disposaient pas, c'est qu'ils ne parvenaient pas à un haut niveau de civilisation, c'est-à-dire ils n'avaient pas construit une nation souveraine. Cela veut dire qu'il y a un penchant qui considère les droits de l'homme seulement dans le système de l'État-nation lui-même. De là dérive, aux yeux d'Arendt, le deuxième aspect des droits de l'homme : dans ces droits, l'image de l'homme ne se montre pas comme l'individu,

²⁸² TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 147, op.cit.

²⁸³ ARENDT Hannah, « L'Impérialisme », in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, p. 605, op.cit. Mais, il est intéressant de voir que dans « L'Antisémitisme », Arendt souligne qu'aux États-Unis, l'égalité de conditions est un fait acquis. ARENDT Hannah, « L'Antisémitisme », in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, p. 284, op.cit.

mais comme un membre du peuple souverain. C'est seulement un peuple émancipé et souverain qui pourrait octroyer les hommes aux droits, puisque les droits de l'homme se combinent nettement avec la problématique de la libération des peuples²⁸⁴.

La chute de l'État-nation et le désastre du totalitarisme ont témoigné que ces droits de l'homme ne sont supportés par aucune institution autorisée à les garantir et à sanctionner les infractions. Dès que les hommes furent privés d'un gouvernement ou d'une nation, ces droits considérés comme inaliénables, puisqu'ils devraient être théoriquement indépendants de tout gouvernement, ne furent garantis par aucune autorité et ni par aucune institution. Mais, au moment où apparaissent les sans-États mêmes dans les pays souverains et « civilisés », ces droits furent impraticables. Parce que seulement les États peuvent garantir les droits de l'homme, il n'existe plus d'institutions pour protéger et invoquer les hommes rejetés par tous les États. C'est ainsi que les droits de l'homme est sans efficacité.

Dans la seconde partie des *Origines du totalitarisme, L'Impérialisme*, Arendt explique que la perte des droits des sans-droits et des sans-États eut lieu en deux étapes : les sans-droits ont tout d'abord perdu leur patrie. Mais ce n'était pas, aux yeux d'Arendt, une simple émigration obligatoire dans un autre pays comme dans les époques précédentes, c'était une exclusion sans précédent qui rendit impossible de retrouver une patrie, puisqu'aucun pays ne voulait les accueillir. Ce n'est pas à cause de problèmes économiques d'espace ou de surpopulation que les pays n'acceptaient pas ces personnes sans-droits, mais c'est politiquement que ceux-ci ont été refusés. De plus, c'est ainsi qu'ils devenaient exclus de la communauté des nations²⁸⁵.

La perte de la protection de l'État est, selon Arendt, la seconde épreuve juridique qu'ont subie les sans-droits. Elle signifie la perte totale des droits au niveau international. De ces deux étapes de la perte exclusive et juridique dérive précisément le fait le plus effrayant, à savoir que les hommes ont été dépossédés du droit d'appartenir à une communauté : « *Le grand malheur des sans-droits n'est pas, écrit-elle, d'être privés de la vie, de la liberté et de la recherche du bonheur, ou*

²⁸⁴ ARENDT Hannah, « L'Impérialisme », in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, p. 592, op.cit.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 595.

encore de l'égalité devant la loi et de la liberté d'opinion – formules qui étaient supposées résoudre les problèmes à l'intérieur de communautés précises – mais d'avoir cessé d'appartenir à une communauté tout court »²⁸⁶.

c. « Le droit d'avoir des droits »

Dans cette analyse des sans-droits, Arendt repère un enjeu qui dépasse la limite de la problématique traditionnelle de l'égalité et de la liberté. Selon elle, ce n'est pas le problème de l'inégalité, ni le manque de droit de liberté d'opinion, d'expression ou de pensée, qui rendent les hommes « superflus », mais c'est la perte totale d'un lieu où l'on peut agir dans ce monde, c'est-à-dire c'est le « droit d'agir » qui a été perdu²⁸⁷.

Mais en critiquant la conception abstraite des droits de l'homme, Arendt développe une autre conception pour la théorie du droit contemporain et cosmopolite : c'est le « *droit d'avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions)* »²⁸⁸. Les droits des hommes sous la garantie des gouvernements, n'empêchaient pas l'apparition des sans-droits qui ont perdu le « droit d'avoir des droits ». Cette conception arendtienne du droit ne repose pas sur l'individualité abstraite, mais justement sur la pluralité humaine. Dès que les hommes constituent une communauté politique où ils agissent ensemble, ils atteignent à la fois l'égalité et la liberté par excellence politiques.

En effet, Arendt met l'accent sur le fait que le domaine politique ne repose pas seulement sur le principe de l'égalité, mais sur la pluralité humaine. C'est par le type symbolique de l'étranger que les limites de la scène politique traditionnelle considérée comme close sur elle-même pourraient trembler. Arendt l'explique par ces mots : « *L'"étranger" est le symbole effrayant du fait de la différence en tant que telle, de l'individualité en tant que telle : il désigne les domaines dans lesquels l'homme ne peut ni transformer ni agir, et où par conséquent il a une tendance marquée à détruire* »²⁸⁹. Par exemple, si la communauté turque ne considère pas

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 598

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 599.

²⁸⁸ *Ibidem.*

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 606.

un(e) Kurde ou un(e) Arménien(ne) comme un citoyen égal, mais seulement comme un(e) Kurde ou un(e) Arménien(ne), c'est-à-dire comme un non turc, ce n'est pas seulement le principe d'égalité qui est perdu, car ces hommes exclus perdent aussi précisément leur liberté d'agir, puisqu'on les réduit à leur appartenance naturelle (*phusis*).

Arendt précise qu'en excluant les hommes du monde commun, on les réduit à une condition caractérisée uniquement par leur nature humaine. Elle exprime le risque auquel donne naissance l'existence de ces hommes à la fin de l'*Impérialisme* : « *Le danger mortel pour la civilisation n'est plus désormais un danger qui viendrait de l'extérieur. La nature a été maîtrisée et il n'est plus de barbares pour tenter de détruire ce qu'ils ne peuvent pas comprendre, comme les Mongols menacèrent l'Europe pendant des siècles. Même l'apparition des gouvernements totalitaires est un phénomène situé à l'intérieur, et non à l'extérieur de notre civilisation. Le danger est qu'une civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés de son propre sein, à force d'avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie qui, en dépit des apparences, sont les conditions de vie de sauvages* »²⁹⁰.

En mettant l'accent sur les droits des hommes privés d'État, des sans-droits, des étrangers, Arendt ne vise pas à refuser la politique des droits des hommes, mais à la fois à la remplacer par une autre politique, politique du droit d'avoir des droits et à démanteler la dialectique traditionnelle entre l'égalité et la liberté. Dans l'*Essai sur la Révolution*, Arendt précise qu'à l'époque moderne, si l'on exige l'égalité, on renonce en partie à la liberté, et que si l'on requiert la liberté, l'égalité tend à disparaître. En suivant l'analyse de Tocqueville, Arendt met l'accent sur le fait que l'égalité n'est pas un fait donné, ainsi que la liberté n'est pas un don de la nature : toutes les deux n'apparaissent, aux yeux d'Arendt, que dans l'action et la parole des hommes. Mais l'apparition des exclus, des sans-États pendant le totalitarisme ouvre une brèche où la distinction entre les hommes, c'est-à-dire la pluralité humaine, devient le principe primordial.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 607.

Chapitre 2 : La confrontation d'A. de Tocqueville et de H. Arendt avec J.J. Rousseau

Montrer ce qui distingue de la pensée de Rousseau de celle de Tocqueville nous permettra de mieux comprendre la relation entre ce dernier et Arendt dont la pensée se déploie contre les conceptions rousseauistes comme la souveraineté, la volonté, le peuple et le pouvoir absolu. En examinant la différence entre Rousseau et Tocqueville, nous visons à critiquer les commentateurs qui essaient de décrire ce dernier comme un penseur classique libéral et ainsi de moraliser sa pensée, surtout se fondant sur une filiation et une continuité conceptuelle avec la philosophie de Rousseau. Ces commentaires méprisent principalement le concept de la liberté politique de Tocqueville et en moralisant sa pensée, ils dissimulent le fondement par excellence politique de sa réflexion. Dans ce chapitre, afin de distinguer Tocqueville de la tradition classique libérale, nous allons tâcher de montrer sa différence avec Rousseau et ainsi se référer à la critique d'Arendt qui précise que la souveraineté et la tyrannie est une seule et même chose²⁹¹.

Parmi les penseurs qui essaient de trouver une filiation entre Rousseau et Tocqueville, en moralisant injustement la théorie politique de ce dernier, nous pouvons citer les auteurs suivants : Daniel Jacques, Agnès Antoine et Jean-Claude Lamberti. Le premier essaie d'articuler la conception de la pitié chez Tocqueville avec celle de Rousseau, en précisant que « *ce qui, chez Rousseau, s'apparente à la nature, prend toutefois chez Tocqueville un caractère historique* »²⁹². De plus, selon Daniel Jacques la conception de la liberté même de Tocqueville s'enracine dans celle

²⁹¹ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 224, op.cit.

²⁹² JACQUES Daniel, « Tocqueville et le problème de la clôture politique », in *Tocqueville et l'esprit de la démocratie, The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, textes réunis par Laurence GUELLEC, Éditions Presses de Science Po, Paris, 2005, p. 364. Cf. JACQUES Daniel, *Tocqueville et la modernité : la question de l'individualité dans la Démocratie en Amérique*, les Éditions du Boréal, Québec, 1995, p. 157.

de Rousseau²⁹³.

Quant à Agnès Antoine, elle prétend qu'au niveau des valeurs, la pensée de Tocqueville est plus proche de celle de Rousseau que de celle de Montesquieu²⁹⁴; que le but de Tocqueville est de lire le *Contrat social* d'une manière morale et que la souveraineté est, de plus, inaliénable, indivisible dans *De la Démocratie en Amérique*. Antoine précise que le corps politique chez Tocqueville dispose d'une dimension morale, comme on le voit dans la pensée de Rousseau²⁹⁵.

En ce qui concerne le commentaire fait par Jean-Claude Lamberti, dans son œuvre devenue une référence principale et même classique pour les travaux sur Tocqueville, intitulée *Tocqueville et les deux démocraties*, il vise, lui aussi, à articuler la pensée de ce dernier avec celle de Rousseau en constituant clairement une continuité entre la compassion tocquevillienne et la pitié rousseauiste²⁹⁶. Quand il examine la critique que Tocqueville fait de l'individualisme, Lamberti souligne qu'on trouve au centre des œuvres de Tocqueville une « exaltation des vertus privées »²⁹⁷, ce qui est, selon lui, emprunté à Rousseau.

Il est en réalité, à nos yeux, surprenant que Rousseau soit l'un des philosophes cités par Tocqueville, avec Pascal et Montesquieu. Même si Rousseau et Tocqueville soutiennent deux philosophies qui ont pris leurs distances envers la pensée de leur époque, et qui possèdent une ardeur passionnée pour la politique, il nous semble que leur façon de comprendre la politique est fondamentalement différente. Cette différence vaut d'être examinée et l'on peut affirmer que l'explication de cette relation ambiguë et équivoque nous aidera à mieux comprendre la place de leur réflexion respective dans l'itinéraire d'une tradition par excellence *politique*. A la différence du courant libéral contemporain qui lit les œuvres de Tocqueville à la lumière de Rousseau, notamment au sujet de leur conception de la « pitié » en s'appuyant faussement sur l'analyse de la « liberté politique » dans la *De la Démocratie en Amérique*, nous pensons que Rousseau a assimilé la liberté avec la

²⁹³ *Ibidem*. Cf. JACQUES Daniel, *Tocqueville et la modernité : la question de l'individualité dans la Démocratie en Amérique*, p. 116 et 137, op.cit.

²⁹⁴ ANTOINE Agnès, *L'impensé de la démocratie, Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Éditions Fayard, Paris, 2003, p. 83.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 83-84.

²⁹⁶ LAMBERTI Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 192, op.cit.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 222.

volonté générale et qu'il a ainsi identifié, comme l'explique Arendt, le pouvoir avec la domination même. C'est pourquoi il est explicitement représentatif d'une tradition philosophique souverainiste et non *politique* au sens arendtien du terme. Nous pensons que l'effort de construire un lien strict entre les pensées de Tocqueville et de Rousseau pourrait bien masquer la critique tocquevillienne de la souveraineté absolue et même sa réflexion elle-même selon laquelle la conception politique ne s'appuie que sur le domaine de liberté et non pas sur celui de la « morale », au sens de Rousseau. A nos yeux, ce type de commentaire néglige de plus l'importance de l'idée machiavélienne de *virtù* publique chez Tocqueville et ne tient pas compte du sens de la liberté, par excellence politique pour Tocqueville qui déclare clairement son refus de la souveraineté absolue.

En vue d'expliquer la différence entre les pensées de Rousseau et de Tocqueville, nous allons d'abord essayer d'éclaircir la manière dont la volonté générale de Rousseau se transforme en une souveraineté nationale et devient ainsi une pensée absolutiste, fondée sur une ontologie holiste et non individualiste, pour l'en distinguer de la pensée politique non souveraine et non absolutiste de Tocqueville en expliquant son analyse de la liberté politique. En une deuxième étape, après avoir expliqué les traits principaux de la conception de la pitié chez Rousseau, nous allons comparer ce sentiment non-politique, mais social, avec la conception de la compassion chez Tocqueville. En dernière lieu, pour mieux situer la pensée de Rousseau dans la tradition philosophique, on examinera sa relation avec quelques philosophies traditionnelles de la politique ; puisant à la réflexion d'Arendt, penseur du politique par excellence, on expliquera comment Rousseau identifie le pouvoir avec la domination en transformant la soumission à soi-même des individus en une soumission à la volonté générale.

Section 1 : Rousseau contre Tocqueville

Commençons par la théorie de la volonté générale de Rousseau. Pour lui, une société ne peut se fonder que sur une convention. A ses yeux, c'est en acceptant un contrat commun à tous que les hommes peuvent atteindre leur liberté. Pierre Manent explique cette idée de convention de la façon suivante : « *En effet, l'égalité entre les hommes provenant de cette communauté de nature qui fait d'eux des agents libres ne*

peut fournir aucune raison – aucun droit – qui justifie le pouvoir d'un individu sur un autre individu. Dès lors, il n'y a de commandement et d'obéissance justifiés que provenant d'une décision de cette liberté commune à tous, d'un acte de volonté : ce qu'on appelle une convention »²⁹⁸. Comment est-il possible qu'au terme du contrat social, la liberté devienne un instrument de l'obéissance ? Quel est le motif déterminant de cette « liberté » ? Selon Rousseau, le contrat social procède d'une obéissance, mais ce n'est qu'une obéissance à soi-même. Dans le processus du contrat, il faut effectivement et également se soumettre à la liberté de chacun par une obéissance unanime de tous, c'est là que gît l'idée principale de « volonté générale ».

Dans l'introduction du *Contrat social*, Rousseau fait un lien précis entre l'intérêt et le droit, à la différence de Hegel qui vise à exclure ces deux concepts. Pour le citer : « *Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être : Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisée* »²⁹⁹. La volonté générale donne naissance à l'espace du droit. D'après Rousseau, puisque dans les sociétés modernes, on ne comprend pas d'une manière pertinente l'état de nature, on est incapable de construire une société qui convient au droit naturel.

a. Rousseau : penseur holiste

De plus, il s'agit d'une critique de l'uniformisation sociale même chez Rousseau. Dans cette critique selon laquelle ce n'est pas la nature, mais la société qui obscurcit la condition humaine, le but de Rousseau est de promouvoir la singularité des individus. Néanmoins, comme l'indique Spitz dans son livre intitulé *Liberté politique*, il n'est ni individualiste, ni atomiste, mais un penseur holiste. Spitz met l'accent sur cet holisme de Rousseau en indiquant qu'il y a deux types d'attitudes qui comprennent la relation entre les droits de l'individu et la liberté républicaine. D'une part, il s'agit, aux yeux de Spitz, d'une approche *ontologique* qui se fonde sur « les constituants ultimes de la réalité sociale » et d'autre part d'une approche

²⁹⁸ MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne : Machiavel/Hobbes/Rousseau*, Éditions Payot, Paris, 1977, p. 161.

²⁹⁹ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres Complètes, Du Contrat Social*, tome III, Éditions Gallimard, Paris, 1964, p. 351.

programmatische qui repose sur « les fins que la politique se propose d'atteindre »³⁰⁰.

On peut donner des réponses à la première approche selon laquelle le problème à résoudre, c'est le critère de l'existence collective, de deux façons : *atomiste* et *holiste*. La première, en considérant les hommes comme des atomes séparés les uns des autres : toute sorte de collectivité ne peut être comprise qu'en terme de « propriétés appartenant aux individus ». La deuxième approche, l'ontologie holiste affirme qu'on ne peut pas définir la société comme la somme totale des individus, ni parler d'un homme isolé de la société. Cette ontologie holiste qui ne considère l'homme que dans son existence avec et dans la société s'oppose exactement à l'ontologie atomiste. Dans cette ontologie holiste, dès que l'individu se sépare de l'ensemble de la société, il perd précisément tout le caractère de l'homme.

En ce qui concerne l'approche *programmatische*, elle peut, selon Spitz, également recevoir deux types de réponses : *individualiste* et *collectiviste*³⁰¹. Pour le premier programme, la société en tant qu'instrument des individus, est le lieu où les hommes satisfont leurs désirs et leurs aspirations propres. Selon ce point de vue, dont la théorie de Locke est l'excellent exemple, les droits des individus ont la priorité sur les exigences de vivre ensemble dans la société. L'homme n'obéit à l'autorité politique qu'en vue de la sûreté de ses propres buts. Le programme collectiviste, lui, subordonne les droits des individus à l'organisation et à la réalisation d'un tout.

Selon Spitz, dès qu'on essaie de lier ces deux approches, les préjugés surgissent. On croit régulièrement que le programme individualiste et toutes les politiques qui reposent sur la défense des droits des individus vont de pair avec une « ontologie atomiste », tandis que toutes les politiques collectivistes correspondent à une « ontologie holiste ». D'autre part, on pense faussement que c'est seulement le programme individualiste qui pourrait défendre les droits des individus³⁰². Cependant, Spitz refuse ces deux sortes d'articulation automatique entre *ontologie holiste* et *programme collectiviste* et entre *ontologie atomiste* et *programme individualiste* en précisant que *l'ontologie atomiste* ne permet pas de fonder les droits des individus et que l'ontologie holiste est le seul courant qui pourrait donner un sens

³⁰⁰ SPITZ Jean-Fabien, *Liberté politique, Essai de généalogie conceptuelle*, p. 429, op.cit.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 431.

³⁰² *Ibid.*, p. 432.

aux droits des individus. Il indique également que la pensée de Rousseau ne peut pas être expliquée à partir d'une articulation fautive de l'ontologie holiste au programme collectiviste. Aux yeux de Spitz, c'est en justifiant les droits des individus que Rousseau reste précisément holiste. Spitz indique qu'on ne peut pas construire un rapport de priorité entre la défense des droits des individus et l'obéissance aux lois de la société, mais plutôt que ces deux notions vont de pair chez Rousseau. Sa pensée ne correspond ni au programme individualiste, ni au programme collectiviste. Il n'en résulte pas nécessairement que la pensée de Rousseau soit une pensée non souverainiste ou non-absolutiste. Il s'agit d'une unité de ces deux courants individualiste et collectiviste, qui conduit à l'intériorisation du projet collectif dans l'individu même.

b. La critique de l'individualisme chez Tocqueville

Quant à Tocqueville, en tant que ni individualiste et ni holiste, il critique la centralisation et met principalement l'accent sur le risque du despotisme et de l'individualisme. Son concept même de « l'intérêt bien entendu », qui semblerait être une notion convergente avec la philosophie de Rousseau, ne signifie pas un intérêt réel d'une personne, comme le considère Rousseau. Tocqueville n'utilise jamais ce terme de « l'intérêt bien entendu » en ce sens matériel qui le rapprocherait de l'utilitarisme. Comme précise Arthur Goldhammer dans son article sur la traduction des concepts tocquevilliens, la conception de « l'intérêt bien entendu » converge directement avec « l'art politique »³⁰³. Goldhammer l'explique par les mots suivants : « *Pour lui, l'intérêt personnel n'est pas toujours de l'ordre matériel et n'est pas déterminé à l'avance par la nature biologique. Il n'est pas non plus une conséquence immédiate de la position sociale d'un individu : il n'est pas vrai que le riche ou le pauvre ou la minorité ou la majorité ont certains intérêts perpétuellement contradictoires, tout simplement parce qu'ils sont riches ou pauvres, ou plus ou moins nombreux. On peut faire en sorte que les intérêts de ces gens deviennent "élargis" et de plus en plus publics, en leur donnant des droits et en les engageant en politique* »³⁰⁴. En fait, Tocqueville précise que les régimes où dominent les intérêts privés et particuliers des hommes, qui se composent des bourgeois au sens hégélien

³⁰³ GOLDHAMMER Arthur, « Translating Tocqueville, the constraints of classicism », in *Tocqueville et l'esprit de la démocratie, The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, p. 514, op.cit.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 514.

du terme, à savoir des hommes non-citoyens, ne peuvent pas atteindre une vraie démocratie. Dans ce type de régime, les hommes se replient sur eux-mêmes, sur leur vie privée et cessent de s'intéresser aux affaires publiques.

Selon Tocqueville, quand les hommes se rassemblent les uns avec les autres pour agir et discuter sur les affaires publiques, l'individualisme de chaque sujet particulier disparaît : « *Plusieurs passions qui glacent les cœurs et les divisent sont obligées de se retirer au fond de l'âme et de s'y cacher. L'orgueil se dissimule, le mépris n'ose se faire jour. L'égoïsme a peur de lui-même* »³⁰⁵. Il ne s'agit pas seulement ici de critiquer l'individualisme qui se transforme en égoïsme, mais aussi le repli des hommes dans leur vie privée, c'est-à-dire le désintéressement des hommes aux affaires publiques.

Les sociétés qui se fondent sur l'intérêt privé des hommes comportent précisément, du point de vue de Tocqueville, le risque d'être despotiques. C'est dans ce type de régime dans lequel l'homme se renferme sur lui-même que Tocqueville voit l'avènement du danger de despotisme. Pour citer Tocqueville : « *Les hommes n'y étant plus rattachés les uns aux autres par aucun lien de castes, de classes, de corporations, de familles, n'y sont que trop enclins à ne se préoccuper que de leurs intérêts particuliers, toujours trop portés à n'envisager qu'eux-mêmes et à se retirer dans un individualisme étroit où toute vertu publique est étouffée. Le despotisme, loin de lutter contre cette tendance, la rend irrésistible, car il retire aux citoyens toute passion commune, tout besoin mutuel, toute nécessité de s'entendre, toute occasion d'agir ensemble ; il les mure dans leur vie privée. Ils tendaient déjà à se mettre à part ; il les isole. Ils se refroidissaient les uns pour les autres, il les glace* »³⁰⁶. Il nous semble que ces phrases peuvent être lues comme une réplique à la pensée de Rousseau. Il s'agit là d'une critique du pouvoir de l'Un qui prend sa force de la « volonté générale » sans laisser de place pour l'action et la parole des citoyens.

Dans ce type de système, la relation avec l'autre se transforme en une relation avec la totalité ou l'union et le principe même de la démocratie en tant que participation aux affaires publiques se détruit. Dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, Tocqueville explique ce risque de despotisme par ces mots : « *L'envie de s'enrichir à*

³⁰⁵ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 149.

³⁰⁶ TOCQUEVILLE Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 50-51, op.cit.

*tout prix, le goût des affaires, l'amour du gain, la recherche de bien-être et des jouissances matérielles y sont donc les passions les plus communes. Ces passions se répandent aisément dans toutes les classes, pénètrent jusqu'à celles mêmes qui y avaient été jusque-là les plus étrangères, et arriveraient bientôt à énerver et à dégrader la nation entière si rien ne venait les arrêter. Or il est de l'essence même du despotisme de les favoriser et de les étendre. Ces passions débilitantes lui viennent en aide ; elles détournent et occupent l'imagination des hommes loin des affaires publiques et les font trembler à la seule idée des révolutions »*³⁰⁷. Par là, Tocqueville articule les passions humaines en tant que jouissances matérielles au régime despotique. Ces passions ou bien ces intérêts ne se produisent dans ce régime qu'en poussant les citoyens à rester seulement dans leurs affaires privées. Il en résulte que c'est seulement la participation aux affaires publiques qui peut, d'après Tocqueville, empêcher le risque de despotisme.

C'est la notion de « décentralisation administrative » dans la *De la Démocratie en Amérique* qui peut devenir un remède contre le risque du despotisme que nous venons d'expliquer. Dans ce livre-ci, quand Tocqueville constate que l'une des grandes erreurs de la Révolution française était la centralisation du pouvoir, il vise explicitement à critiquer une école de pensée restée fidèle à la Révolution et dont Rousseau est exemplaire.

Tocqueville met fréquemment l'accent sur l'erreur des révolutionnaires qui consiste à établir un système à la fois représentatif et centralisé³⁰⁸. Après avoir énuméré les risques qu'implique la démocratie elle-même, c'est-à-dire l'isolement des hommes, l'indifférence envers les affaires humaines et le despotisme, Tocqueville présente justement la « décentralisation administrative » comme un remède à ces maux.

À la différence de la tradition libérale selon laquelle la séparation des pouvoirs se fait dans le gouvernement central même, Tocqueville affirme l'importance des contre-pouvoirs décentralisés qui empêchent la domination du

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 51-52.

³⁰⁸ Cf. TOCQUEVILLE Alexis de, *Œuvres Complètes, De la Démocratie en Amérique*, Éditions Gallimard, Paris, tome II-1, p. 216; tome V-1, p. 206; tome III-2, p. 132 et 213; tome III-3, p. 67; tome VI-2, p. 99; tome XII, p. 181 et 182.

gouvernement centralisé et le despotisme³⁰⁹. La décentralisation n'est pas seulement nécessaire pour conjurer les maux de la démocratie représentative, mais aussi pour exercer la liberté politique même. Sur ce point, on peut justement affirmer que Tocqueville est le successeur de la pensée de Montesquieu qui insiste sur l'utilité de contre-pouvoirs.

Guillaume Bacot précise que Tocqueville est, à la différence des penseurs libéraux de son temps, le premier à considérer les institutions décentralisées non pas dans une perspective aristocratique, mais du point de vue tout à fait démocratique³¹⁰. Selon Bacot, les libéraux de son temps³¹¹, d'un point de vue élitiste, envisageaient la décentralisation dans la perspective d'une liberté des institutions, à savoir celle d'une liberté administrative, puisque la décentralisation signifie précisément et simplement, pour eux, le désengagement de l'État. Et cette liberté ainsi conçue est bientôt réduite à une liberté du commerce ou de l'industrie³¹². Bacot explique que ce n'est pas Tocqueville qui a exprimé la première fois cette inquiétude de l'isolement des hommes dans les démocraties modernes. Toutefois, il précise que les libéraux du temps de Tocqueville énoncent leurs inquiétudes afin d'attirer l'attention sur la désintégration sociale et la décohésion nationale. Quant à Tocqueville, il voyait dans l'isolement des individus, le risque de la destruction de l'espace public en tant que domaine de responsabilités des citoyens de participer aux affaires publiques³¹³.

En critiquant l'instrumentalisation de la liberté et ceux qui la veulent pour ses avantages matériels, Tocqueville précise que la liberté disparaît dans les mains de ceux qui la considèrent comme un moyen pour atteindre les intérêts matériels : « *Je ne crois pas, dit Tocqueville, non plus que le véritable amour de la liberté soit*

³⁰⁹ TOCQUEVILLE Alexis de, *Œuvres Complètes, De la Démocratie en Amérique*, tome I-1, p. 257 et suivi, op.cit.

³¹⁰ BACOT Guillaume, « L'apport de Tocqueville aux idées décentralisatrices », in *Tocqueville et l'esprit de la démocratie, The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, p. 214, op.cit.

³¹¹ Bacot énumère ces penseurs de la façon suivante: Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Œuvres, 1854, t.II, p. 439 et 440; Fievée, *Correspondance politique et administrative*, Première partie, 1815, p. 8; Frenilly, *9 juillet 1824, Archives parlementaires*, t.42, p. 94; H. de Tocqueville, *De la charte provinciale*, 1829, p. 7; Aubernon, *De la démocratie dans la monarchie constitutionnelle*, 1828, p. 33 et suiv., 93 et 102; *Le Globe* du 18 janvier 1829, p. 108; *L'Avenir* du 3 janvier 1831; P. Barante, *Des Communes et de l'aristocratie*, 1821, p.16-18; B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, 1814, 1er partie, ch. XIII, et *Principes de politique*, 1815, ch. XII. Cf. BACOT Guillaume, « L'apport de Tocqueville aux idées décentralisatrices », in *Tocqueville et l'esprit de la démocratie, The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, p. 217-218-232, op.cit.

³¹² *Ibid.*, p. 221.

³¹³ *Ibid.*, p. 232.

*jamais né de la seule vue des biens matériels qu'elle procure ; car cette vue vient souvent à s'obscurcir. Il est bien vrai qu'à la longue la liberté amène toujours, à ceux qui savent la retenir, l'aisance, le bien-être, et souvent la richesse ; mais il y a des temps où elle trouble momentanément l'usage de pareils biens ; il y en a d'autres où le despotisme seul peut en donner la jouissance passagère. Les hommes qui ne prisent que ces biens-là en elle ne l'ont jamais conservée longtemps »*³¹⁴. Ici, Tocqueville critique justement les défenseurs de la « liberté » en vue d'obtenir les biens matériels. Puisque cette « liberté » qui se fonde sur les intérêts des hommes, peut même être atteinte dans le despotisme, elle est passagère et éphémère. Pour que la liberté dure longtemps, il faut qu'elle repose précisément sur la participation des hommes dans les associations publiques, ce qui exige par contre le refus des intérêts matériels.

c. La distinction entre la liberté des Modernes et celle des Anciens selon Constant

Il est vrai qu'on pourrait trouver une même inquiétude chez Benjamin Constant qui oppose la liberté des Modernes à celle des Anciens. Il nous faut examiner ce point pour mieux placer la pensée de Tocqueville par rapport à la pensée libérale et souverainiste. Dans son fameux discours prononcé en 1819³¹⁵, Constant explique que les anciens avaient pour but de partager le pouvoir social entre les citoyens et qu'ils nommaient ce partage la liberté. En ce qui concerne les Modernes, ils veulent être sécurisés en gardant leurs jouissances privées et ils considèrent la liberté seulement comme la garantie de ces jouissances.

Selon Constant, ces deux types de liberté correspondent à deux types d'attitude philosophique : le premier, en reposant sur le sacrifice de soi-même, se dirige vers le perfectionnement humain, alors que le second type, en se fondant sur l'intérêt et les besoins, vise au bien-être des hommes³¹⁶. Le premier fondé sur la liberté des Anciens, invite l'homme à surmonter ses jouissances matérielles, considérant l'action en dehors de l'égoïsme humain, tandis que le second repose sur la

³¹⁴ TOCQUEVILLE Alexis de, *l'Ancien Régime et la Révolution*, p. 267, op.cit.

³¹⁵ CONSTANT Benjamin, « Ancien et moderne », in *Cours politique*, vol. II.

³¹⁶ CONSTANT Benjamin, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Préface, Bibliothèque Romande, Lausanne, 1971, p. 24.

liberté des Modernes, diminue la dignité humaine au niveau de l'animalité et ainsi rend l'homme esclave. Constant met à la fois l'accent sur le danger de la liberté antique qui provient de l'oubli de l'indépendance privée et du sacrifice des jouissances matérielles en vue du plaisir du pouvoir et sur celui de la liberté moderne qui dérive du désintéressement de l'exercice du pouvoir. Constant critique ainsi l'enfermement des hommes dans la seule satisfaction des jouissances matérielles d'après la liberté moderne.

Ces vifs propos de Constant nous montrent explicitement sa pensée de la liberté : *« D'ailleurs, Messieurs, est-il donc si vrai que le bonheur, de quelque genre qu'il puisse être, soit le but unique de l'espèce humaine ? En ce cas, notre carrière serait bien étroite et notre destination bien peu relevée. Il n'est pas un de nous qui, s'il voulait descendre, restreindre ses facultés morales, rabaisser ses désirs, abjurer l'activité, la gloire, les émotions généreuses et profondes, ne pût s'abrutir et être heureux. Non Messieurs, j'en atteste cette partie meilleure de notre nature, cette noble inquiétude qui nous poursuit et qui nous tourmente, cette ardeur d'étendre nos lumières et de développer nos facultés ; ce n'est pas au bonheur seul, c'est au perfectionnement que notre destin nous appelle ; et la liberté politique est le plus puissant et le plus énergique moyen de perfectionnement que le ciel nous ait donné. La liberté politique, soumettant à tous les citoyens sans exception l'examen et l'étude de leurs intérêts les plus sacrés, agrandit leur esprit, anoblit leurs pensées, établit entre eux tous une sorte d'égalité intellectuelle qui fait la gloire et la puissance d'un peuple »*³¹⁷. Par ces mots, Constant précise que les jouissances matérielles ne suffiraient pas à conduire l'homme au bonheur et que la liberté politique ne signifie pas une simple voie en vue des jouissances matérielles, mais qu'elle est nécessaire pour le perfectionnement des facultés humaines. Mais dans les temps moderne, il est impossible, pour Constant, de défendre une liberté politique participative propre au monde antique. Ce qu'il faut défendre, c'est plutôt les droits des individus.

Si le concept de la liberté politique semble à première vue proche de la pensée de Tocqueville, il existe, en fait, une vraie différence. Parce qu'après avoir montré l'importance de la liberté politique pour le bonheur de l'homme, Constant défend le système représentatif dans lequel les hommes laissent leur droit politique

³¹⁷ CONSTANT Benjamin, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », in *De L'esprit de conquête et d'usurpation*, Paris, 1986, p. 290.

aux gouvernants³¹⁸. C'est ainsi que sa conception de la liberté ne permet plus l'action des hommes. Celle-ci ne peut pas, du point de vue de Constant, se trouver au centre de la vie humaine dans les sociétés modernes³¹⁹.

Comme Constant, Tocqueville met l'accent sur la garantie des droits individuels, mais, à la différence du premier, il glorifie la joie de l'action publique, ce que Constant attribuait surtout aux Anciens. Même s'il met l'accent sur les dangers de la liberté moderne qui entraîne le repli des individus sur eux-mêmes et s'il essaie de trouver une combinaison des deux libertés, il ne se réfère pas à un domaine politique, mais il souligne seulement une harmonie entre ces deux libertés dans un système représentatif. Quant à Tocqueville, il considère l'isolement des individus dans leur vie privée comme le vrai danger principal pour le maintien de la démocratie. En essayant de réveiller l'esprit politique à travers sa conception de la liberté politique, il attire notre attention sur l'importance de la participation des citoyens aux affaires publiques à travers les associations.

La critique tocquevillienne de l'individualisme nous montre également les traits essentiels qui distinguent aussi sa pensée d'avec celle de Rousseau. Selon Tocqueville, l'individualisme né à l'époque démocratique, constitue un danger principal contre l'avènement de la liberté politique. Parce que les démocraties appellent les hommes à rester isolés les uns des autres en les retirant des affaires publiques, contrairement aux sociétés aristocratiques qui constituaient une liaison organique entre les hommes. De plus, à la différence de l'égoïsme qui dérive d'un instinct aveugle, l'individualisme naît d'un « jugement erroné »³²⁰. Les individualistes croient que les hommes peuvent jouir de leur droit à l'égalité en étant indépendants et en se désintéressant de l'exercice de la liberté politique. C'est là que gît, aux yeux de Tocqueville, la grave erreur de l'individualisme. Selon lui, cette faute, qui dérive du « jugement erroné », ne peut aboutir qu'au despotisme.

³¹⁸ Pour citer Constant : « *Le système représentatif n'est autre chose qu'une organisation à l'aide de la quelle une nation se décharge sur quelques individus de ce qu'elle ne peut ou ne veut pas faire elle-même. Les individus pauvres font eux-mêmes leurs affaires ; les hommes riches prennent des intendants. C'est l'histoire des nations anciennes et des nations modernes. Le système représentatif est une procuration donnée à un certain nombre d'hommes par la masse du peuple, qui veut que ses intérêts soient défendus, et qui néanmoins n'a pas le temps de les défendre toujours lui-même* ». CONSTANT Benjamin, « Ancien et moderne », in *Cours de politique constitutionnelle*, vol. II, p. 557-558.

³¹⁹ HOLMES Stephen, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, p. 105-106, op.cit.

³²⁰ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 143, op.cit.

Dans son article « *La liberté et les illusions individualistes* », Lamberti examine les illusions individualistes tocquevilliennes en trois étapes³²¹: premièrement, les individualistes ont l'illusion que les intérêts privés peuvent être définis et protégés sans une référence au domaine public. Pour corriger cette illusion, il faut encourager les hommes à s'intéresser aux affaires politiques. Car, écrit Tocqueville : « *Dans la vie civile chaque homme peut à la rigueur, se figurer qu'il est en état de se suffire. En politique, il ne saurait jamais l'imaginer* »³²². Deuxièmement, les individualistes croient à l'autonomie et à l'autosuffisance de l'ordre économique qui bénéficie, pour eux, d'un privilège au détriment du domaine politique. Et enfin, une troisième illusion à la source des deux autres, est, selon Tocqueville, la plus grave. En tant que formule de l'individualisme intellectuel, elle consiste à croire que l'esprit individuel se suffit à lui-même. « *Chacun se renferme, écrit Tocqueville, donc étroitement en soi-même et prétend de là juger le monde* »³²³. Mais selon lui, c'est plutôt les Français, exempts de l'exercice de la liberté politique, qui avaient le but de « *reconstruire le monde à partir de quelques idées générales* »³²⁴, en rejetant toutes les conceptions et les opinions du passé, tandis que les Américains orientaient leurs idées vers les expériences publiques en agissant dans le domaine politique.

De plus, à la différence de Rousseau, Tocqueville ne considère pas la liberté comme une indépendance totale, mais comme une liberté politique, en suivant à la fois la liberté des Anciens et celle de Montesquieu. En refusant précisément la souveraineté absolue du peuple, il écrit cette phrase suivante : « *Une nation qui ne demande à son gouvernement que le maintien de l'ordre est déjà esclave au fond du cœur* »³²⁵. Tocqueville met sans cesse l'accent sur le fait que la liberté est le premier principe même qui constitue le domaine politique. Chez Tocqueville, la liberté apparaît dans le domaine où les citoyens participent aux affaires publiques avec les autres, tandis que chez Rousseau, il s'agit d'une identification de la liberté avec la souveraineté qui détruit également la relation et le contact des citoyens avec les

³²¹ LAMBERTI Jean-Claude, « La liberté et les illusions individualistes », in *Tocqueville et l'esprit de la démocratie, The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, p. 158, op.cit.

³²² TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 167, op.cit.

³²³ *Ibid.*, p. 14.

³²⁴ LAMBERTI Jean-Claude, « La liberté et les illusions individualistes », in *Tocqueville et l'esprit de la démocratie, The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, p. 160, op.cit.

³²⁵ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 197, op.cit.

autres. Totale dépendance à la volonté générale suscite, chez Rousseau, totale autonomie de chaque citoyen qui opine d'après lui et c'est ainsi que la communication avec les autres disparaît.

Il précise de même qu'il n'est pas facile de montrer comment l'illusion de l'autosuffisance individualiste détruit la liberté elle-même et comment la société « démocratique » fondée sur le principe de l'égalité devient une société de servitude. C'est l'individualisme lui-même qui prépare les hommes à s'isoler les uns des autres. Tocqueville explique ce processus, qui va de la démocratie au despotisme : « *Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux, qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux retirés à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres [...] Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux [...] Il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve; il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger* »³²⁶. Sans le recours à la liberté politique et sans la participation des hommes aux affaires politiques, le pouvoir devient central et despotique du point de vue de Tocqueville.

Comme nous l'avons déjà expliqué dans le premier chapitre de la deuxième partie de ce travail, l'équilibre de la liberté et de l'égalité ne peut, d'après Tocqueville, se manifester que dans une démocratie où les hommes agissent et parlent de façon concertée. Sur ce sujet, Lamberti nous éclaire : « *Inquiet pour l'avenir de la liberté, Tocqueville a voulu élaborer une 'science politique nouvelle' pour assurer l'équilibre fragile mais indispensable de l'égalité et de la liberté. Inlassable professeur de civisme, il a voulu avant tout développer le goût de la liberté politique chez ses contemporains* »³²⁷.

³²⁶ *Ibid.*, p. 434-435.

³²⁷ LAMBERTI Jean-Claude, « La liberté et les illusions individualistes », in *Tocqueville et l'esprit de la démocratie, The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, p: 166, op.cit.

Pour mieux comprendre la distinction entre la pensée de Rousseau et celle de Tocqueville, il nous semble que nous pouvons relire le chapitre intitulé « De l'omnipotence de la majorité aux États-Unis et ses effets » comme une critique implicite du *Contrat social*, même si Tocqueville ne se réfère pas à Rousseau dans ce chapitre. Tocqueville, critiquant la souveraineté absolue dans une démocratie, reconnaît la légitimité d'une désobéissance envers les lois civiles au nom des principes de l'humanité. Il l'explique par les mots suivants : « *Quand donc je refuse d'obéir à une loi injuste, je ne dénie point le droit à la majorité de me commander ; j'en appelle seulement de la souveraineté du peuple à la souveraineté du genre humain. Il y a des gens qui n'ont pas craint de dire qu'un peuple, dans les objets qui n'intéressaient que lui-même, ne pouvait sortir entièrement des limites de la justice et de la raison, et qu'ainsi on ne devait pas craindre de donner tout pouvoir à la majorité qui le représente. Mais c'est là un langage d'esclave* »³²⁸. Par ces mots, on comprend que Tocqueville refuse clairement la toute-puissance du peuple, cela veut dire de la volonté générale rousseauiste, puisqu'avec elle, le citoyen perd totalement sa liberté au sens strictement politique du terme. Dans les pages suivantes, Tocqueville ne considère pas seulement la pensée de la souveraineté absolue comme politiquement inadmissible, mais aussi, contre cette conception rousseauiste, il se présente comme proche de la pensée de Montesquieu en s'appuyant sur l'idée de la séparation des pouvoirs³²⁹.

Section 2 : La distinction entre la « pitié » et la « compassion »

Après avoir brièvement examiné la distinction de la pensée de Rousseau d'avec celle de Tocqueville, nous pouvons entreprendre d'expliquer leur commune conception de la « pitié ». Pour Rousseau, ce sentiment politique est défini par quelques commentaires comme le principe central du lien social. Même s'il existe d'autres sortes de commentaires sur la « pitié », nous allons l'examiner comme un sentiment intermédiaire entre l'état de nature et la société civile qui présuppose la relation avec le prochain chez Rousseau, puisque notre but est précisément de montrer comment les penseurs attachent la pensée de Rousseau avec celle de

³²⁸ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 376, op.cit.

³²⁹ *Ibid.*, p. 379.

Tocqueville, en moralisant cette dernière.

Dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau précise que les langues ne sont pas nées par les besoins des hommes, mais par leurs passions : amour, haine, pitié et colère. Selon lui, la première parole de l'homme n'est pas « aide-moi », mais plutôt « aimez-moi ». Il explique que parmi les passions de l'homme, la pitié et l'amour de soi se montrent comme les deux caractères les plus originels de l'homme³³⁰. Cependant, chez Rousseau, il s'agit d'une priorité du sentiment de pitié sur celui de l'amour de soi, parce que ce dernier est strictement lié à notre plaisir, qui risque de se transformer en amour-propre. Quant à l'affection de la pitié, qui contient toujours la relation et l'identification avec l'autre souffrant, elle ne risque pas de dégénérer en amour-propre.

Rousseau explique le sentiment de pitié chez l'homme sauvage par les mots suivants : « *tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même* »³³¹. Néanmoins, pour Rousseau, cela ne signifie pas que la pitié est un sentiment naturel, puisque l'homme primitif ne dispose pas de la conscience de ressentir la compassion, car cet homme dans l'état de nature n'a, pour lui, aucune affection sauf son existence. Cela veut dire que Rousseau ne considère pas la pitié comme un sentiment propre à l'homme primitif, mais comme un principe définitif mixte entre les deux états, l'état de nature et la société civilisée. Selon lui, dans la société moderne, l'affection de compassion est nécessaire afin de conserver l'espèce humaine, puisque l'amour-propre y apparaît forcément³³². Il précise, de plus, que la pitié peut être un facteur qui serait intermédiaire entre l'état de nature et la société civile³³³.

³³⁰ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres Complètes, Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome III, p. 126, op.cit.

³³¹ *Ibidem*.

³³² *Ibid.*, p. 170.

³³³ *Ibid.*, p. 171.

Dans *Essai sur l'Origine des Langues*, en mettant l'accent sur le fait que ce n'est pas grâce aux besoins, mais grâce aux sentiments comme pitié, colère, amour que les hommes se rapprochent eux-mêmes³³⁴. La pitié qui se trouve au cœur de l'homme, ne peut être active que par l'imagination. Pour émouvoir le sentiment de la pitié, il faut qu'en se transportant hors de soi-même, on s'identifie avec l'autre qui souffre. Autant qu'on exprime, par l'intermédiaire de l'imagination, le fait que le prochain souffre, on souffre, selon Rousseau, à la place de lui. D'une certaine façon, on peut dire que c'est dans l'autre qu'on souffre³³⁵. Il s'ensuit que cette affection de compassion, aux yeux de Rousseau, ne peut pas définitivement être ressentie dans l'isolement. Comme le précise Roger Masters dans son livre intitulé *La philosophie politique de Rousseau*, la pitié se fonde sur une sociabilité et présuppose la relation avec le prochain³³⁶.

L'auteur du *Contrat social* constitue également un lien entre la pitié et la bonté de l'homme : « C'est elle [la pitié] qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée: Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile que la précédente. [...] Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible »³³⁷. Il en résulte qu'il considère la pitié comme un principe qui donne naissance au sentiment humain de « l'empathie » envers l'autre qui souffre, c'est-à-dire comme une affection qui implique la possibilité de se mettre à la place de l'autre.

Mais cette empathie ne se fonde pas sur l'amour chrétien de prochain. Dans son livre intitulé *Cours familier de la philosophie politique*, Pierre Manent précise qu'à la différence de l'amour qui se trouve au sentiment de la pitié, l'amour chrétien se base définitivement sur un amour qui apparaît par la médiation d'un autre amour,

³³⁴ « [...] l'origine des langues n'est point due aux premiers besoins des hommes ; il serait absurde que de la cause qui les écarte vint le moyen qui les unit. D'où peut donc venir cette origine ? Des besoins moraux, des passions. Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim, ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère, qui leur ont arraché les premières voix ». ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres Complètes, Essai sur l'Origine des langues*, tome III, p. 497, op.cit.

³³⁵ *Ibid.*, p. 395. Rousseau utilise ces mots mêmes dans *Emile* aussi : *Œuvres Complètes*, tome IV, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 505-506.

³³⁶ MASTERS Roger D., *La philosophie politique de Rousseau*, traduit par Gérard Colonna d'Istra et Jean-Pierre Guillot, Ens Editions, Lyon, 2002, p. 179.

³³⁷ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres Complètes, Discours sur l'origine de l'inégalité*, tome III, p.156, op.cit.

l'« amour de dieu »³³⁸. Dans cette conception de l'amour, on n'aime le prochain qu'en tant qu'image de dieu. En ce qui concerne la version « politique » de cet amour chrétien, c'est la charité qui suppose que hors de l'Église, on ne peut pas atteindre ni le salut ni l'amour de Dieu. Cette notion séparatrice laisse sa place à une autre conception, à la lumière des discussions sur le principe chrétien de l'universalisme : c'est l'humanité qui s'adresse à tout homme sans exception.

Comme le précise Roger D. Masters, sans l'affection humaine de la pitié, l'état de nature ne pourrait pas être une norme pour la construction de la société dans laquelle l'homme s'engage en acceptant le contrat social. Cette impulsion se trouve, aux yeux de Rousseau, au fond de toute sorte d'affections et de vertus sociales. C'est la raison pour laquelle la pitié est, comme l'explique Masters, une « faculté humaine en puissance » comme la conscience et la raison³³⁹.

Dans *Émile* aussi, Rousseau s'appuie également sur cette affection de pitié. Dans ce livre, il précise que l'homme devient social à cause de sa faiblesse. On n'atteint l'humanité qu'à travers les misères communes. Cela veut dire, aux yeux de Rousseau, qu'on ne s'attache pas à l'autre par l'affection de ses plaisirs, mais par celle de ses peines. Selon lui, on ne s'unit pas seulement par l'intérêt des besoins communs, mais aussi par l'affection des misères communes³⁴⁰.

Il s'agit là d'une distinction de la passion, en tant qu'« épreuve de notre communauté de nature », d'avec les besoins en tant qu'« épreuve de notre similitude de condition »³⁴¹. Selon Rousseau, la politique moderne ne se fonde pas sur les passions qui peuvent produire le rassemblement des hommes, mais sur les besoins, dont la satisfaction est déterminante dans les sociétés modernes³⁴². Rousseau l'explique par ces mots : « *Nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions*

³³⁸ MANENT Pierre, *Cours familier de philosophie politique*, Éditions Gallimard, Paris, 2001, p. 314.

³³⁹ MASTERS Roger D., *La philosophie politique de Rousseau*, p. 489, op.cit.

³⁴⁰ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres Complètes, Emile*, tome IV, p. 503, op.cit.

³⁴¹ MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne : Machiavel/Hobbes/Rousseau*, p. 156, op.cit.

³⁴² À propos de la relation entre les passions et les besoins, Manent attire notre attention sur la distinction indispensable de la « condition de l'homme » et de la « nature de l'homme » chez Rousseau. La première, en tant que capacité d'inaugurer une histoire à travers laquelle l'homme devient social, signifie la contingence, tandis que la deuxième implique à la fois les passions et les attitudes raisonnables. À propos de cette distinction, Manent précise que Rousseau a, d'une part, considéré la nature de l'homme dans son essence comme bonne, d'autre part la condition de l'homme comme mauvaise. C'est à cause de ce dernier que l'homme penche vers le mal. MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne : Machiavel/Hobbes/Rousseau*, p. 157, op.cit.

nous divisent et plus nous devenons ennemis de nos semblables, moins nous pouvons nous passer d'eux. Tels sont les premiers liens de la société générale »³⁴³.

a. La compassion chez Tocqueville à la différence de la « pitié » rousseauiste

En ce qui concerne le concept de « compassion » chez Tocqueville, dans le deuxième tome de *De la Démocratie*, Tocqueville utilise ce terme afin d'expliquer la relation des mœurs avec la condition d'égalité. Dans le chapitre intitulé « Comment les mœurs s'adoucissent à mesure que les conditions s'égalisent », il appuie sur le fait que sans l'égalité de conditions, les hommes ne peuvent pas montrer leur compassion à l'égard de ceux qui souffrent et il précise qu'« *il est facile de découvrir que le sort de ces infortunés inspire peu de pitié à leurs maîtres, et qu'ils voient dans l'esclavage non seulement un fait dont ils profitent, mais encore un mal qui ne les touche guère. Ainsi, le même homme qui est plein d'humanité pour ses semblables quand ceux-ci sont en même temps ses égaux, devient insensible à leurs douleurs dès que l'égalité cesse »³⁴⁴. Il articule précisément ce sentiment au principe de l'égalité elle-même. Et ainsi ne considère-t-il pas simplement la compassion comme un sentiment constitutif d'un lien politique entre les hommes, ni comme un principe de leurs rassemblements.*

Dans le même chapitre, Tocqueville écrit ces phrases à propos de la pitié : « *En vain s'agira-t-il d'étrangers ou d'ennemis : l'imagination le met aussitôt à leur place. Elle mêle quelque chose de personnel à sa pitié »³⁴⁵. Selon Manent, cette notion tocquevillienne de pitié ne se montre pas comme une affection ou bien une notion désintéressée. Puisqu'on s'imagine à la place de l'autre qui souffre, on s'oriente vers lui et essaie de s'identifier à lui. En fait, Manent met l'accent sur le fait que dans le processus de cette identification avec le prochain, il ne s'agit pas d'une vraie identification avec l'autre en tant qu'autre, mais plutôt une empathie envers le semblable. Pour citer Manent : « *Par l'idée générale, il confond tout homme avec tout autre, par la pitié sensible, il se confond avec quiconque. Dans cette double démarche, intellectuelle et passionnelle, l'homme démocratique ni ne s'affirme**

³⁴³ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes, Du Contrat Social*, tome III, p. 282, op.cit.

³⁴⁴ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 234, op.cit.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 233.

comme soi ni ne s'oublie en l'autre»³⁴⁶. L'affection de la compassion chez Tocqueville dépasse les limites de la conception individuelle rousseauiste de la pitié, qui reste précisément comme une relation « je-tu ». Tandis que chez Rousseau cette affection apparaît comme une condition préreflexive de la nature humaine ; chez Tocqueville, qui évite de faire de l'anthropologie, comme un sentiment pré-moral impliquant un acte d'imagination³⁴⁷.

En ce qui concerne les analyses de la relation entre l'égalité et la liberté, Rousseau et Tocqueville s'opposent également l'un à l'autre. Tandis que chez Tocqueville l'égalité en tant que fait générateur peut donner naissance aux problèmes imprévisibles contre la démocratie et contre la liberté politique, chez Rousseau elle est un principe, non un fait, constituant une communauté bonne et elle est inséparable de la liberté.

En nous fondant sur cet examen des rapports de la pensée de Rousseau avec celle de Tocqueville, il nous semble inconvenant de trouver une filiation stricte entre ces deux penseurs. Au lieu de se trouver dans un courant politique dont Tocqueville peut être exemplaire, la pensée de Rousseau se montre plus proche de celle des philosophies traditionnelles comme celle de Platon, Hobbes etc. Il est intéressant pour nous d'étudier brièvement la place de Rousseau dans cette philosophie traditionnelle, que nous distinguons d'une seconde tradition que nous nommons les penseurs politiques.

b. Les traces platoniciennes chez Rousseau

Nous pouvons d'abord justement comparer la philosophie de Rousseau avec celle de Platon, surtout en ce qui concerne la relation entre le pouvoir et la philosophie, c'est-à-dire la participation des philosophes à l'exercice du pouvoir. Rousseau, comme le fait Platon, croit au fait que sans participation des philosophes au pouvoir, on ne peut pas vivre dans une société ou bien dans une cité heureuse. *« Aux yeux de Rousseau, écrit Manent, la philosophie n'est grande que dans la*

³⁴⁶ MANENT Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, p. 75, op.cit.

³⁴⁷ MINEAU Caroline L., « La sympathie : du sentiment naturel aux sensibilités sociales » http://agora.qc.ca/thematiques/rousseau.nsf/Documents/La_sympathie__du_sentiment_naturel_aux_sensibilites_sociales.

proximité du pouvoir, le pouvoir n'est bienfaisant que dans celle de la philosophie »³⁴⁸. Dans cet élitisme platonicien, Rousseau va aussi loin qu'il se représente lui-même comme « l'homme véritable » ou bien comme exemple de « l'homme de la nature »³⁴⁹.

Selon Rousseau, un véritable corps politique dispose d'une identité unique plus durable que celle de ses membres. Cette identité se fonde sur un vouloir collectif en tant que somme des vouloirs des hommes. En ce sens, selon Manent « *la réflexion politique, elle aussi, doit comprendre l'antériorité du tout sur les partis, de la source sur les émanations ; elle est méditation de l'Un* »³⁵⁰. Il nous semble que c'est dans cette notion de l'Un indivisible et unique que gisent les germes qui produiraient le despotisme³⁵¹. Mais le problème qui reste derrière cette unité de l'Un, c'est la liberté des citoyens.

Suivons encore Manent afin de mieux comprendre comment la notion de la liberté devient problématique chez Rousseau. Ce dernier évite de distinguer d'une manière nette la liberté au sens philosophique de la liberté politique, à l'opposé de Montesquieu. C'est à cause de ce croisement des termes que les difficultés apparaissent, selon Manent, dans la pensée de Rousseau, surtout dans le *Contrat social*. Même si Rousseau fait une distinction entre « faire un homme » et « faire un citoyen », ce n'est pas le citoyen, mais l'homme caractérisé par la liberté métaphysique qui est déterminant dans la réflexion rousseauiste³⁵². Tandis qu'en examinant l'exercice du pouvoir, Montesquieu précise que dans un bon régime, il faut que le pouvoir arrête le pouvoir, Rousseau affirme, sans accepter une limite à la souveraineté du peuple, que l'homme devient citoyen en acceptant le contrat social, et le citoyen, en se soumettant librement à l'effet de la liberté, doit essayer de faire tous ses efforts pour et dans l'État. Ce processus de la liberté selon lequel la volonté générale unit les hommes dans un État et dans une unité comme nation, ne devrait pas, aux yeux de Rousseau, être entravé. À la différence de Montesquieu, il s'agit du

³⁴⁸ MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne : Machiavel/Hobbes/Rousseau*, p. 141, op.cit.

³⁴⁹ Sur ce point-là, il est légitime d'affirmer qu'il se rapproche de Hegel, qui croit qu'en percevant le sens de l'histoire, il a achevé la philosophie.

³⁵⁰ MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne : Machiavel/Hobbes/Rousseau*, p. 175, op.cit.

³⁵¹ Dans cette étape de notre travail, nous renvoyons au *Discours de la Servitude Volontaire* d'Etienne de la Boétie qui critique précisément la domination qui dérive de la pensée de l'Un. BOETIE Etienne de la, *Discours de la Servitude Volontaire*, Éditions Payot, Paris, 1976.

³⁵² MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne : Machiavel/Hobbes/Rousseau*, p. 181, op.cit.

« joug de la liberté » chez Rousseau puisque la liberté ne peut se réaliser qu'en acceptant le royaume de la nécessité. On peut dire que cette liberté souverainiste de Rousseau peut être renvoyée à l'obéissance du citoyen et ainsi la théorie de Rousseau se distingue-t-elle principalement de la pensée de Montesquieu³⁵³.

c. L'inspiration hobbesienne chez Rousseau

En fait, il est possible de considérer la philosophie de Rousseau comme l'héritier de celle de Hobbes, même si le premier semble refuser la conception hobbesienne de l'état de nature et de « l'absolutisme ». Nous pensons que c'est dans cette relation que nous atteignons le fondement précis de la philosophie de Rousseau. Ce dernier considère, dans ses manuscrits, Hobbes comme « l'un des plus beaux génies qui aient existé » et le représente comme un « sophiste »³⁵⁴. Comme le précise Robert Derathé³⁵⁵ dans son œuvre intitulée *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* où il examine la pensée de Rousseau dans sa relation avec les juristes (Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, Barbeyrac et Althusius) ainsi que les penseurs politiques (Hobbes, Locke et Jurieu), c'est en essayant de se distinguer de son sophisme que Rousseau reconnaît Hobbes comme son maître.

Contre la théorie de l'absolutisme de Hobbes, selon laquelle un pouvoir absolu est nécessaire à une société civile viable³⁵⁶, dans le *Contrat social*, il écrit les phrases suivantes : « *Quand j'accorderais tout ce que j'ai réfuté jusqu'ici, les fauteurs de despotismes n'en seraient pas plus avancés. Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, et en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef ; c'est, si l'on veut, une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a*

³⁵³ *Ibid.*, p.182.

³⁵⁴ ROUSSEAU Jean-Jacques, *État de guerre, The political writings*, ed. from the original manuscripts by C. E. Vaughan, Oxford, Blackwell, New York, 1962. (1^{er} édition, Cambridge, 1915) Cité par DERATHE Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 104, op.cit.

³⁵⁵ DERATHE Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 105, op.cit.

³⁵⁶ « Dans tout Etat, quelques soit la forme de gouvernement, le pouvoir souverain est nécessairement un pouvoir absolu ». HOBBS, *Léviathan*, chap. XX.

là ni bien public, ni corps politique »³⁵⁷. Contre la théorie hobbesienne de l'état de nature conflictuel, Rousseau affirme un état de paix où tous les hommes vivent à la fois tranquillement et harmonieusement. Selon Rousseau, c'est dans l'état de société moderne où les hommes deviennent ennemis les uns des autres. En effet, on peut justement dire que Rousseau renverse la théorie de Hobbes, en appliquant l'état hobbesien de nature à l'État moderne.

Mais il s'agit d'une histoire du passage de l'état de nature à l'état moderne corrompu selon Rousseau. Dans son *Discours sur les sciences et les arts*³⁵⁸, il explique ce processus de décadence en trois étapes : d'abord, il y avait des hommes qui habitaient dans les cabanes et qui vivaient d'une manière vertueuse en toute tranquillité entre eux et avec les dieux. Ensuite, ils ont construit des temples pour leurs dieux et c'est ainsi qu'ils sont devenus méchants en découvrant les dieux commodes. Enfin, au sommet de la dépravation, les hommes ont, d'après Rousseau, commencé à construire des maisons aussi grandes que les temples des dieux, parce qu'ils croyaient qu'ils ressemblaient aux dieux.

Mais, selon Rousseau, ce n'est pas seulement la religion qui est responsable de la corruption dans le monde moderne, les institutions politiques ont contribué à l'éloignement des hommes modernes de leur condition naturelle. Les mots suivants de Manent expliquent clairement le résultat de ce processus d'éloignement de l'état de nature : « *Les hommes privés d'images, sont réduits, pour comprendre ce qui les lie ensemble, à invoquer ces deux abstractions, la force et l'intérêt, abstractions qui, au fur et à mesure qu'elles affermissent leur empire sur l'esprit et les actions des hommes, entraînent l'accroissement du pouvoir de l'homme sur l'homme, de l'argent sur tous* »³⁵⁹. Par là, on peut dire que les sociétés modernes ont, aux yeux de Rousseau, seulement changé la forme de servitude, au lieu de la détruire. Ces phrases célèbres résument son point de vue : « *Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves mais vous l'êtes, vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau*

³⁵⁷ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes, Du Contrat Social*, tome III, livre I, chap. V, p. 359, op.cit.

³⁵⁸ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres complètes, Discours sur les sciences et les arts*, tome III, p. 19, op.cit.

³⁵⁹ MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne : Machiavel/Hobbes/Rousseau*, p. 138, op.cit.

vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité »³⁶⁰.

De plus, Rousseau considère l'état de nature en paix comme un état où les hommes vivent en toute liberté sans conflit et sans exigences égoïstes, à la différence de l'État moderne où règne « l'amour propre » qui rend les passions haineuses et irascibles. En ce qui concerne « l'amour propre », nous pouvons nous référer au commentaire de R. Derathé, qui montre précisément l'inspiration hobbesienne de Rousseau. Derathé précise clairement que la théorie rousseauiste de l'amour propre se fonde sur la pensée de Hobbes, parce que ce dernier montre comment les besoins divisent les hommes et en même temps les unissent. Derathé renvoie au début du livre IV d'*Émile*, à la Préface du *Narcisse* et au chapitre II du *Manuscrit de Genève*, afin de montrer comment la pensée de Rousseau se rapproche de celle de Hobbes³⁶¹.

C'est surtout dans la théorie de la souveraineté qu'on trouve justement l'inspiration hobbesienne fondamentale de Rousseau. La souveraineté chez Rousseau n'est pas seulement inaliénable et incommunicable, elle aussi provient d'un pouvoir absolu, comme l'hostilité de Hobbes contre toute limitation du pouvoir. Tandis que chez Hobbes, c'est un homme ou bien sa volonté qui domine ; chez Rousseau c'est la volonté générale en unissant le peuple en une seule assemblée, qui règne.

En effet, Rousseau, en prétendant donner la souveraineté au peuple, veut, d'une part, conserver la liberté des citoyens, sans, d'autre part, diminuer, diviser ou limiter le pouvoir de l'État. Dans le *Contrat social*, Rousseau reconnaît la pertinence de la pensée de Hobbes de l'indivisibilité de l'État : « *De tous les auteurs chrétiens, le philosophe Hobbes est, écrit Rousseau, le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué ; mais il a dû voir que l'esprit dominateur du christianisme était incompatible avec son système, et que l'intérêt de prêtre serait toujours plus fort que celui de l'État. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique, que ce qu'il y a de juste et de vrai, qui l'a rendue odieuse* »³⁶². C'est la notion de souveraineté étatique

³⁶⁰ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres Complètes, Du Contrat Social*, tome III, livre III, chap. XV, p. 431, op.cit.

³⁶¹ DERATHE Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 110, op.cit.

³⁶² ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres Complètes, Du Contrat Social*, tome III, livre IV, chap. VIII, p. 463, op.cit.

indivisible - la volonté générale – qui articule la liberté à l'obéissance. La volonté de tous est incorporée dans la personne du souverain même³⁶³.

C'est par l'intermédiaire du domaine du droit, à savoir de la loi, qu'entre le gouvernant en tant que souverain et le gouverné en tant que peuple existe un lien d'obéissance. Écoutons Rousseau : « *Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs, et non pas des maîtres ; il obéit aux lois, mais il n'obéit qu'aux lois ; et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes* »³⁶⁴. L'autorité souveraine de l'État dispose elle-même de la volonté générale du peuple. Mais c'est en obéissant à cette autorité que chaque citoyen n'obéit, selon Rousseau, pourtant qu'à lui-même. Puisqu'il est impossible que la souveraineté puisse s'aliéner, la liberté chez Rousseau semble être comme un droit inaliénable et ainsi l'exercice de la souveraineté de l'État devient-il la condition de la liberté des citoyens. De plus, aux yeux de Rousseau, dans ce processus d'intériorisation de la soumission, personne ne peut aliéner sa liberté.

Dans cette conception de la souveraineté, tous les citoyens sont égaux face au souverain. Ainsi la liberté rousseauiste est-elle ordonnée directement au principe d'égalité. Spitz précise qu'il s'agit là d'une analyse du concept de droit : « *Je n'ai un droit que s'il existe en autrui un devoir de respecter mon droit ; mais autrui n'a aucun devoir de respecter mon droit si la loi ne lui confère pas le même droit qu'à moi. La liberté est un droit, et elle implique de la part d'autrui le devoir de ne pas interférer dans les actions que la loi me concède la liberté d'accomplir ; mais ce devoir n'est fondé en autrui que si la loi lui concède la liberté d'accomplir les mêmes actions qu'à moi* »³⁶⁵. Après avoir accepté la soumission, l'homme intériorise même en fait les lois définies par le souverain et considérées comme le moyen de la réalisation de la liberté.

³⁶³ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres Complètes, Lettres écrites de la Montagne*, tome III, Lettre VI, Éditions Gallimard, Paris, 1964.

³⁶⁴ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres Complètes, Lettres écrites de la Montagne*, tome III, Lettre VIII, p. 842 op.cit.

³⁶⁵ SPITZ Jean-Fabien, *Liberté politique, Essai de généalogie conceptuelle*, p. 401, op.cit.

d. Rousseau contre Machiavel : la moralisation du politique contre la « vertu » politique

Quant au lien entre Rousseau et Machiavel, selon Manent, Rousseau, en suivant la philosophie de Machiavel, exprime une vertu dans laquelle un état social se manifeste comme un « héroïsme individuel ». En ce sens, d'après Manent, la vertu de Rousseau est par excellence machiavélique. Manent explique que cette vertu dispose d'un effet public et qu'elle vise à atteindre la lumière commune. Elle se dirige, aux yeux de Manent, vers le lieu où l'homme prend le risque d'une manière prudente pour son existence³⁶⁶. Mais, il nous semble que dans cette confrontation de la vertu rousseauiste avec la *virtù* de Machiavel, Manent dévoile d'une certaine façon l'implication publique de cette vertu et sa relation avec la liberté politique. A nos yeux, tandis que chez Rousseau, il s'agit d'une moralisation du domaine public, il s'agit, chez Machiavel, d'une politisation de la moralité. Chez Machiavel, la liberté se fait jour dans l'exercice de cette *virtù*, c'est-à-dire de la virtuosité qui signifie précisément le courage au sens antique. Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt précise que ce courage de Machiavel consiste « dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi »³⁶⁷. Chez Machiavel, l'homme devient un citoyen, quand il montre son courage d'agir et de parler avec ses semblables dans l'espace politique. C'est ainsi que le courage apparaît, d'après Machiavel, comme une condition pour atteindre le domaine politique. C'est la raison pour laquelle on ne peut pas supposer une continuité entre Machiavel et Rousseau. Selon ce dernier, le registre politique même qui prend racine dans l'affection morale de la pitié, se fonde sur un pouvoir indivisible et ne permet pas à des citoyens d'agir et de parler ensemble.

Il nous semble que la pensée de Rousseau se fonde sur une moralité sociale dans laquelle la loi de la nation et la nécessité règnent. Les citoyens sont selon Rousseau « forcé(s) d'être libre ». Pour citer l'auteur du *Contrat social* : « Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps ; ce qui ne signifie

³⁶⁶ MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne : Machiavel/Hobbes/Rousseau*, p. 136, op.cit.

³⁶⁷ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 244, op.cit.

*autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ; car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle »*³⁶⁸. Par cette formule, Rousseau n'affirme pas simplement ici la contrainte des citoyens obligés de participer à la gestion du gouvernement ou de l'État, mais il indique également que c'est par son acte premier, à savoir par son acceptation du contrat et de la loi elle-même que le citoyen reconnaît déjà la légitimité des actions autorisées par la volonté générale. Personne ne dispose du droit de l'empêcher, sinon il faut sanctionner sans exception celui qui a entravé l'action d'un autre, parce que c'est même l'absence de cette sanction qui signifierait, aux yeux de l'auteur du *Contrat social*, la disparition de la liberté de tous les citoyens. « *Vouloir l'impunité, écrit Spitz, pour soi-même c'est vouloir son propre mal, puisque c'est délier les autres de tout devoir de respecter nos droits. On comprend alors comment celui qui commet un délit est "forcé d'être libre" lorsqu'il subit la peine correspondante à sa faute : le châtement qui lui est infligé a pour effet de préserver le devoir que ses concitoyens ont de respecter ses actions lorsqu'il se tient dans les limites de la loi »*³⁶⁹. Donc, le citoyen doit agir en toute conformité avec les principes du contrat qu'il a choisi. Quand il empêche un autre citoyen d'agir, il ne détruit pas seulement la liberté de cette personne, mais aussi sa propre liberté elle-même, en donnant le droit à autrui d'interférer dans sa sphère de la liberté.

Section 3 : La critique arendtienne de Rousseau

Avant de conclure ce chapitre, nous nous référons à la critique arendtienne de Rousseau, qui clarifie les caractères souverainistes et absolutistes de sa pensée. On peut justement affirmer que cette analyse d'Arendt fait écho à sa critique de Robespierre et Saint-Just. Mais, puisque nous allons examiner d'une façon plus détaillée cette analyse-ci dans le chapitre suivant sur la comparaison de la Fondation américaine avec la Révolution française, dans ce chapitre, nous nous bornons à examiner seulement sa critique des concepts de « pitié » et de « peuple », ce qui renvoie, selon Arendt, à la « compassion » pendant la Révolution française.

³⁶⁸ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Œuvres Complètes, Du Contrat Social*, tome III, p. 364, op.cit.

³⁶⁹ SPITZ Jean-Fabien, *Liberté politique, Essai de généalogie conceptuelle*, p. 409, op.cit.

Dans son *Essai sur la Révolution*³⁷⁰, Arendt pose la question suivante : pourquoi le concept de la « pitié » a toujours été un concept fondamental dans toutes les révolutions, sauf dans la Révolution américaine ? Elle met l'accent sur le fait que la Révolution française n'a pas été faite contre l'exploitation ou le paupérisme, mais contre la tyrannie et l'oppression, en précisant que la libération de la tyrannie dans la Révolution française n'a contribué à la liberté que pour un petit groupe. De plus, pour Arendt, la « vertu » de Robespierre qui a hérité de Rousseau comme les autres révolutionnaires le concept de pitié comme un sentiment constitutif de la politique, ne vise même pas la *Res publica*, c'est-à-dire ne correspond pas à la liberté au sens politique du terme. Cette « vertu » ne se fonde que sur « *l'identification de la volonté individuelle avec celle du Peuple* »³⁷¹ et ainsi n'exige-t-elle qu'une seule volonté.

Dans le même livre, Arendt fait une distinction entre la compassion, la pitié et la solidarité³⁷². La compassion est, pour elle, une passion ou une « co-souffrance » individuelle qui ne peut pas être généralisée, tandis que la pitié est un sentiment généralisable qui s'adresse à la masse souffrante. Quant à la solidarité, elle est « *un principe qui peut inspirer et guider l'action* »³⁷³. C'est par la solidarité que les hommes instituent une communauté en englobant les riches, les faibles et les pauvres. A la différence de la pitié, la solidarité est un principe qui ne se fonde pas sur l'amour général des hommes, mais sur les idées abstraites comme l'honneur et la dignité. La pitié, par les mots d'Arendt « compassion pervertie », sort de l'espace intime et ne s'adresse pas aux singularités, mais aux masses souffrantes. Elle homogénéise les hommes et les transforme en une masse compacte où disparaissent les liens entre eux et ainsi la pluralité.

a. Le concept de « Peuple »

Aux yeux d'Arendt, cette pitié insensible aux singularités peut facilement devenir une force cruelle afin de sauver l'humanité malgré elle, comme on voit dans l'exemple de Robespierre pendant la Révolution française. En citant les mots des révolutionnaires, Arendt explique le potentiel de cruauté de la pitié de la façon

³⁷⁰ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, op.cit.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 106.

³⁷² *Ibid.*, p. 126-127.

³⁷³ *Ibid.*, p. 127.

suivante : « *"Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains !"* – ces paroles prises à peu près au hasard dans la pétition d'une section de la Commune de Paris adressée à la Convention, ne sont ni fortuites ni exceptionnelles ; elles sont le langage authentique de la passion. Lui font suite la justification grossière mais néanmoins précise et très répandue de la cruauté de la pitié : 'Comme le chirurgien habile et bienfaisant tranche le membre gangrené au moyen de son fer cruel et charitable pour sauver le corps du patient »³⁷⁴. La critique d'Arendt ne vise pas la compassion en tant que passion élective qui peut ressembler à l'amour s'adressant seulement au particulier, mais la pitié qui devient cruelle quand elle envahit le domaine politique. Cet envahissement du domaine politique par la pitié annihile même le souci de la liberté politique. Mais l'effet le plus important de cet envahissement, c'est que le peuple citoyen devient le peuple souffrant des victimes et des malheureux.

Le concept de « Peuple » est le mot clé pour Arendt afin de comprendre la Révolution française. Ce mot ne signifie pas l'ensemble des citoyens, mais la populace. Il renvoie en même temps à l'affection de la « compassion » pendant la Révolution. Après avoir échoué à construire le gouvernement des Girondins, c'est-à-dire quand les Jacobins prennent le pouvoir, cette affection rousseauiste est, selon Arendt, devenue un concept important et déterminant pour les révolutionnaires. C'est en se fondant sur cette affection individuelle que ceux-ci croyaient qu'ils atteignaient la « vertu publique ». Et ainsi visent-ils à la transformation de la chose politique en une affaire morale.

Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt précise que dans l'histoire de la philosophie, c'est Rousseau, précurseur des Jacobins, qui a considéré l'intimité comme essentielle : « *Pour Rousseau, l'intime et le social étaient plutôt, écrit Arendt, l'un et l'autre, des modes subjectifs de l'existence et dans son cas tout se passait comme si Jean-Jacques se révoltait contre un homme appelé Rousseau. C'est dans cette révolte du cœur que naquirent l'individu moderne et ses perpétuels conflits, son incapacité à vivre dans la société comme à vivre en dehors d'elle, ses humeurs changeantes et le subjectivisme radical de sa vie émotive* »³⁷⁵. Ces mots d'Arendt nous montrent que la philosophie de Rousseau en tant que « *représentant le*

³⁷⁴ *Ibid.*, p.128.

³⁷⁵ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 77, op.cit.

plus cohérent de la théorie de la souveraineté qu'il fit dériver directement de la volonté, de sorte qu'il put concevoir le pouvoir politique à l'image exacte de la volonté-pouvoir individuelle »³⁷⁶, en transformant la volonté de tous en une « volonté générale », se trouve, selon le point de vue d'Arendt, tout au cœur du problème social dans la modernité.

b. L'identification de la souveraineté à la liberté

En effet, Arendt précise que la pensée de Rousseau est exemplaire pour la tradition philosophique surtout au sujet du problème de la liberté, puisque l'identification philosophique de la liberté au libre arbitre a pernicieusement suscité celle de la souveraineté à la liberté. C'est après avoir transformé la liberté en une expérience qui s'éprouve dans un vouloir ou dans un commerce seul avec soi-même, c'est-à-dire en un libre arbitre que les philosophes traditionnels ont, d'après Arendt, commencé à s'intéresser au problème de la liberté³⁷⁷. Il s'agit là d'une substitution de la volonté à l'action et du libre arbitre à la liberté. C'est ainsi que l'idéal de la liberté est devenu la souveraineté. Les paroles suivantes de Lafayette sont exemplaires pour Arendt : « *Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'être* »³⁷⁸. Ces mots trouvent leurs amplifications philosophiques dans la pensée de Rousseau selon laquelle le pouvoir doit être un et souverain, c'est-à-dire il ne peut pas être divisé, parce qu'une volonté divisée est impossible. Dans une communauté fondée sur cette volonté, chaque citoyen pense par soi-même, mais il n'y a aucune relation ou communication entre les citoyens. Ce type de communauté où il n'y a aucun contact entre les hommes et où chaque citoyen isolé des autres pense par soi-même, se montre, chez Arendt, définitivement comme une tyrannie : « *Que la faculté de la volonté et de la volonté-pouvoir prise en elle-même, sans rapport avec d'autres facultés, soit une capacité essentiellement non politique et même anti-politique, n'est peut-être nulle part aussi manifeste que dans les absurdités auxquelles Rousseau fut conduit et dans la curieuse sérénité avec laquelle il les a acceptées* »³⁷⁹.

³⁷⁶ ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », *La Crise de la culture*, p. 212, op.cit.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 211.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 212.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 213.

En affirmant que « *la société est mauvaise et le mal est social* »³⁸⁰, Rousseau ne vise pas à considérer le problème du mal en général, mais seulement et surtout le mal social. C'est la raison pour laquelle cette pensée qui se rebelle contre les inégalités dans la société, conduit, aux yeux d'Arendt, à l'avènement du processus de la substitution du social au politique dans la modernité, puisque la glorification de l'égalité signifie, par les mots d'Arendt, « *la reconnaissance juridique et politique du fait que la société a conquis le domaine public, et que les distinctions, les différences sont devenues affaires privées propres à l'individu* »³⁸¹. Pour ainsi dire, aux yeux de Rousseau, toute sorte d'affections humaines se fondent également et naturellement sur le sentiment de la pitié et celle-ci ne se montre pas seulement comme l'origine de la sociabilité des hommes, mais aussi comme celle de toutes vertus sociales et surtout politiques.

En effet, la liberté au sens politique du terme n'a rien à voir, aux yeux d'Arendt, avec la volonté en tant que thème des philosophes traditionnels. Dans son article « Qu'est-ce que la liberté ? », elle précise clairement cette opposition par les mots suivants : « *La liberté, envisagée dans ses rapports avec la politique, n'est pas un phénomène de la volonté. Nous ne traitons pas ici du liberum arbitrium, liberté de choix qui arbitre et décide entre deux données, l'une bonne et l'autre mauvaise, et dont le choix est prédéterminé par un motif qui n'a besoin que d'être invoqué pour commencer d'opérer* »³⁸². Par là, Arendt fait clairement une distinction entre la liberté en tant qu'agir et parler ensemble et libre arbitre en tant qu'affaire de la volonté de choisir entre deux choses.

D'autre part, dans son *Essai sur la Révolution*, Arendt attire notre attention sur le côté absolu de la volonté rousseauiste : « [...] *L'idée rousseauiste d'une volonté générale, inspirant et guidant la nation comme si elle n'était plus une multitude, mais formait réellement une seule personne [...] était-elle le succédané, sur le plan théorique, de la volonté souveraine d'un monarque absolu* »³⁸³. La volonté générale rousseauiste n'aboutit qu'à l'absolutisme, puisqu'elle s'enracine dans l'idée d'une unité indivisible de la nation qui exclut même la pluralité des hommes.

³⁸⁰ MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne : Machiavel/Hobbes/Rousseau*, p. 144, op.cit.

³⁸¹ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 80, op.cit.

³⁸² ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », *La Crise de la culture*, p. 196, op.cit.

³⁸³ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 229, op.cit.

Aux yeux d'Arendt, on peut dire que Rousseau détruit la condition humaine de l'action, c'est-à-dire la pluralité, puisqu'il identifie la liberté avec la souveraineté. Chez Rousseau, l'unicité de la volonté générale signifie également que le domaine politique est un et indivisible. Cette volonté lie les hommes en un peuple qui se transforme en une seule et même personne. C'est la raison pour laquelle, aux yeux d'Arendt, la seule forme de gouvernement qui se fonde sur la volonté des hommes est la tyrannie dans laquelle le principe de la loi se définit comme l'unité. Dans son article intitulé « Qu'est-ce que la liberté ? », Arendt précise que « *la tyrannie, en tout cas, seule forme du gouvernement qui surgisse directement du je-veux, doit sa cruauté avide à un égotisme entièrement absent des tyrannies utopiques de la raison avec lesquelles les philosophes souhaitaient contraindre les hommes et qu'ils conçurent sur le modèle du je-pense* »³⁸⁴.

c. La négation de la pluralité chez Rousseau

Patrice Canivez dans son article intitulé « *Le sentiment et le politique* » résume la distinction de la pensée de Rousseau de celle d'Arendt par les mots suivants : « *Le sentiment d'existence, le bonheur dans lequel l'individu est ce qu'il paraît - chez Arendt -, apparaît tel qu'il est - chez Rousseau - correspond à une exigence de la visibilité. La différence est que, chez Rousseau, c'est la moralité qui assure cette visibilité : parce qu'il est ce qu'il doit être, l'individu peut se laisser aller à être ce qu'il est* »³⁸⁵. Cela veut dire que c'est par et dans l'espace politique que le sujet peut être visible chez Arendt, tandis que c'est par l'action et le mouvement moral que la réconciliation entre l'être et le paraître de l'individu se réalise chez Rousseau.

De la même façon qu'Arendt, Émile Boutmy précise explicitement qu'on peut bien comprendre le concept de souverain chez Rousseau dans sa ressemblance de l'idée de Dieu des philosophes. « *Il peut tout ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir le mal, parce que le mal est le contraire à sa nature. Ainsi en est-il de l'État : il peut,*

³⁸⁴ ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », *La Crise de la culture*, p. 211, op.cit.

³⁸⁵ CANIVEZ Patrice, « Le sentiment et le politique », in *Hannah Arendt, Les Cahiers de Philosophie*, n. 4, automne 1987, p. 74-75.

lui aussi, tout ce qu'il veut »³⁸⁶.

Pour mieux expliquer la critique arendtienne de Rousseau, il convient de se référer à l'article d'Étienne Tassin, intitulé « *Le peuple ne veut pas* »³⁸⁷ dans lequel, en mettant l'accent sur l'exacte opposition de la pensée d'Arendt à celles de Hobbes et de Rousseau, il s'interroge d'une façon critique sur « la croyance en la volonté » dans le domaine politique. Après avoir expliqué le sens des concepts rousseauistes de la volonté, du peuple et de la souveraineté à la lumière de la pensée politique d'Arendt, Tassin regroupe l'analyse de ce dernier dans ces quatre étapes³⁸⁸:

- Premier moment, en substituant la volonté de tous en tant que « corps politique » à la volonté générale, Rousseau rend celle-ci indivisible et interdit toute sorte d'échanges d'opinions entre les citoyens. Et ainsi la volonté devient-elle, d'après Tassin, « négation de la pluralité ».

- Deuxième moment, l'unité de la volonté générale ne contribue jamais au maintien des institutions effectives qui permettent l'apparition de la liberté politique. Cette « unanimité de la volonté » rousseauiste conduit, de même selon Tassin, au fait que le peuple renonce à ses propres pouvoirs.

- Troisième moment, Tassin précise que cette figure de l'unité de la volonté du peuple se constitue en effet sur une conception d'« ennemi commun ». Chez Rousseau, cet ennemi devient intériorisé par le peuple-sujet sous l'aspect de la volonté particulière. C'est en luttant contre cette volonté-ci au nom de la volonté générale que le citoyen rousseauiste devient un « vrai citoyen ». Tassin explique que chez Rousseau, la figure de l'ennemi commun va de pair avec cette lutte intérieure de la volonté particulière et de la volonté générale.

- Au quatrième moment, c'est par l'intériorisation de la division entre la volonté générale et la volonté particulière que l'unité de la nation peut se constituer.

³⁸⁶ BOUTMY Emile, « La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen et Monsieur Jellinek », in *Études politiques*, Paris, 1907, p. 127. Cité par DERATHE Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 348, op.cit.

³⁸⁷ TASSIN Etienne, « Le peuple ne veut pas », in *Hannah Arendt, Crises de l'Etat-Nation*, Éditions Sens et Tonka, Paris, 2007, p. 301-315.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 308.

Selon Tassin, cette intériorisation de la division signifie à la fois une « insoumission de la généralité à la particularité » et une « soumission de la particularité à la généralité »³⁸⁹ et ainsi rend-elle le sujet particulier assujetti au citoyen. C'est en se soumettant à soi-même que l'homme obéit à la loi. Il en résulte la forme d'« oubli de soi »³⁹⁰. C'est ainsi que l'individu s'efface devant la volonté générale.

Mais toutes ces critiques et ces précisions signifient-elles que la théorie de Rousseau a historiquement alimenté l'idée de Terreur ou du totalitarisme ? Par exemple, Manent, dans ses analyses sur la théorie de Rousseau, exprime discrètement ses réserves contre les critiques selon lesquelles cette théorie conduit à la Terreur et au totalitarisme³⁹¹. Il affirme que la volonté générale n'est pas répressive, parce qu'elle devient moins pénible, d'autant plus que la volonté générale devient forte. De plus, dès qu'elle devient toute puissante, elle n'a pas besoin de réprimer, puisque ce serait, aux yeux de Rousseau, le pur état de sainteté du corps politique. C'est la raison pour laquelle Manent exclut de l'idée rousseauiste de la volonté générale, l'idée de répression³⁹².

Il y a par ailleurs des commentaires qui trouvent dans la réflexion de Rousseau un fondement totalitaire. Par exemple, Talmon dans son livre intitulé *les Origines de la Démocratie totalitaire* en considérant la pensée de Rousseau comme une réflexion de la « démocratie totalitaire », précise que la volonté de la majorité ne peut pas définitivement dériver de la volonté générale, parce que cette majorité même peut, aux yeux de Rousseau, se tromper quand elle essaie de distinguer le bien du mal³⁹³. Il s'agit là, selon Talmon, d'un but précis qui atteint irrésistiblement la volonté générale. Dans cette conception de la volonté générale, le concept de « peuple » ne correspond qu'aux hommes qui reconnaissent l'intérêt commun construit par la volonté générale. Et ainsi l'autre partie du peuple, par exemple les étrangers, devient-elle exclue du domaine commun³⁹⁴. Talmon explique, par les mots suivants, le fondement totalitaire de la pensée de Rousseau : « *Il ne suffit pas de changer la machine gouvernementale, ni même de remanier les classes. Il faut*

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 312.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 313.

³⁹¹ MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne : Machiavel/Hobbes/Rousseau*, p. 170, op.cit.

³⁹² *Ibid.*, p. 171.

³⁹³ TALMON Jacob Leib, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1966, p. 67.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 68.

changer la nature humaine, ou, selon la terminologie du XVIIIe, rendre l'homme vertueux. Rousseau représente l'esprit révolutionnaire sous sa forme la plus claire et sous tous ses aspects. Dans le Discours sur l'inégalité, il exprime le sentiment cuisant d'une société qui a fait fausse route. Dans le Contrat social, il pose en postulat un système social seul légitime, qui est un défi porté à la grandeur humaine »³⁹⁵. En effet, il nous semble que de même qu'on ne peut pas lier directement et sans explication la pensée de Rousseau avec le totalitarisme, de même on ne peut pas refuser de reconnaître que sa pensée « politique » de la liberté se fonde précisément sur un absolutisme et sur l'idée de domination.

En conséquence, même s'il s'agit d'une sorte de continuité entre Rousseau et Tocqueville sur la simple description du sentiment de « pitié », Rousseau essaie néanmoins de s'appuyer sur la bonté de l'homme dans l'état de nature, tandis que Tocqueville vise à décrire le sentiment de compassion comme un état de fait « moral » et il ne le considère jamais comme un fait qui contribue à construire l'espace politique. La « pitié » chez Rousseau ne pousse pas les hommes à agir et parler ensemble, mais tout au contraire détruit tout espace public et les conduit à rester seul dans sa vie privée, alors que chez Tocqueville, il s'agit d'une notion du « semblable » qui peut être généralisée d'une façon politique, puisque celui-ci n'est pas un parent, ni un ami, ni un proche ou bien ni un membre d'un groupe précis ou d'une nation, il suffit qu'il soit un membre de l'humanité. Myriam Revault d'Allonnes explique, par les mots suivants, la capacité généralisable du « semblable » chez Tocqueville : « [...] *l'imagination démocratique est propre à s'entendre : elle va du proche au lointain. Tous les hommes "ayant à peu près la même manière de penser et de sentir", chacun peut ainsi extrapoler à partir de ce qu'il ressent et l'imagination le met facilement à la place de tout autre* »³⁹⁶. C'est ainsi qu'on peut parler d'une ouverture vers la participation de l'ensemble des citoyens aux affaires publiques chez Tocqueville à la différence de Rousseau. Pour nous, la position de Rousseau, confondant la liberté avec la volonté (générale du peuple), ne conduit, comme l'a montré Arendt, qu'à identifier le pouvoir avec la domination.

³⁹⁵ *Ibidem.*

³⁹⁶ REVAULT D'ALLONNES Myriam, *L'homme compassionnel*, Édition du Seuil, Paris, 2008, p. 20.

Chapitre 3 : La comparaison de la Révolution américaine avec la Révolution française

Nous avons examiné, dans le dernier chapitre, comment les pensées d'Arendt et de Tocqueville se distinguent de celle de Rousseau, principal penseur de l'égalité des citoyens et de la souveraineté du peuple, notions considérées centrales par les Jacobins. Il nous faut maintenant comparer les analyses de Tocqueville et d'Arendt sur le phénomène politique de la révolution. Cette comparaison nous aidera à mieux comprendre la complexité du rapport entre la pensée de Tocqueville et celle d'Arendt qui cite souvent le philosophe à ce sujet.

À cette fin, nous allons d'abord examiner le commentaire de Tocqueville sur la démocratie américaine et sa critique du processus de la Révolution en France en nous fondant surtout sur son livre *l'Ancien Régime et la Révolution*. Ensuite, nous allons examiner la distinction arendtienne entre le pouvoir et la violence, décisive pour comprendre les analyses des révolutions américaine et française. Pour finir, nous allons nous référer au commentaire d'Arendt sur l'exemple hongrois en tant que révolution plurielle et spontanée. Cette compréhension de l'événement révolutionnaire permet de mieux saisir les conditions réelles de l'apparition de la liberté politique chez Arendt. Après avoir examiné cette révolution spontanée, nous envisageons de souligner les points communs et distinctifs au sujet de la révolution entre Tocqueville et Arendt : ces deux penseurs critiquent, tout d'abord, la Révolution française, puisqu'elle s'est transformée en terreur. Chez Arendt, derrière ce constat, il s'agit d'une analyse de la violence, c'est-à-dire de la distinction entre le pouvoir et la violence, tandis que chez Tocqueville, pendant la Révolution française, est apparu le risque de despotisme dont la démocratie porte éventuellement le germe. Arendt insiste sur le fait que le but principal de la Révolution française n'était pas d'atteindre la liberté politique, mais seulement de soulager de la misère.

Nos deux penseurs attirent aussi notre attention sur la liberté, quand ils examinent la Révolution américaine. Tocqueville souligne souvent la décentralisation et la participation politique aux affaires publiques par l'intermédiaire des associations pendant cette révolution. En le suivant, Arendt précise que les révolutionnaires américains ne visaient pas à soulager les misères comme ont fait les révolutionnaires français, mais ils avaient réussi à instaurer précisément un nouveau pouvoir politique.

A la différence d'Arendt, Tocqueville n'a pu avoir connaissance d'autres événements révolutionnaires que ceux de la France et de l'Amérique. On trouve, chez Arendt, les analyses d'autres exemples du phénomène révolutionnaire – comme la révolution hongroise que nous aborderons à la fin de ce chapitre de ce travail. Arendt souligne que pendant cette révolution spontanée et sans idéologie, les hommes ont eu la chance d'apparaître par leurs actions et paroles, en se rassemblant dans les Conseils.

Quand on compare les analyses de Tocqueville et d'Arendt sur le thème de la révolution, on parvient aux questions suivantes : Arendt souligne que la révolution a lieu « par hasard » et éclate fortuitement. Est-ce que cela signifie que la révolution ne signifie pas l'aboutissement d'un processus déjà engagé ou bien elle désigne, selon elle, précisément une « rupture » de l'ancien régime ? Si oui, peut-on distinguer Arendt de Tocqueville qui essaie de montrer la « continuité » entre l'Ancien Régime et la Révolution française ? Cette continuité tocquevillienne désigne-t-elle la recherche d'une ligne droite d'une histoire sans rupture ?

Quand Arendt utilise l'expression « le hasard »³⁹⁷, elle veut mettre l'accent sur l'imprévisibilité de l'action politique. De plus, la rupture dont parle Arendt, ne se réalise que dans le moment de la révolte. L'acte de fondation qui suit le moment de révolte pendant la révolution et les actions de la désobéissance civique qui apparaissent contre le pouvoir en vigueur, sont les exemples de l'apparition de la liberté politique chez Arendt.

³⁹⁷ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 256 et 283, op.cit.

Quant à la conception tocquevillienne de la continuité historique, elle ne signifie jamais une historicité déjà définie. Le commentaire de Tocqueville ne coïncide pas avec celui de Marx. Il nous semble que Tocqueville ne considère jamais la politique comme une illusion, ne refuse jamais la capacité de l'action humaine en tant que commencer quelque chose de nouveau et que l'accent de Tocqueville sur la participation aux affaires publiques par l'intermédiaire des associations nous montre que la pensée de Tocqueville se fonde justement sur la liberté politique qui naît de l'action humaine. Nous pensons que nous pouvons trouver là le noyau de la conception tocquevillienne de la liberté qui repose exactement sur l'action des citoyens, c'est-à-dire sur la liberté politique.

Section 1 : Le commentaire de Tocqueville sur les Révolutions américaine et française

Commençons par examiner l'analyse de Tocqueville sur la démocratie et la Révolution américaine et sa différence avec la Révolution française. Tocqueville constate une harmonie entre l'état social et les institutions libérales dans le régime démocratique aux États-Unis, puisqu'il considère d'abord la démocratie comme un état de la société et non comme une forme de gouvernement. Mais l'état démocratique peut conduire à la fois aux deux types de gouvernement : démocratie et despotisme. D'après Tocqueville, c'est aux États-Unis que les institutions politiques se conforment au régime démocratique.

Dans le premier tome *De la Démocratie en Amérique*, Tocqueville exprime les trois étapes de cette harmonie libérale entre les institutions et le régime: la situation propre aux Américains, les lois et les mœurs. Premièrement, la situation propre aux Américains signifie, d'une part, la position géographique des États-Unis qui furent construits par des immigrants et d'autre part, l'absence d'État voisin ennemi. Ainsi, les Américains peuvent-ils minimiser les risques militaires. De même, Tocqueville met l'accent sur ce fait que cette situation propre aux États-Unis exprime l'absence d'aristocratie.

Pour mieux comprendre ces trois étapes tocquevilliennes, citons le commentaire de Raymond Aron : « *Tocqueville, en bon disciple de Montesquieu,*

établit une hiérarchie entre ces trois sortes de causes, la situation géographique et historique a pesé moins lourd que les lois, et les lois ont été moins importantes que les habitudes, les mœurs et la religion. Dans les mêmes conditions, avec d'autres mœurs, avec d'autres lois, une autre société aurait surgi. Les conditions historiques et géographiques qu'il analyse n'ont été que des circonstances favorables. Les causes véritables de la liberté dont jouit la démocratie américaine, ce sont de bonnes lois, et plus encore les habitudes, les mœurs et les croyances fautes desquelles il ne peut y avoir de liberté »³⁹⁸.

Nous trouvons là les traits distinctifs de la société américaine : le rapport harmonieux entre les institutions libérales et l'état démocratique, l'équilibre entre les divers pouvoirs, la souveraineté limitée par les mœurs, la décentralisation administrative, l'indépendance du pouvoir judiciaire. C'est à travers ces causes que le peuple américain peut maintenir le système démocratique. « *Le grand avantage des Américains est d'être arrivés à la démocratie sans avoir à souffrir de révolutions démocratiques, écrit-il, et d'être nés égaux au lieu de le devenir »³⁹⁹.*

De plus, puisque la société américaine repose sur la liberté politique, même si elle ne peut pas devenir un modèle pour l'Europe, elle peut donner une leçon aux Européens en ce qui concerne la sauvegarde de la liberté politique. Tandis qu'il s'agit, aux yeux de Tocqueville, d'une articulation entre l'esprit de la religion et celui de liberté à l'exemple des États-Unis, il s'agit en France d'une opposition entre ces deux esprits. Tocqueville découvre que la démocratie ne jaillit de l'esprit de liberté politique qu'aux États-Unis.

Mais, il ne considère pas qu'après avoir instauré un régime égalitaire, la liberté se montre automatiquement et devient assurée, parce que dans une société démocratique, les hommes montrent « *un amour bien plus ardent et bien plus tenace pour l'égalité que pour la liberté »⁴⁰⁰* et sont souvent prêts à sacrifier la liberté à leur passion dominante. Tandis que dans la société américaine règne, aux yeux de Tocqueville, la passion de la liberté, c'est la passion de l'égalité qui règne en France.

³⁹⁸ ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, p. 230, op.cit.

³⁹⁹ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 147, op.cit.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 137.

Pour mieux comprendre la différence de la mentalité démocratique entre ces deux pays nous devons nous référer à *l'Ancien Régime et la Révolution* dans laquelle Tocqueville tente de dévoiler l'identité propre de la Révolution française à la différence des autres révolutions.

a. La continuité entre l'aristocratie et la démocratie

Dans ce livre, Tocqueville essaie de répondre à la question suivante : pourquoi est-il si difficile en France d'établir des institutions libres, même si la société paraît démocratique ? En interrogeant l'Ancien Régime, il vise à montrer la continuité entre l'aristocratie et la démocratie. Selon Tocqueville, la Révolution française dispose de spécificités particulières par rapport aux situations des autres pays comme l'Angleterre, l'Allemagne ou les États-Unis. Pour expliquer l'identité de la Révolution française, nous allons d'abord suivre l'itinéraire de l'œuvre de Tocqueville, et montrer ensuite comment sa compréhension de la démocratie repose sur la participation des hommes aux affaires publiques, c'est-à-dire sur la liberté politique.

Dans le livre I de *l'Ancien Régime et la Révolution*, Tocqueville essaie de définir la problématique de sa réflexion et d'expliquer la particularité de la Révolution française. Il vise à répondre à cette question : quelle est la vraie nature de la Révolution française ? En décrivant la situation de la France juste avant la révolution, Tocqueville précise que la vraie visée de la révolution n'est pas le changement de gouvernement, comme l'abolition de la société de l'Ancien Régime. C'est pourquoi la révolution s'attaque, aux yeux de Tocqueville, à tous les pouvoirs établis et par conséquent prend la forme d'une « anarchie ».

En précisant que l'une des passions des révolutionnaires français et des philosophes est de diriger l'attaque contre l'Église, la révolution combat la religion catholique. Mais Tocqueville souligne que c'est la révolution elle-même qui a procédé comme les religions, c'est-à-dire qu'elle a une conception du citoyen abstrait et qu'elle dicte aux hommes ses lois éternelles. Même sans Dieu et sans culte, la révolution se laisse comprendre à partir de la religion qu'elle imite tout entière : elle transcende l'individu et donne naissance à ses soldats et à ses apôtres dans le monde

entier. Afin de mieux expliquer la relation entre la révolution et la religion, citons Tocqueville :

« La Révolution française a opéré, par rapport à ce monde, précisément de la même manière que les révolutions religieuses agissent en vue de l'autre ; elle a considéré le citoyen d'une façon abstraite, en dehors de toutes les sociétés particulières, de même que les religions considèrent l'homme en général, indépendamment du pays et du temps. Elle n'a pas recherché seulement quel était le droit particulier du citoyen français, mais quels étaient les devoirs et les droits généraux des hommes en matière politique.

C'est en remontant toujours ainsi à ce qu'il y avait de moins particulier, et pour ainsi dire de plus naturel en fait d'état social et de gouvernement, qu'elle a pu se rendre compréhensible pour tous et imitable en cent endroits à la fois »⁴⁰¹.

Il en résulte un caractère propre à la révolution selon Tocqueville : cette dernière a une essence religieuse. Raymond Aron, dans son œuvre intitulée *Les étapes de la pensée sociologique*, prétend que toute sorte de révolution possède implicitement ce caractère religieux, si elle veut être un exemple universel et valable pour tous les pays dans toutes conditions⁴⁰².

Mais ici, quand nous examinons la relation entre la religion et la révolution, nous devons nous rappeler que le concept de religion ne signifie pas la croyance chrétienne en un Dieu et qu'il constitue une sorte de relation entre les hommes. Arendt l'explique : *« On pourrait modifier le mot de Bagehot sur le gouvernement d'Angleterre et soutenir que la Constitution renforce le gouvernement américain "de la force de la religion", à cela près que la force avec laquelle le peuple américain se lia à sa constitution n'était pas la foi chrétienne en un Dieu révélé, ni l'obéissance hébraïque au Créateur qui était aussi le Législateur de l'univers. Si l'on veut considérer son attitude à l'égard de la Révolution et de la Constitution comme une attitude religieuse, il faut alors prendre le mot "religion" dans son sens latin originel : sa piété consisterait alors à se religare, à se rattacher à un commencement,*

⁴⁰¹ TOCQUEVILLE Alexis de, *l'Ancien Régime et la Révolution*, p. 71, op.cit.

⁴⁰² ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, p. 241, op.cit.

de même que la pietas romaine consistait à se rattacher au commencement de l'histoire de Rome, à la fondation de la Ville Eternelle »⁴⁰³. Selon Arendt, c'est grâce à l'autorité qui assure la stabilité de la révolution, que les fondateurs américains ont réussi à fonder un nouveau corps politique. Mais cette autorité ne découle précisément pas de la croyance en un Législateur immortel et n'est pas définitivement placée au dessus des lois, les révolutionnaires américains avaient appliqué automatiquement le modèle romain qui se fondait sur l'adage suivant de Cicéron : « *potestas in populo, mais auctoritas in Senatu* »⁴⁰⁴.

b. La centralisation administrative

Nous arrivons, dans le chapitre du livre I, à l'interrogation du caractère propre de la Révolution française. Tocqueville ne trouve pas ce caractère dans la « *méthodisation de l'anarchie* », mais dans l'abolition des institutions féodales, c'est-à-dire dans la substitution à ces dernières d'un ordre social plus uniforme qui repose sur l'égalité des conditions. Tocqueville explique l'œuvre propre à la Révolution française : « *Elle a pris, il est vrai, le monde à l'improviste, et cependant elle n'était que le complément du plus long travail, la terminaison soudaine et violente d'une œuvre à laquelle dix générations d'hommes avaient travaillé. Si elle n'eût pas eu lieu, le vieil édifice social n'en serait pas moins tombé partout, ici plus tôt, là plus tard ; seulement, il aurait continué à tomber pièce à pièce au lieu de s'effondrer tout à coup. La Révolution a achevé soudainement, par un effort convulsif et douloureux, sans transition, sans précaution, sans égards, ce qui se serait achevé peu à peu de soi-même à la longue. Telle fut son œuvre* »⁴⁰⁵. La Révolution française donne naissance à un pouvoir nouveau, mais ce pouvoir n'a pour objectif que la centralisation.

Après avoir esquissé les problématiques fondamentales de la Révolution française, Tocqueville s'efforce, dans le livre II, de répondre à cette question posée par Burke : pourquoi la Révolution a éclaté en France plutôt qu'ailleurs ? Pour résoudre ce problème, se faisant comparatiste, Tocqueville examine les rapports de

⁴⁰³ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 293, op.cit.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 294-295.

⁴⁰⁵ TOCQUEVILLE Alexis de, *l'Ancien Régime et la Révolution*, p. 81, op.cit.

ressemblance et de distinction entre les situations allemandes et françaises à la fin de XVIII^e siècle.

Dans le premier chapitre du livre II, Tocqueville prétend qu'en France, avant la Révolution, les paysans se sont déjà émancipés du système de servage et qu'ils avaient déjà le droit de propriétaire foncier. C'est la raison pour laquelle, aux yeux de Tocqueville, les Français qui se sont affranchis du gouvernement des seigneurs, prennent en haine les lois féodales caduques. D'une part, le système de féodalité disparaît en tant que forme politique, d'autre part, les privilèges insupportables des nobles demeurent. La révolution a éclaté non pas dans un pays où les institutions de l'Ancien Régime sont très fortes, mais dans un pays où la force du système ancien a diminué et son oppression s'est amoindrie. Les situations en Angleterre et en Allemagne le montrent. Tandis que la servitude de la terre se trouvait partiellement chez les Anglais ; en Allemagne elle s'exerçait partout durement : les paysans étaient encore serfs en 1788, ils ne pouvaient pas quitter la terre, ni changer de travail et ni se marier sans la permission de leur Seigneur. Mais en France, toutes ces ordonnances avaient déjà disparu. Les paysans français pouvaient changer de place et de travail et de plus ils étaient devenus des propriétaires fonciers.

Dans les chapitres 2 à 7 du livre II de *l'Ancien Régime et la Révolution*, la notion principale, c'est la centralisation administrative comme une forme fondamentale en France. Elle donne naissance à « l'absolutisme » qui constitue l'un des caractères propres de la Révolution française. C'est l'absolutisme qui favorise, selon Tocqueville, la destruction de la société ancienne.

Au début de ces chapitres, Tocqueville explique les institutions politiques des villes et indique que toutes les affaires de l'administration des villes dépendaient du gouvernement. Tocqueville récapitule ces chapitres sur la centralisation du pouvoir : « *un corps unique, et placé au centre du royaume, qui régleme l'administration publique dans tout le pays ; le même ministre dirigeant presque toutes les affaires intérieures ; dans chaque province, un seul agent qui en conduit tout le détail ; point de corps administratifs secondaires ou des corps qui ne peuvent agir sans qu'on les autorise d'abord à se mouvoir ; des tribunaux exceptionnels qui jugent les affaires où l'administration est intéressée et couvrent tous ses agents. Qu'est ceci, sinon la*

centralisation que nous connaissons ? Ses formes sont moins marquées qu'aujourd'hui, ses démarches moins réglées, son existence plus troublée ; mais c'est le même être. On n'a eu depuis à lui ajouter ni à lui ôter rien d'essentiel ; il a suffi d'abattre tout ce qui s'élevait autour d'elle pour qu'elle apparût telle que nous la voyons »⁴⁰⁶.

Selon Tocqueville, dans l'Ancien Régime qui se définit par une « *règle rigide mais une pratique molle* »⁴⁰⁷, le gouvernement dépossède la noblesse de son autorité. Dans le chapitre 7 du livre II, Tocqueville souligne que les libertés locales disparaissent de plus en plus à cause de la centralisation administrative, que Paris développe excessivement et devient ensuite un centre pour l'ordre économique ainsi que politique. Nous touchons ainsi aux causes principales de la chute de la monarchie : la centralisation administrative et la toute-puissance de Paris.

La nature du nouvel état social analysé dans les chapitres 8 et 9 du livre II constitue l'une des problématiques centrales de *l'Ancien Régime et la Révolution*. Tocqueville y montre que même si les deux classes, la noblesse et la bourgeoisie se ressemblent au XVIII^e siècle, elles demeurent isolées l'une de l'autre. La seule différence entre ces deux classes, ce sont les droits dont elles disposent. « *À mesure, en effet, que le gouvernement de la seigneurie se désorganise, que les états généraux deviennent plus rares ou cessent, et que les libertés générales achèvent de succomber, entraînant les libertés locales dans leur ruine, le bourgeois et le gentilhomme n'ont plus de contact dans la vie publique. Ils ne sentent plus jamais le besoin de se rapprocher l'un de l'autre et de s'entendre ; ils sont chaque jour plus indépendants l'un de l'autre, mais aussi plus étrangers l'un à l'autre. Au XVIII^e siècle cette révolution est accomplie : ces deux hommes ne se rencontrent plus que par hasard dans la vie privée. Les deux classes ne sont plus seulement rivales, elles sont ennemies* »⁴⁰⁸. Ainsi, l'abîme entre la noblesse et la bourgeoisie demeure une source de conflit au cours du XVIII^e siècle. Aux yeux de Tocqueville, la « *séparation des classes* » conduit à une situation dangereuse : « *rien n'arrête le gouvernement mais rien ne l'aide* ». D'autre part, la longue absence des libertés politiques rend ces classes incapables de s'accorder sur les réformes nécessaires.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 164.

Après avoir examiné la situation de la société française et les causes générales de la révolution, Tocqueville précise que ces causes n'expliquent pas pourquoi la révolution a éclaté en 1789 en France. C'est la raison pour laquelle dans le livre III, Tocqueville s'efforce de rassembler les traits distinctifs de la Révolution française en considérant la période entre 1750 et 1785 comme la découverte d'une nouvelle idéologie qui bouleverse le rapport entre le savoir et le pouvoir. Selon Tocqueville, les gens de lettres à savoir les philosophes des Lumières ont voulu substituer des règles simples et rationnelles à des mœurs complexes et deviennent ainsi les principaux hommes politiques de la France. Tocqueville met l'accent sur l'influence des penseurs sur l'avènement de la Terreur de la façon suivante : « *Quand on étudie l'histoire de notre révolution, on voit qu'elle a été menée précisément dans le même esprit qui a fait écrire tant de livres abstraits sur le gouvernement. Même attrait pour les théories générales, les systèmes complets de législation, l'exacte symétrie dans les lois ; même mépris des faits existants ; même confiance dans la théorie ; même goût de l'original, de l'ingénieux et du nouveau dans les institutions ; même envie de refaire à la fois la constitution tout entière suivant les règles de la logique et d'après un plan unique, au lieu de chercher à l'amender dans ses parties. Effrayant spectacle ! Car ce qui est qualité dans l'écrivain est parfois vice dans l'homme d'État, les mêmes choses qui souvent ont fait faire de beaux livres peuvent mener à de grandes révolutions* »⁴⁰⁹. Selon Tocqueville, la révolution qui avait commencé pour fonder la liberté et l'égalité, s'était transformée en despotisme. En examinant les facteurs conjoncturels, Tocqueville essaie de montrer comment la France où l'État était devenu de plus en plus centralisé, les classes s'éloignaient l'une de l'autre et l'idéal d'égalité s'oriente vers une grande révolution.

À cause de l'absence de liberté politique et du désintéressement des hommes envers les affaires publiques, leurs théories ne se conforment pas réellement avec les faits existants. Il en résulte « *une société imaginaire* » qui se fonde sur les idées pures, simples et uniformes. Les philosophes qui deviennent « *beaucoup plus hardis dans leurs nouveautés, plus amoureux d'idées générales et de systèmes, plus contempteurs de la sagesse antique et plus confiants encore dans leur raison*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 200.

individuelle »⁴¹⁰, orientent les Français vers l'attaque contre l'Église et la religion, qui devient en même temps une passion générale et ardente. Les hommes de lettres se sont révoltés contre l'Église, puisque cette dernière repose essentiellement sur la tradition, admet une autorité supérieure à la raison individuelle, et c'est pourquoi elle se constitue sur une hiérarchie⁴¹¹, que les prêtres occupaient les places les plus hautes dans la société et que l'Église y disposait d'une forte puissance⁴¹². Comme le précise Jacques Rollet, dans cette attaque des hommes de lettres contre l'Église, Tocqueville relève ces trois oppositions : le refus du passé contre la tradition, la royauté de raison contre la raison abstraite et enfin l'égalité contre la hiérarchie⁴¹³. L'Église était l'objectif le plus simple et sans défense, puisque le royaume ne la supportait plus et l'attachement des aristocrates envers la religion étaient suspects. En précisant que dans cette ambiance, la religion devient de plus en plus soupçonnée, Tocqueville souligne que l'irrégion était un facteur déterminant pour la révolution et que les hommes éloignés de la religion s'attachaient aux ambitions nationales.

c. La liberté considérée comme un moyen dans la Révolution française

Dans le chapitre III du livre III, Tocqueville s'interroge sur la conception de la liberté politique et analyse sa destruction par l'Ancien Régime en France. Lorsque les Français demandaient la liberté politique à la fin du processus de la révolution, c'est-à-dire en 1789, leurs notions en matière de gouvernement ne se conformaient pas avec les institutions livrées. En ce qui concerne la conception de la liberté politique, nous citons les paroles suivantes de Tocqueville : *« Certains peuples la poursuivent obstinément à travers toutes sortes de périls et de misères. Ce ne sont pas les biens matériels qu'elle leur donne que ceux-ci aiment alors en elle ; ils la considèrent elle-même comme un bien si précieux et si nécessaire qu'aucun autre ne pourrait les consoler de sa perte et qu'ils se consolent de tout en la goûtant. D'autres se fatiguent d'elle au milieu de leurs prospérités ; ils se la laissent arracher des mains sans résistance de peur de compromettre par un effort ce même bien-être qu'ils lui doivent. Que manque-t-il à ceux-là pour rester libre ? Quoi ? le goût même de l'être. Ne me demandez pas d'analyser ce goût sublime, il faut l'éprouver. Il entre*

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 232.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 245.

⁴¹² *Ibid.*, p. 64.

⁴¹³ ROLLET Jacques, *Tocqueville*, Éditions Clefs, Paris, 1998, p. 127-128.

de lui-même dans les grands cœurs que Dieu a préparés pour le recevoir ; il les remplit, il les enflamme. On doit renoncer à le faire comprendre aux âmes médiocres qui ne l'ont jamais ressenti »⁴¹⁴. Selon Tocqueville, depuis l'Ancien Régime, on pensait changer la structure ancienne du gouvernement et de plus, il y avait même quelques entreprises pour la changer. Mais jamais personne ne parlait de la liberté, ni même Voltaire. Aux yeux de Tocqueville, la revendication de la liberté dépendait précisément des autres revendications et en même temps, elle sacrifiait facilement au profit de celles-là. Tocqueville précise que l'amour éphémère de l'indépendance qui a surgi pendant et après la Révolution française, n'est pas devenu permanent et qu'il a tout d'un coup disparu. C'est ainsi que Tocqueville refuse rigoureusement la conception de la liberté selon laquelle celle-ci n'est qu'un moyen qui contribue à atteindre les bienfaits en tant que prospérité ou richesse.

Dans les derniers chapitres de *l'Ancien Régime et la Révolution*, Tocqueville s'efforce de montrer « *comment la Révolution est sortie d'elle-même de ce qui précède* »⁴¹⁵, après avoir décrit les temps les plus prospères de l'histoire de France où règne Louis XVI. Lors du règne de ce dernier, l'ordre économique se montre comme prospère, la législation est mieux appliquée et le gouvernement est puissant, mais en même temps despotique. Tocqueville explique que les réformes faites ont donné naissance à l'augmentation des attentes des hommes et l'on peut dire qu'avant la révolution même, on avait réalisé la révolution juridique et administrative en France. La spécificité de la Révolution française se fondait sur cette révolution administrative qui la précède : « *Cette première révolution [la révolution administrative] exerça une influence prodigieuse sur la seconde [la révolution politique], et fit de celle-ci un événement différent de tous ceux de la même espèce qui avaient eu lieu jusque-là dans le monde, ou de ceux qui ont eu lieu depuis* »⁴¹⁶.

C'est dans ces chapitres que Tocqueville met encore une fois l'accent sur l'assujettissement de la passion de la liberté à celle de l'égalité dans les démocraties modernes. Il résume le processus de la révolution comme l'apparition de ces deux passions : la haine de l'inégalité et la revendication de la liberté. Toutes ces critiques des révolutions ne signifient pas que Tocqueville déteste toute sorte de révolution.

⁴¹⁴ TOCQUEVILLE Alexis de, *l'Ancien Régime et la Révolution*, p. 267-268, op.cit.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 312.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 309.

Au contraire, la passion principale, c'est-à-dire la revendication de la liberté témoigne justement de la sympathie de Tocqueville envers la révolution : « *Vers la fin de l'ancien régime ces deux passions sont aussi sincères et paraissent aussi vives l'une que l'autre. À l'entrée de la Révolution, elles se rencontrent ; elles se mêlent alors et se confondent un moment, s'échauffent l'une l'autre dans le contact, et enflamment enfin à la fois tout le cœur de la France. C'est 89, temps d'inexpérience sans doute, mais de générosité, d'enthousiasme, de virilité et de grandeur, temps d'immortelle mémoire, vers lequel se tourneront avec admiration et avec respect les regards des hommes, quand ceux qui l'ont vu et nous-mêmes aurons disparu depuis longtemps. Alors les Français furent assez fiers de leur cause et d'eux-mêmes pour croire qu'ils pouvaient être égaux dans la liberté. Au milieu des institutions démocratiques ils placèrent donc partout des institutions libres. Non seulement ils réduisirent en poussière cette législation surannée qui divisait les hommes en castes, en corporations, en classes, et rendaient leurs droits plus inégaux encore que leurs conditions, mais ils brisèrent d'un seul coup ces autres lois, œuvres plus récentes du pouvoir royal, qui avaient ôté à la nation la libre jouissance d'elle-même, et avaient placé à côté de chaque Français le gouvernement, pour être son précepteur, son tuteur, et, au besoin, son oppresseur. Avec le gouvernement absolu la centralisation tomba* »⁴¹⁷. Par ces mots, on comprend que Tocqueville n'est pas un penseur contre-révolutionnaire, mais au contraire, un penseur qui évalue la première étape de la révolution avec respect et sympathie. Ce que Tocqueville critique, c'est la centralisation qui a surgi avec la Terreur. Selon lui, quand les hommes qui commencèrent la révolution ont été découragés et détruits, selon le destin de toutes les autres générations révolutionnaires, la dictature populaire prit le pouvoir et la liberté politique et l'égalité disparurent totalement.

De cette critique tocquevillienne de la dictature populaire, la question suivante surgit : quelle est la relation entre la conception traditionnelle de la tyrannie, la conception tocquevillienne du despotisme et la conception arendtienne du totalitarisme en tant que régime « sans précédent » ? Selon Tocqueville, tandis que le despotisme ancien est violent et restreint, le despotisme démocratique est plus étendu et doux. Tocqueville l'explique par les mots suivants : « *Il semble que, si le despotisme venait à s'établir chez les nations démocratiques de nos jours, il aurait*

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 317-318.

d'autres caractères : il serait plus étendu et plus doux, et il dégraderait les hommes sans les tourmenter »⁴¹⁸. Dans les anciens despotismes, comme on le voit dans l'Empire romain, il s'agissait d'une oppression de quelques hommes. Mais dans les démocraties modernes, on a construit un système plus doux, mais plus étendu, qui adoucit furtivement les hommes. Ceux-ci restent enfermés dans leurs vies privées, cessent leurs relations avec les autres citoyens et ne visent qu'à atteindre le bonheur individuel. C'est ce que demande l'État souverain dans les démocraties modernes. Voici les mots de Tocqueville : « [...] il [l'État] aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages, que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre? »⁴¹⁹. En décrivant le processus de la pacification engendré par le pouvoir absolu, Tocqueville souligne que dans cette sorte de despotisme moderne, les hommes se retirent à l'écart, cessent de participer aux affaires publiques et même de penser et d'être libres.

Section 2: L'analyse arendtienne des révolutions

Toutes ces critiques de Tocqueville trouvent, en effet, un écho dans la pensée d'Arendt. Pour comprendre la relation entre ces deux pensées, il nous faut expliquer d'abord la distinction stricte entre la violence et le pouvoir et ensuite l'analyse arendtienne de la révolution en se référant à son livre essentiel sur la question intitulé *Essai sur la révolution*.

Selon Arendt, dans le monde moderne on a exactement dépassé les limites essentielles de la violence : tout d'abord, la guerre ne signifie plus le meurtre d'un petit ou grand nombre d'hommes, comme c'était le cas, selon Arendt, à l'époque moderne (du XVII^e siècle au début de XX^e siècle), mais elle vise dorénavant à détruire totalement un peuple avec ses constitutions politiques. Ensuite, en utilisant la violence, on ne s'efforce pas de détruire la chose produite qui pourrait être restaurée, mais une réalité historique et un domaine politique qui sont impossibles à

⁴¹⁸ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 432, op.cit.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 434.

reconstituer. Dans ce monde moderne, les hommes perdent à la fois la possibilité de construire la relation entre eux, c'est-à-dire le monde des relations humaines qui naît de leurs paroles et actions, et la liberté politique elle-même⁴²⁰.

a. L'identification du pouvoir avec la violence

Depuis le monde moderne qui a commencé par les premières explosions atomiques et qui dure depuis, les guerres ne se font plus en vue d'accroître les frontières nationales, ni pour renverser un gouvernement, elles visent davantage à l'anéantissement total de l'humanité comme en témoignent les systèmes totalitaires et c'est la raison pour laquelle Arendt appelle ces sortes de guerre, la guerre d'anéantissement⁴²¹. Dans cette époque où les guerres et les révolutions sont considérées comme les expériences décisives, on a précisément renversé le rapport entre le pouvoir et la violence et on a faussement identifié le premier au deuxième⁴²².

D'autre part, Arendt souligne que ce n'est pas seulement le monde moderne qui est responsable de cette identification, mais la science politique et la philosophie qui n'ont pas définitivement distingué les divers concepts suivants : le pouvoir, la puissance, la force, l'autorité et la violence⁴²³. Arendt trouve dans l'utilisation synonyme de ces termes la source de cette conviction selon laquelle la problématique essentielle de la politique serait de savoir qui est le dominant et qui est le dominé. « *Pouvoir, puissance, force, autorité, violence : ce ne sont là que des mots indicateurs des moyens que l'homme utilise afin de dominer l'homme ; on les tient pour synonymes du fait qu'ils ont la même fonction. Ce n'est que lorsqu'on aura cessé de ramener la conduite des affaires publiques à une simple question de domination que les caractères originaux des problèmes de l'homme pourront apparaître, ou plutôt réapparaître, dans toute leur authentique diversité* »⁴²⁴.

⁴²⁰ ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 134-135, op.cit.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 132.

⁴²² *Ibid.*, p. 175 et Cf. ARENDT Hannah, *Du Mensonge à la violence, Essais de politique contemporaine*, op.cit.

⁴²³ ARENDT Hannah, *Du Mensonge à la violence, Essais de politique contemporaine*, p. 143, op.cit.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 144.

Une distinction rigoureuse des concepts exige que nous définissions le pouvoir comme l'aptitude des citoyens à parler et à agir ensemble. Afin d'expliquer ce concept, Arendt se réfère à la maxime de Cicéron que nous avons déjà citée : « *potestas in populo, auctoritas in senatu* ». Le pouvoir n'est pas une qualité individuelle, mais c'est un groupe d'hommes ou un peuple qui peut l'appartenir. C'est pourquoi l'expression le « *pouvoir d'un homme* » est métaphorique ; on fait en fait allusion à la « *puissance d'un homme* ». La puissance est une entité individuelle et la caractéristique d'une personne. Elle peut apparaître dans les relations avec les autres hommes, mais elle reste toujours distincte⁴²⁵.

Quant à la force, terme souvent utilisé au lieu de celui de violence, elle devrait plutôt désigner les « *forces de la nature* » et les « *forces des circonstances* », « *c'est-à-dire à la qualification d'une énergie qui se libère au cours de mouvements physiques ou sociaux* »⁴²⁶. En ce qui concerne l'autorité, le concept le plus impalpable selon Arendt, elle est souvent l'objet d'un abus de langage. Arendt précise que tandis que dans la famille et les écoles, on peut, d'une part, parler de l'autorité personnelle, en politique, d'autre part, l'autorité est institutionnelle comme on les voit dans l'exemple du Sénat romain (*auctoritas in senatu*). En tout état de cause, l'autorité requiert principalement le respect pour les hommes et les institutions.

Enfin, la violence se distingue 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 remplacer* »⁴²⁷. Tandis que la violence recourt toujours à des instruments et dispose de sa fin à l'extérieur d'elle-même, le pouvoir, contrairement à la violence, s'appuie toujours sur l'action et la parole des hommes.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 144-145.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 146.

Le pouvoir et la violence ne sont pas seulement distincts l'un de l'autre, mais ils sont aussi définitivement et justement opposés : « *En résumé, il ne suffit pas de dire que, dans le domaine politique, il ne faut pas confondre pouvoir et violence. 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 se manifeste lorsque le pouvoir est menacé, mais si on la laisse se développer, elle provoquera finalement la disparition du pouvoir* »⁴²⁸. Selon Arendt, il est tautologique de parler d'un pouvoir non violent, parce que quand la violence est effective, le pouvoir disparaît justement. De plus, Arendt précise que la violence peut détruire le pouvoir, mais elle ne dispose d'aucune capacité à le restaurer.

b. La distinction entre le but, la fin et le sens

Arendt constate que la légitimation de la violence trouve l'un des meilleurs exemples dans la conceptualisation contradictoire des révolutionnaires français, ce qu'indique par exemple les mots suivants de Robespierre : « le despotisme de la liberté contre la tyrannie », qui sert à justifier la Terreur. Derrière ce discours selon lequel les révolutionnaires avaient essayé de forcer les hommes à être libres, gît, aux yeux d'Arendt, la confusion des concepts de but, fin et sens⁴²⁹. Arendt les définit de cette façon : « *Le sens d'une chose, contrairement à son but, réside toujours en elle-même, et le sens d'une activité ne peut persister qu'aussi longtemps que cette activité dure. Cela est valable pour toutes les activités et également pour l'action, qu'elle poursuive ou non un but. En ce qui concerne le but d'une chose, c'est précisément l'inverse ; il ne commence à devenir réel que lorsque l'activité qui l'a produit est parvenue à son terme – à peu près de la même manière dont un objet produit quelconque se met à exister à l'instant même où le fabricant y a mis la dernière main. En ce qui concerne les fins en fonction desquelles nous nous orientons, elles établissent des critères en fonction desquels tout ce qui s'accomplira devra être jugé ; ils dépassent ou transcendent ce qui est accompli au sens où chaque critère transcende ce qu'il doit mesurer* »⁴³⁰. L'action politique poursuit le « but », a en vue la « fin » et dévoile en elle le « sens » lui-même. Selon Arendt qui suit Montesquieu

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 157.

⁴²⁹ ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, p. 177, op.cit.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 177-178.

sur ce point, un quatrième élément découle de ces définitions de concepts, c'est-à-dire les principes de l'action : la gloire comme on a expérimenté pendant le monde homérique, la liberté comme nous la trouvons à l'exemple de la cité grecque, la justice et l'égalité, c'est-à-dire la « *conviction de la dignité originelle de tous ceux qui ont un visage humain* »⁴³¹.

Selon Arendt, depuis que les hommes ne s'intéressent plus à la recherche du vivre ensemble, c'est-à-dire depuis la Révolution américaine, ils ne se préoccupent plus des principes de l'action. De plus, Arendt souligne qu'ils n'ont pas sérieusement posé la question du sens du politique depuis l'Antiquité classique. Même s'ils s'interrogent sur le sens de l'action politique, dans cette interrogation, le sens ne signifie définitivement que le but et la fin de l'action, parce qu'ils ont, selon Arendt, perdu la conviction que l'action ait justement un sens⁴³².

Le conflit examiné par Arendt entre ces concepts de but, de fin et de sens incitèrent les révolutionnaires à utiliser ce discours : « *On doit contraindre les hommes à la liberté, ou, pour reprendre les termes de Robespierre, au despotisme des rois s'oppose la tyrannie de la liberté* »⁴³³. Parce que les révolutionnaires français visaient comme le but à la liberté, le sens qui découlait de ce but devenait la contrainte tyrannique. En dégradant la liberté au plan de la contrainte, ils voulaient former le peuple malheureux.

Le conflit entre la fin et le but découle de ce fait suivant : le but considère comme moyens tout ce qui lui est utile et refuse en même temps totalement tout ce qui ne lui est pas utile. Puisque tout acte de violence se réalise selon la catégorie moyens-fin, l'action qui ne vise pas la paix pour fin est considérée comme un acte supérieur dans ce domaine de violence. Arendt trouve l'exemple le plus destructeur dans les guerres déclenchées par les systèmes totalitaires dans leur « politique » même qui avaient pour but la domination totale du monde, non la paix⁴³⁴.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 179.

⁴³² *Ibid.*, p. 182.

⁴³³ *Ibid.*, p. 183.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 184.

Les hommes considèrent en général et faussement toutes les expériences politiques comme les actes de la violence, c'est pourquoi ils sont couramment enclins à considérer l'action politique avec les concepts de domination et de contrainte. De plus, dans cette compréhension de la politique, les temps de paix sont considérés comme les périodes rares dans lesquelles la politique comprise comme le système de domination et de violence faisait repos⁴³⁵. En précisant que les hommes ont accepté la primauté de la politique étrangère après la guerre froide, Arendt critique cette réduction de la politique à la violence : « *Si, en effet, le seul objet pertinent de la politique est devenu la politique étrangère, c'est-à-dire le danger qui guette toujours les relations internationales, cela ne signifie ni plus ni moins sinon que le mot de Clausewitz, la guerre n'est rien d'autre que la poursuite de la politique avec d'autres moyens, s'est inversé, de telle sorte que la politique est finalement devenue une poursuite de la guerre dans laquelle les moyens de la ruse se sont provisoirement introduits à la place des moyens de la violence* »⁴³⁶.

En démantelant cette compréhension selon laquelle la politique s'identifie à la violence, dans *l'Essai sur la révolution*, Arendt se propose de montrer le vrai sens du pouvoir, non seulement distinct de la violence mais aussi opposé à elle, qui apparaît par les actions et les paroles des citoyens, par leur capacité de commencer quelque chose de nouveau, en s'intéressant surtout aux révolutions américaine et française. Arendt interprète également la notion de la révolution comme une « *expérience nouvelle révélant la capacité de l'Homme à faire quelque chose de nouveau* »⁴³⁷. Dans ce livre, Arendt insiste sur le fait que la signification politique de la révolution en tant qu'apparition de la liberté par les actions des citoyens a été transposée en une problématique de la question sociale par les révolutionnaires français. C'est ici qu'on touche encore une fois la distinction arendtienne du domaine social et du domaine politique.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁴³⁶ *Ibidem.*

⁴³⁷ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 45, op.cit.

c. Le refus de penser en termes de victoire et de défaite sur la révolution

Dans la comparaison entre les deux révolutions, française et américaine, même si Arendt estime la Révolution américaine, dans la mesure où cette dernière a réussi à instaurer une nouvelle sorte de pouvoir, cette estime ne signifie pas que la Révolution française ait échoué selon Arendt : « *Rien ne serait moins honnête que d'accepter pour tel le succès de la Révolution américaine et de s'ériger en juge de l'échec de la Révolution française. La victoire n'était pas imputable simplement à la sagesse des Fondateurs de la République, même si celle-ci était d'une grande qualité* »⁴³⁸. Cependant, Arendt attire notre attention sur le fait qu'on essaie souvent d'interpréter la Révolution américaine, qui a réussi à instaurer une nouvelle sorte de pouvoir, sous la seule optique de la Révolution française, qui a conduit à la Terreur, et que l'importance de la première a été malheureusement et toujours négligée au profit de la seconde⁴³⁹.

En effet, Etienne Tassin, dans son article intitulé « "...sed victa Catoni" *La cause vaincue des révolutions* » explique clairement que les révolutions ne peuvent pas être interprétées à partir des termes de la victoire et de la défaite, puisque dans les révolutions, la cause et le but se coïncident l'un avec l'autre⁴⁴⁰. En se référant aux mots suivants de Lucain « *Victix causa deis placuit, sed victa Catoni* » (« *La cause victorieuse plaît aux dieux, mais la cause vaincue plaît à Caton* »), Tassin souligne que la révolution prend son sens dans l'action par laquelle elle se manifeste. Il trouve un paradoxe dans ce sens de la révolution : « *Le ressort de l'action est le but de la révolution, ou inversement, le but de la révolution est l'actualisation, qui est manifestation et institution de la liberté, ressort de l'action. Il nous faut saisir ce paradoxe pour comprendre la révolution ; ce paradoxe en retour n'explique ni la révolution ni son succès ou son échec. En revanche, l'actualisation de la liberté — manifestation et institution — est la cause de toute révolution comme de toute action politique, plaisante jusqu'en sa défaite* »⁴⁴¹. En effet, dans la révolution, comme nous

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 95.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 77-78.

⁴⁴⁰ TASSIN Étienne, « "...sed victa Catoni" *La cause vaincue des révolutions* », in *Social Research*, New School, New York, winter 2007, vol. 74, n° 4.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 6.

l'avons déjà expliqué dans le troisième chapitre de la première partie de ce travail sur le sens de l'action politique chez Arendt, le but et la fin se trouvent impliqués dans l'acteur lui-même. Cela signifie que le but de l'action révolutionnaire est toujours la liberté. Mais ici, Tassin met l'accent sur la distinction à la fois entre la libération (*liberty*) qui peut causer des libertés et la liberté (*freedom*) en tant que commencer quelque chose de nouveau et entre les libertés civiles en tant que droits civils et les actions libres des citoyens⁴⁴².

Si nous retournons à l'analyse d'Arendt sur les révolutions, elle précise que comme la plupart des révolutions, la Révolution française n'a pour but que de soulager les misères sauf les révolutions américaine et hongroise et c'est la raison pour laquelle elle ne parvient pas à instaurer la liberté politique. C'est encore une fois en se référant à Tocqueville qu'Arendt précise qu'après le moment de la révolution en France, le problème de la misère devient l'enjeu principal et c'est ainsi que la liberté politique disparaît : « *Nous avons déjà vu en ce sens la déclaration de Tocqueville : "De toutes les idées et sentiments qui préparèrent la Révolution, la notion et le goût de la liberté publique, à proprement parler, ont été les premiers à disparaître", parce qu'ils ne pouvaient pas supporter l'assaut de la misère découverte par la Révolution et, psychologiquement parlant, devaient disparaître sous le choc de la "compassion" inspirée par la misère de l'Homme* »⁴⁴³.

d. Soulager les misères

Selon Arendt, pendant la Révolution française, ce sont les besoins vitaux du peuple, devenus le problème central, détruisant la liberté politique, les révolutionnaires français ont commencé à s'intéresser uniquement au « bonheur du peuple », ce qui signifie que la liberté a principalement laissé sa place à la nécessité. Robespierre qui a réorienté la direction de la révolution vers ce bonheur, au lieu de la liberté, énonce que « *tout ce qui est nécessaire au maintien de la vie doit être bien commun et le superflu seul peut être reconnu comme propriété privée* »⁴⁴⁴. Arendt exprime que c'est cette Révolution française qui a conduit à la Terreur, qui a le seul

⁴⁴² *Ibid.*, p. 7.

⁴⁴³ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 363, op.cit.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 84.

but de subvenir aux besoins vitaux et qui est déplorablement devenue exemplaire pour toutes les révolutions suivantes.

Les phrases suivantes d'Arendt attestent justement de sa critique de la Révolution française : « *Depuis la Révolution française, c'est ce caractère d'illimité dans leurs sentiments qui a rendu les révolutionnaires si curieusement insensibles à la réalité en général et à la réalité des personnes en particulier, qu'ils n'éprouvent aucune componction à sacrifier aux "principes", ou à la marche de l'Histoire, ou à la cause de la Révolution en tant que telle. Si cette insensibilité chargée d'émotion à l'égard de la réalité se remarquait déjà dans la conduite de Jean-Jacques Rousseau, son inimaginable manque de sérieux, le fait qu'on ne pouvait absolument pas compter sur lui, elle ne devait devenir un facteur politique important qu'à partir de Robespierre, qui l'introduisit dans la lutte révolutionnaire entre factions* »⁴⁴⁵. Comme nous l'avons examiné dans le dernier chapitre, les révolutionnaires français, sous l'influence de Rousseau, ont précisément fait de la « pitié » leur vertu principale qui découle de l'ordre privé et qui vise à atteindre uniquement la bonté naturelle. C'est ainsi qu'ils refusent la « vertu » politique des citoyens. Ce refus signifie qu'ils ont introduit dans le domaine politique un principe totalement étranger à lui, moral et individuel, c'est-à-dire la pitié.

Selon Arendt, cet accent mis sur la vertu privée pendant la Révolution française a pour but de justifier l'utilisation de la violence dans le domaine politique. Les revendications économiques et sociales se substituent aux actions politiques, c'est-à-dire que la nécessité est devenue le principe du domaine politique et la liberté a ainsi, selon Arendt, disparue. De plus, cette substitution fait également écho dans le domaine du droit : en revendiquant les droits extérieurs au domaine politique, les révolutionnaires français ont confondu, selon Arendt, les droits de l'homme avec les droits des citoyens⁴⁴⁶. De l'autre côté de l'Atlantique, les Américains aussi avaient des revendications de droits, mais ceux-ci impliquaient les droits civiques pour tous les hommes.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 217

e. La fondation d'un nouveau pouvoir

La Révolution américaine à la différence de la Révolution française signifie, aux yeux d'Arendt, la fondation d'un corps nouveau. Pour expliquer cette réflexion, Arendt se réfère au célèbre mot de John Adams : « *c'est l'action, non le repos, qui fait notre plaisir* »⁴⁴⁷. L'effort des Américains a donné naissance à une nouvelle révolution sans violence qui a réussi à transformer totalement la société.

Mais il faut, selon Arendt, reconnaître également les situations avantageuses des Américains. Par exemple, la pauvreté n'était pas un problème grave. De plus, une problématique constitutive des Européens, l'existence d'une aristocratie, ne se trouvait pas aux États-Unis. Ces enjeux ont contribué aux Pères fondateurs à construire un nouveau pouvoir pour tous les hommes. Le fédéralisme a contribué à l'institution d'un pouvoir non souverain et cette nouvelle conception du pouvoir est totalement différente des conceptions antérieures. Arendt explique ainsi cet aspect de la Révolution américaine : « [...] *la grande innovation des Américains dans le domaine politique en tant que tel fut l'abolition uniforme de l'autorité à l'intérieur du corps politique de la république, l'intuition que dans le domaine des affaires humaines souveraineté et tyrannie sont une seule et même chose* »⁴⁴⁸. Mais, selon Arendt, même si au début de la fondation, les révolutionnaires américains étaient parvenus à instaurer la liberté, ils n'ont pu la préserver.

Sa critique à la fois de la Révolution française et de la Révolution américaine ne signifie pas qu'Arendt méprise les révolutions elles-mêmes. Au contraire, les moments des révolutions sont considérés par Arendt comme l'apparition de la liberté politique. Arendt énumère ainsi ces différents moments : « *L'histoire des révolutions, - de l'été 1776 à Philadelphie et de l'été 1789 à Paris à l'automne 1956 à Budapest - , ce qui signifie politiquement l'histoire la plus intime de l'âge moderne, pourrait être racontée sous la forme d'une parabole comme la légende d'un trésor sans âge qui, dans les circonstances les plus diverses, apparaît brusquement, à l'improviste et*

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 224.

disparaît de nouveau dans des conditions mystérieuses, comme s'il était une fée Morgane »⁴⁴⁹. Arendt met l'accent sur leur spontanéité et leur radicale nouveauté. La révolution n'est pas, aux yeux d'Arendt, une production, mais elle est la manifestation par excellence politique.

Arendt précise qu'après les révolutions du XVIII^e siècle, surtout sous l'influence de la pensée de Hegel, la philosophie a commencé à analyser le domaine politique non pas à partir du point de vue des acteurs, mais à partir de celui des spectateurs. Sur ce point, Arendt se réfère à l'analyse de Tocqueville selon laquelle dans le monde moderne, il faut découvrir une « *nouvelle sorte de science politique* » par ces mots : « *Sous le regard dirigé en arrière de la pensée, tout ce qui avait été politique – actes, paroles, événements – devenait historique, avec ce résultat que le monde introduit par les révolutions du XVIII^e siècle n'eut pas droit à ce que Tocqueville réclamait encore, "une nouvelle science de la politique", mais à une philosophie de l'histoire [...]* »⁴⁵⁰. Pour Arendt, pendant les XIX^e et XX^e siècles, en suivant seulement les traces de la Révolution française, les hommes ne se sont pas couramment considérés comme les héritiers des grandes révolutions, mais comme « *les agents de l'Histoire* » et de la nécessité historique et c'est ainsi que la nécessité est devenue la catégorie principale de la pensée politique, oubliant et dévoilant la liberté elle-même⁴⁵¹.

Dans son article intitulé « l'Europe et l'Amérique », où elle examine l'image européenne de l'Amérique, Arendt se réfère en même temps à l'analyse tocquevillienne de l'Amérique. En précisant que dans son livre intitulé *De la Démocratie en Amérique*, Tocqueville a mis l'accent sur deux notions, la liberté et l'égalité, héritées de l'Europe. Arendt indique que même si ces deux notions ont été exportées de l'Europe, un nouveau monde naît par l'apparition d'un nouveau corps politique. C'est ainsi que l'Europe et l'Amérique commencent à se distinguer l'une de l'autre et que les Américains cessent de considérer l'Europe comme un modèle. Arendt explique cette distinction : « *Depuis que cette fraction de l'humanité européenne a cessé d'être une colonie, qu'elle a rédigé sa Constitution et s'est déclarée République indépendante, l'Amérique a toujours été le rêve et le cauchemar*

⁴⁴⁹ ARENDT Hannah, Préface, in *La Crise de la culture*, p. 13, op.cit.

⁴⁵⁰ ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, p. 72, op.cit.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 73.

de l'Europe »⁴⁵². En fait, nous trouvons dans cette analyse arendtienne ces deux possibles aspects de la révolution : premièrement, il s'agit d'une révolte en tant qu'apparition par l'action et par la parole des citoyens dans le domaine politique et deuxièmement, d'un moment de l'institution de la liberté en tant que Constitution. C'est ici que se trouve, selon Arendt, l'originalité de la Révolution américaine qui ne transforme pas le moment de la révolte en Terreur, mais les Américains ont réussi à instaurer un nouveau pouvoir qui est engendré par l'action et maintenu par des promesses⁴⁵³. Nous atteignons ici le paradoxe de l'analyse d'Arendt concernant la révolution : celle-ci est à la fois une rupture de l'ordre ancien et une continuité.

C'est ici, à première vue, qu'Arendt se distinguerait de Tocqueville qui insistait sur la continuité entre l'Ancien Régime et la révolution. Mais nous pensons que dans cette discussion paradoxale entre la continuité et la rupture, il y va en réalité d'un lien entre la pensée de Tocqueville et celle d'Arendt. Elle formule ainsi ce lien (à la fois dans l'introduction de *La Crise de la culture* et dans *Essai sur la révolution*⁴⁵⁴) : « *Lorsque Tocqueville revint du Nouveau Monde, qu'il sut si superbement décrire et analyser que son œuvre est restée un classique et a survécu à plus d'un siècle de changement radical, il savait bien que ce que Char a appelé l'"achèvement" de l'acte et de l'événement lui avait cependant échappé ; et le "Notre héritage n'est précédé d'aucun testament" de Char sonne comme une variation de "Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres" de Tocqueville* »⁴⁵⁵. En mettant l'accent sur la radicale nouveauté des révolutions, Arendt montre comment l'« achèvement » de l'événement à laquelle l'action donne naissance, exige son articulation avec le passé et le futur. Son analyse de l'époque moderne selon laquelle cette dernière se trouve dans la brèche entre le passé et l'avenir à cause de l'usure de la tradition, atteste cette pensée paradoxale de l'action.

Plus précisément, pendant les révolutions, les citoyens essaient de rompre leurs liens avec la tradition afin d'atteindre la liberté, en même temps qu'ils visent à transposer cette liberté en une fondation qui exige la filiation avec une nouvelle tradition. Par les mots d'Arendt : « *Dans la mesure où l'événement principal de toute*

⁴⁵² ARENDT Hannah, « l'Europe et l'Amérique » (1954), in *Penser l'événement*, traduit sous la direction de C. HABIB, Éditions Belin, Paris, 1989, p. 178.

⁴⁵³ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 259, op.cit.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁵⁵ ARENDT Hannah, Préface de *La Crise de la culture*, p. 15-16, op.cit.

révolution est l'acte de la fondation, l'esprit révolutionnaire contient deux éléments qui paraissent inconciliables et même contradictoires. L'acte de la fondation du nouveau corps politique, d'établissement d'une forme nouvelle de gouvernement, pose la grave question de la stabilité, de la durée de la nouvelle structure ; ce que, d'autre part, doivent éprouver ceux qui se trouvent engagés dans cette grave affaire, c'est la connaissance réjouissante de la capacité humaine du fait du commencement, le moral élevé qui se révèle toujours dans la naissance de quelque chose de neuf sur terre »⁴⁵⁶.

Dans son article « l'Europe et l'Amérique », Arendt écrit à propos de Tocqueville : *« S'il est le plus grand, Tocqueville n'est pas le seul auteur du siècle dernier à avoir vu dans le Nouveau Monde le produit d'une histoire et d'une civilisation anciennes. Aujourd'hui, cette conception brille par son absence dans l'image que l'Europe se fait de l'Amérique »⁴⁵⁷*. Arendt trouve dans la pensée de Tocqueville le risque actuel du conformisme en Amérique. En citant Tocqueville : *« Toutes les fois que les conditions sont égales, l'opinion générale pèse d'un poids immense sur l'esprit de chaque individu ; [...] La majorité n'a pas besoin de le contraindre ; elle le convainc »⁴⁵⁸*, elle indique que la pression non violente exercée par la réprobation publique incite précisément le citoyen qui reste solitaire et isolé, au conformisme.

En transportant cette analyse de Tocqueville au problème actuel, Arendt précise que c'est ce conformisme lui-même qui est considéré par les Européens comme un risque qui peut probablement causer la destruction de la liberté en Amérique. Mais, selon Arendt, ce risque du conformisme n'est pas propre aux Américains, mais à toute société de masse. Il est, d'après Arendt, probable que cette société de masse peut se transformer en un système totalitaire qui utilise tout au début le conformisme afin de rendre la terreur moins violente. En Amérique, il y a de deux garants contre ce danger de conformisme : la Constitution et les « institutions de la liberté »⁴⁵⁹. Selon Arendt, sans ces garanties, le conformisme de l'Amérique pourrait éventuellement engendrer un système effroyable et sanguinaire. En mettant

⁴⁵⁶ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 328-329, op.cit.

⁴⁵⁷ ARENDT Hannah, « l'Europe et l'Amérique », in *Penser l'événement*, p. 181, op.cit.

⁴⁵⁸ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 358-359, op.cit.

⁴⁵⁹ ARENDT Hannah, « l'Europe et l'Amérique », in *Penser l'événement*, p. 194, op.cit.

l'accent sur le fait que le risque du conformisme n'est propre ni aux Européens, ni aux Américains, mais concerne l'humanité tout entière dans l'époque moderne, elle précise que « *dans le monde actuel, les problèmes fondamentaux sont ceux de l'organisation politique des sociétés de masse et de l'intégration politique du pouvoir technique* »⁴⁶⁰.

Section 3 : La révolution hongroise et l'expérience par excellence politique des Conseils

Comme nous l'avons expliqué, dans *l'Essai sur la révolution*, Arendt compare la Révolution américaine et la Révolution française, mais elle traite seulement à la fin de son livre la révolution hongroise. Nous pensons que dans ce livre, l'intérêt principal d'Arendt est de démanteler la tradition de pensée occidentale qui oublie la Révolution américaine (par exemple Karl Marx) ou qui dévalorise le sens de la Révolution française en l'enfermant uniquement dans la Terreur (comme Benjamin Constant) ou bien qui essaient de justifier la politique de Robespierre pendant la Révolution française (par exemple Jules Michelet, Louis Jean Joseph Blanc, Alphonse Aulard, Albert Mathiez)⁴⁶¹.

Après avoir comparé les deux révolutions, française et américaine, une autre révolution moins connue et même oubliée selon Claude Lefort, mais qui cependant, parce qu'elle est un exemple historique d'une insurrection spontanée, méritait précisément d'être examinée. L'examen de l'analyse arendtienne de la révolution hongroise nous aidera non seulement à comprendre l'importance du rôle de Conseils en tant qu'organisations spontanées et sans idéologie, mais aussi à mieux saisir la critique d'Arendt sur les systèmes totalitaires.

Quand Arendt examine cette révolte en Hongrie, elle met l'accent sur le fait que l'histoire de ce pays n'est pas totalement différente de celles des autres pays occupés par L'U.R.S.S. Ce pays gouverné par les agents allemands de Moscou, était

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 198.

⁴⁶¹ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 141, op.cit.

économiquement et politiquement un peu plus tranquille que les autres pays satellites⁴⁶².

Dans la révolution hongroise de 1956, après la mort de Staline, c'est le peuple contraint et dominé qui s'est révolté pour recouvrer sa liberté. Arendt souligne justement que dans cette révolte, ni une intervention militaire, ni un coup d'État, ni un réseau d'organiseurs et ni même un parti révolutionnaire n'est devenu déterminant. Arendt cite un professeur hongrois qui fait une déclaration dans la Commission des Nations unies : « *Fait unique dans l'histoire, la révolution hongroise n'avait pas de chefs. Elle n'était pas organisée ; elle n'était pas dirigée par un organe central. Le désir de la liberté était à l'origine de chaque action* »⁴⁶³.

a. Le déroulement de la révolution hongroise

Selon Arendt, pour mieux comprendre cette insurrection, il faut bien analyser les événements que la mort de Staline a engendrés. Puisqu'il n'y a pas de successeur de Staline, son décès a entraîné une lutte sérieuse pour le pouvoir en Russie. En gagnant cette lutte, Khrouchtchev a institutionnalisé dans toute société l'espionnage mutuel et la délation, les a transformés en critères de « loyauté » et c'est ainsi qu'il a exactement fait continuer le système totalitaire ouvert par Staline. En précisant que les citoyens peuvent devenir leur propre policier, Khrouchtchev propose aux citoyens de déterminer les « parasites sociaux » et même de les sélectionner pour les déporter dans les camps de concentration⁴⁶⁴. De plus, selon Arendt, en faisant continuer la visée de la société atomisée (la société sans classe), Khrouchtchev s'est parfaitement montré comme successeur de Staline⁴⁶⁵.

Avant de commencer à examiner le déroulement du soulèvement hongrois, il nous faut préciser que la situation politique et économique de la Pologne et celle de la Hongrie sont apparentées. Dans ces deux pays, une lutte interne dans le parti communiste entre ceux qui supportent la politique de Moscou et ceux qui sont contre

⁴⁶² ARENDT Hannah, « Réflexion sur la révolution hongroise », in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, p. 897, op.cit.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 899.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 902-903.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 903.

avait commencé. Selon Arendt, c'est *par hasard* que la révolte en Hongrie a eu lieu, cela veut dire que cette révolution aurait pu éclater en Pologne ou dans un autre lieu. Mais, tandis que la révolution éclate en Hongrie, Gomulka, chef d'État polonais, a montré comme exemplaire le sort tragique des Hongrois et il fit réprimer la révolte⁴⁶⁶.

La révolution hongroise commence justement par la révolte des étudiants et des intellectuels, c'est-à-dire par les jeunes gens qui héritent du communisme. Arendt indique que leurs revendications ne concernaient pas leur propre misère, ni celle des autres citoyens, mais ils se fondaient exactement et uniquement sur la liberté et la vérité. Selon Arendt, ces mots d'un étudiant hongrois montrent bien l'intention de la révolte : « *Nous pouvions manquer de pain et d'autres choses essentielles à la vie, mais nous voulions la liberté. Nous, les jeunes, nous étions particulièrement désavantagés, parce que nous avons été élevés dans le mensonge. Nous devons continuellement mentir. Nous ne pouvions avoir une seule idée saine, car tout en nous était étouffé. Nous voulions la liberté de pensée* »⁴⁶⁷. Ces mots témoignent que le motif qui fait agir les révolutionnaires hongrois ne se fonde pas sur la misère matérielle, comme l'ont visé les révolutionnaires français, mais sur la liberté elle-même.

Selon Arendt, quand les systèmes totalitaires sont installés, ils trouvent un danger plus grand dans la « réalité factuelle » que dans la revendication de la liberté. Par exemple, Staline avait renvoyé tous les soldats russes de retour de la guerre aux camps de concentration parce qu'ils pouvaient témoigner de la réalité. Selon Arendt, ce qui est déterminant dans cette décision de Staline, c'est la peur que les soldats partagent leurs expériences effrayantes avec les autres, puisque les expériences humaines nécessitent, d'après Arendt, précisément la discussion avec les autres. « *La domination totale réussit, dit Arendt, dans l'exacte mesure où elle réussit à couper tous de communication, celles qui relient une personne à une autre entre les quatre murs du domaine privé, comme celles qui sont publiques et que protège dans les démocraties la liberté d'expression et d'opinion* »⁴⁶⁸.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 915.

⁴⁶⁷ *Ibidem.*

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 917.

b. La révolution spontanée

Revenons à l'analyse du déroulement de la révolution hongroise. Arendt précise qu'elle a commencé par une manifestation pacifique et sans arme des étudiants qui ont rassemblé des milliers de personnes dans la rue. Le nombre des manifestants fut de plus en plus important ; ils ont détruit le buste de Staline. Le jour suivant, les étudiants ont envahi la radio où ils annoncent leurs revendications. La police ne tarde pas à intervenir et à utiliser ses armes contre les manifestants. C'est ainsi que la révolution éclate. Les étudiants, les intellectuels et les ouvriers qui quittent leur usine, tous ensemble, contre-attaquent. Quant à l'armée, elle commence à donner au peuple les armes. Ainsi, une manifestation des étudiants devient-elle une révolution spontanée en un jour⁴⁶⁹.

Selon Arendt, la revendication des citoyens hongrois qui se rassemblent dans les Conseils, était simple : le retrait des troupes russes et les élections générales libres. Arendt indique que dans l'insurrection hongroise, ce qui était étonnant, c'est que ces événements n'aient pas causé une guerre civile. Le peuple hongrois manifestait dans la rue sans que des conflits opposent les uns aux autres. Il n'y eut aucun fanatisme idéologique, ni d'un parti ou une organisation déterminante⁴⁷⁰. De plus, cette révolte qui ne dérive pas d'un programme idéologique et qui ne dépend pas d'un seul leader ou d'un unique chef, ne donnait pas naissance à un chaos dans le pays. Arendt souligne justement le fait que les révolutionnaires qui vivaient dans la situation de misère, n'avaient pas essayé de se livrer au pillage au début de la révolte, mais qu'ils protègent justement l'ordre par leurs conseils.

Mais pour Arendt, la révolution hongroise n'est pas le seul exemple pour le système de conseils. Ce dernier est apparu dans les différents moments de l'histoire : « [...] *les conseils ont fait leur première apparition au cours de la révolution qui*

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 918-919.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 919.

*balaya l'Europe en 1848 ; ils réapparurent avec la révolte de la Commune de Paris en 1871, eurent une existence de quelques semaines durant la première révolution russe de 1905 avant de resurgir en force lors de la révolution d'octobre en Russie et des révolutions de novembre en Allemagne et en Autriche après la Première Guerre mondiale »⁴⁷¹. Toutes ces expériences de révolution ont malheureusement été « vaincues ». Par exemple, en Russie, les bolcheviks ont mis fin à la révolution, mais ils ont protégé le nom de conseils en tant que *soviets*. Mais ces soviets avaient, en fait, pour but de diffuser la conviction que la vraie place du pouvoir se trouve dans le Parti même et de montrer une image du parlement qui n'existait pas au monde extérieur. De plus, les membres des soviets russes n'avaient aucune autorité, ni de droits politiques, ne pouvaient pas gouverner et ils n'avaient même pas le privilège d'exécuter les décisions du Parti. Ces conseils russes n'avaient même pas, selon Arendt, le droit d'agir.*

A la différence de ces conseils russes, la révolution hongroise a donné naissance à deux sortes de conseils : d'une part, il y avait des conseils ouvriers qui s'occupaient des choses économiques, de l'autre, des conseils révolutionnaires qui s'intéressaient aux affaires politiques. Selon Arendt, ces derniers luttèrent contre la tyrannie politique tandis que les conseils ouvriers luttèrent contre les syndicats dirigés par le parti qui ne représentait pas exactement les ouvriers. C'est la raison pour laquelle la singularité de la révolution hongroise c'est, sauf des conseils ouvriers, l'instauration des conseils révolutionnaires qui demandaient comme la revendication principale et première les élections générales.

Arendt analyse le système des conseils en rappelant qu'il est contemporain du système des partis. Selon elle, les conseils sont précisément la seule alternative au système des partis. Elle l'explique de la façon suivante : « *Mais alors que le système des partis trouve son origine historique dans le Parlement et ses factions, les conseils, eux, naquirent exclusivement des actions et des revendications spontanées du peuple, sans qu'une idéologie eût conclu à leur nécessité et sans qu'aucune théorie les eût prévus ni a fortiori conçus par anticipation. Partout où ils sont apparus, ils ont rencontré l'hostilité la plus radicale des bureaucraties et des*

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 920.

dirigeants de partis, de la droite à la gauche, et l'indifférence unanime des théoriciens de la politique et des politologues »⁴⁷².

Arendt rappelle qu'à l'époque moderne, dans les conseils ne se trouvaient aucun des représentants élus ni par l'appareil du Parti, ni par une autre organisation idéologique, mais choisi par en bas. L'élection des citoyens ne dépendait ni d'un programme, ni d'une idéologie, ni d'une plateforme. Les citoyens élus pour les conseils entre les ouvriers étaient autonomes et indépendants. De plus, ces conseils ne s'exerçaient également pas comme un Parti. Seule la confiance pour une personne particulière déterminait son élection⁴⁷³. Cela veut dire que les conseils révolutionnaires étaient organisés d'une façon démocratique et spontanée : les conseils des écrivains et des artistes sont nés précisément dans les cafés, ceux des étudiants dans les universités, ceux des soldats dans l'armée et ceux des ouvriers dans les usines.

Arendt voit justement l'essor de la démocratie dans les expériences des conseils : « *C'est dans l'essor des conseils, et non dans la restauration des partis, que se trouve le signe évident d'une véritable renaissance de la démocratie contre la dictature, de la liberté contre la tyrannie* »⁴⁷⁴. Elle met l'accent sur le fait que la première attaque de l'armée russe ciblait les conseils révolutionnaires et que l'U.R.S.S. a réprimé d'une façon sanglante la révolution hongroise : « *Quand les chars de la Russie soviétique écrasèrent la révolution en Hongrie, ils détruisirent de fait les seuls soviets au monde qui étaient alors libres et agissants* »⁴⁷⁵.

c. Malgré leur échec, la réussite des révolutions : la manifestation de la liberté

De cette analyse arendtienne de la révolution hongroise, nous pouvons dire que cette révolution est, aux yeux d'Arendt, exemplaire pour une constitution *démocratique* contrairement à la Révolution française grâce à l'expérience des conseils et que la destruction soviétique de ce soulèvement sans idéologie qui ne dérivait pas d'une organisation d'un parti, mais qui a eu lieu par les actions et les

⁴⁷² *Ibid.*, p. 922-923.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 923.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 925.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 921.

paroles des citoyens contre le système totalitaire, signifie, d'après Arendt, justement une attaque contre l'expérience de la liberté qui apparaît dans des moments rares dans l'histoire. Ces phrases d'Arendt témoignent précisément de la véritable importance de cette révolution : « *Si une chose telle qu'"une révolution spontanée" à la Rosa Luxembourg – ce soulèvement soudain d'un peuple opprimé, luttant pour la liberté et pratiquement rien d'autre, sans le chaos d'une défaite militaire qui le précéderait, sans le recours aux techniques du coup d'État, sans le réseau dense d'un appareil d'organiseurs et de conspirateurs comme les libéraux, les radicaux comme les révolutionnaires, avait rejeté tel un beau rêve – si donc une telle révolution a jamais existé, alors c'est nous qui avons eu le privilège d'en être le témoin* »⁴⁷⁶. Dans ces mots, l'accent n'est pas mis sur le résultat de la révolution en tant que défaite, mais sur l'action révolutionnaire elle-même. Cela veut dire que la révolution peut aboutir à l'échec, mais cela n'annule jamais sa réussite en ce qui concerne la manifestation des actions politiques.

En effet, derrière cette considération, Tassin trouve le paradoxe de l'action révolutionnaire : il s'agit d'une part de l'effort pour parvenir à la stabilité et d'autre part d'un esprit de commencement de quelque chose de nouveau⁴⁷⁷. En nous rappelant les mots suivants de Tocqueville : « *Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir* », Tassin reformule ce paradoxe propre à l'action de cette façon : « [...] *si la révolution réussit, elle entraîne le système des partis, la domination des appareils, l'effondrement du politique en tant que tel au profit du gouvernement des hommes et de l'administration des choses. C'est seulement dans son échec que la véritable nature de ce qu'elle vise se laisse voir et s'éprouve. Il appartient à la révolution de ne jamais pouvoir connaître de succès digne d'elle, c'est-à-dire un succès qui ne la contredise pas. Pour la révolution, l'échec est qu'elle réussisse, car alors la révolution est trahie* »⁴⁷⁸. Ainsi souligne-t-il le fait que le trésor des révolutions est destiné à être perdu. La révolution hongroise est le prototype de cette sorte des révolutions. Malgré son échec, les révolutionnaires hongrois ont réussi à manifester leur désir de la liberté.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 899.

⁴⁷⁷ TASSIN Étienne, « "...sed victa Catoni" La cause vaincue des révolutions », p. 9, op.cit.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 9-10.

En revanche, nous trouvons également dans *L'Invention démocratique* de Claude Lefort une analyse détaillée sur la singularité de la révolution hongroise. Pour lui, cette révolution est tout d'abord spontanée et plurielle⁴⁷⁹. Dans son article intitulé « *Une autre révolution* », Lefort montre la distinction entre le mouvement tchécoslovaque et le mouvement hongrois. Le premier n'est qu'une réforme, qui commence par l'initiative d'une élite, tandis que le mouvement hongrois en tant que surgissement commençant d'en bas, mérite définitivement le nom de révolution. Mais, en mettant l'accent sur le fait que le souvenir du mouvement tchécoslovaque est toujours vivant, alors que la révolution hongroise est oubliée⁴⁸⁰, Lefort précise que cette insurrection hongroise est méprisée par la gauche et même par les socialistes, parce que c'est une « révolution antibureaucratique »⁴⁸¹.

Pendant la révolution, en évitant de construire un conseil ouvrier national, les Hongrois ont divisé le pouvoir, d'une manière totalement distincte du système démocratico-bourgeois, en deux organes : les organes politico-politiques et politico-économiques. À partir de cette division, dans le Conseil central, ils ont accepté le droit de grève, ce qui est l'un des points les plus importants dans la révolution hongroise, selon Lefort, parce que ce droit signifie que « [...] *les Conseils eux-mêmes ne constituent pas toute la représentation ouvrière* »⁴⁸². Lefort précise que cette revendication de droit de grève dérive précisément de la critique de l'expérience du totalitarisme.

CONCLUSION

Finalement, dans cette partie, nous avons examiné la relation ambiguë entre l'égalité et la liberté à partir des analyses d'Arendt et de Tocqueville. Nous avons tâché de montrer en même temps comment leurs analyses se distinguent de la tradition philosophique étant donné qu'ils se rapprochent l'un à l'autre. Pour ce faire, nous avons expliqué à la fois la distinction de la pensée de Tocqueville de celle de Marx en tant que penseur de l'égalité et la critique qu'Arendt fait contre sa pensée selon laquelle Marx a confondu les deux activités distinctes l'un de l'autre, le travail

⁴⁷⁹ LEFORT Claude, « La question de la Révolution », in *L'Invention démocratique*, Éditions Fayard, Paris, 1994, p. 192.

⁴⁸⁰ LEFORT Claude, « Une autre révolution », in *L'Invention démocratique*, p. 240, op.cit.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 248.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 255.

et l'œuvre. Ensuite, en examinant l'analyse de l'égalité des conditions et du processus de la révolution selon Tocqueville, nous avons vu qu'Arendt a prolongé cette analyse tocquevillienne en ajoutant au principe de l'égalité celui de la distinction, c'est-à-dire en reconsidérant la pluralité comme la condition de l'action politique. De plus, nous avons souligné l'analyse arendtienne sur le fondement juridique de la problématique de l'égalité, à savoir sa critique des droits de l'homme et son interrogation sur le droit d'avoir des droits.

Dans le deuxième chapitre, nous nous sommes efforcés d'explicitier la problématique de l'égalité et de la liberté chez nos deux penseurs à partir de leur opposition à la pensée de J. J. Rousseau. Cette opposition nous semble importante d'une part parce qu'il y a un courant libéral qui constitue faussement un lien entre Tocqueville et Rousseau en se fondant sur la conception de la « pitié » et d'autre part parce qu'il est le penseur principale de la Révolution française contre lequel Arendt constitue ses critiques principales. En cherchant à montrer le rapport de la pensée de Rousseau avec la tradition philosophique -par exemple Hobbes-, nous avons montré comment sa pensée holiste se fonde sur la souveraineté du peuple et sur la moralisation du politique et comment elle a influencé précisément l'esprit révolutionnaire.

La problématique de la relation entre l'égalité et la liberté nous a conduits donc vers la source des revendications principales pour l'égalité, c'est-à-dire vers les analyses sur les révolutions. C'est la raison pour laquelle dans le troisième chapitre, nous avons examiné les analyses d'Arendt et de Tocqueville sur la révolution. Les deux philosophes critiquent durement les révolutions, surtout la deuxième étape de la Révolution française : Tocqueville met l'accent sur le risque de la centralisation pendant la Révolution française, du repli des hommes sur eux-mêmes, c'est-à-dire de l'individualisme et du despotisme dans les démocraties modernes, tandis qu'Arendt, en le suivant, précise que pendant la Révolution française, la seule passion des révolutionnaires était de soulager les misères sociales et les hommes ont cessé de s'intéresser aux choses politiques. C'est ainsi qu'on a, aux yeux d'Arendt, identifié le pouvoir avec la violence pendant la Révolution française. Même si ces deux philosophes critiquent la Révolution française, d'une part Tocqueville glorifie la revendication de la liberté politique et l'effort de la participation directe aux affaires

publiques au début de cette révolution et d'autre part Arendt considère, en s'inspirant de lui, le début de la révolution comme les moments de l'apparition de la liberté politique. Arendt souligne que les révolutions témoignent de la manière dont les citoyens agissent et parlent ensemble dans le domaine politique.

Afin de mieux comprendre le sens précis de la liberté politique chez ces deux penseurs, il nous faut éclaircir justement le sens de ce qui est social et ce qui est politique chez eux et ainsi nous interroger dans la partie suivante de notre thèse sur le sens *politique* du social tocquevillien et sur le sens *social* du politique arendtien.

TROISIEME PARTIE

LE SOCIAL ET LE POLITIQUE

INTRODUCTION

Dans les précédentes parties, nous avons examiné comment la pensée politique d'Arendt se rapproche de celle de Tocqueville à travers leur point de croisement sur l'analyse de la liberté et de l'égalité et leur opposition à la tradition libérale. Après avoir expliqué que la liberté n'est pas considérée pour les deux penseurs comme un libre arbitre, mais qu'elle apparaît par l'action et la participation des citoyens aux affaires publiques, nous avons précisé que leurs commentaires des deux révolutions, Française et Américaine, convergent l'un vers l'autre.

Mais, afin de mieux comprendre la comparaison entre la pensée de Tocqueville et celle d'Arendt, nous devons maintenant expliquer le sens du social chez eux et son opposition au politique dans le premier chapitre. À première vue, concernant l'utilisation du concept du social, il serait possible de distinguer la pensée d'Arendt de celle de Tocqueville, puisque ce dernier installe la question sociale au centre de son analyse de la démocratie dans ses œuvres et considère la démocratie comme un état *social égalitaire*. De même, il reconnaît le pouvoir des associations en tant qu'organisations *sociales* contre la domination de l'État. Ces associations ont pour fonction la possibilité de rassembler les citoyens, comme nous le montre l'expérience de la Révolution américaine. Il met également l'accent sur les institutions *sociales* qui assurent la démocratie, laquelle est irréductible au modèle du « marché » ou aux processus économiques. Cependant, nous pensons que cette utilisation tocquevillienne du terme de social ne signifie pas que chez lui, le social et le politique convergent et qu'il s'agisse d'une corrélation entre ces deux domaines. Tout au contraire, en montrant le danger d'un nouveau despotisme qui peut dériver

de la société de masse, Tocqueville trouve le remède à ce danger dans la liberté politique des citoyens, c'est-à-dire dans le domaine politique. Il nous semble qu'Arendt s'est justement inspirée de la critique de l'individualisme moderne de Tocqueville et a détaillé son point de vue à partir des critiques dans le domaine social. Après avoir abordé les analyses de nos deux penseurs sur la question sociale, nous examinerons la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville comme une alternative au débat entre les libéraux et les communautariens.

Dans le chapitre suivant, nous allons nous efforcer de montrer comment leurs pensées s'enracinent dans une autre tradition de la pensée qui reconnaît justement la priorité du politique. Pour ce faire, nous allons examiner leurs analyses des moments de l'apparition de l'action, c'est-à-dire les associations politiques chez Tocqueville et les actes de la désobéissance civique et les conseils chez Arendt. C'est la raison pour laquelle nous allons souligner le fait que la participation aux affaires publiques par l'intermédiaire des associations et la désobéissance civique ne sont pas les actes individuels, mais ce sont les actes politiques des citoyens dans lesquels la liberté apparaît. Nous allons mettre l'accent en même temps sur le fait que la participation chez Tocqueville et l'action chez Arendt ne s'enracinent jamais dans les actes moraux, ce qui nous donnera la possibilité de distinguer la moralité traditionnelle à la fois de la pensée politique d'Arendt et de celle de Tocqueville.

Ensuite, dans le troisième chapitre, en examinant « l'art de la démocratie » chez Tocqueville, nous allons nous efforcer de rechercher une sorte de « démocratie » chez Arendt, même si elle refuse de construire une théorie qui se fonde sur l'idée démocratique. Il est clair que pour ce faire, nous allons d'abord examiner son analyse des camps concentrationnaires et sa critique du système représentatif de l'État-nation. Par la suite, nous allons nous interroger sur les lectures contemporaines de la démocratie qui s'enracine dans la pensée d'Arendt ou dans celle de Tocqueville, ce qui nous incitera à distinguer l'idée de la démocratie participative inspirée par Tocqueville de celle de la démocratie « insurrectionnelle » ou « anarchique » inspirée par Arendt.

Chapitre 1 : la distinction entre le domaine social et le domaine politique

Pour expliquer la question sociale chez nos deux penseurs, nous allons d'abord examiner la distinction arendtienne entre le domaine social et le domaine politique à partir de l'analyse arendtienne de l'évènement de Little Rock. Nous commençons par cette distinction, d'une part parce qu'elle nous donnera le cadre conceptuel et d'autre part parce que, comme l'a souligné McClure⁴⁸³, l'analyse arendtienne du domaine social s'enracine non pas dans les théories et les idéologies, mais dans les événements eux-mêmes. Ensuite, nous allons expliquer la distinction arendtienne entre l'identité culturelle et l'action politique, qui se trouve au fond de la critique qu'Arendt fait contre la subordination du politique au social, en nous référant au débat actuel entre les libéraux et les communautariens. Et nous allons voir comment la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville constituent une alternative politique à la fois aux libéraux et aux communautariens par leur critique de la société de masse qui renferme les hommes dans leur vie privée. C'est ainsi que nous proposons de considérer l'analyse tocquevillienne de la tyrannie de la majorité et son influence sur la critique arendtienne de la société de masse.

Section 1 : L'analyse d'Arendt sur l'évènement de Little Rock

Commençons par expliquer l'analyse d'Arendt sur l'évènement de Little Rock. Cet article en raison duquel Arendt est accusée d'être conservatrice nous aidera à mieux comprendre la distinction arendtienne entre le social et le politique. Par le fait des discussions que son article a provoquées, avant la publication même, Arendt y a ajouté une remarque préliminaire dans laquelle elle souligne justement son soutien au mouvement des noirs : « *Comme ce que j'écris pourra choquer des gens de bonne volonté et être mal exploité par ceux qui sont animés de mauvaises*

⁴⁸³ McCLURE Kirstie M., « Retour sur la question sociale », in revue *Tumultes*, (*Hannah Arendt abroad, Lectures du Monde*), no. 30, Éditions Kimé, Paris, mai 2008, p. 156.

intentions, je voudrais dire clairement qu'en tant que Juive je considère que la sympathie que j'éprouve pour la cause des noirs, comme pour toutes les populations opprimées ou défavorisées, va de soi et que j'aimerais que le lecteur en fasse autant »⁴⁸⁴. Cette remarque nous importe, parce qu'avant d'examiner la problématique dans cet article, elle indique clairement le point de vue depuis lequel elle réfléchit sur le mouvement des noirs.

Dans cet article, Arendt examine l'évènement au lycée de Little Rock, « école blanche » auquel les étudiants noirs voulaient s'inscrire en 1956. Pendant cet examen, elle prend distance envers les préjugés des Américains et les « clichés libéraux » et en tant que membre d'un groupe opprimé, elle souligne sa solidarité avec la cause des noirs. Avant d'examiner la revendication des noirs, elle s'interroge sur le principe de l'égalité et son fondement aux États-Unis.

Selon elle, les États-Unis se sont dès le début construits sur le principe de l'égalité politique de chaque citoyen et non pas sur une égalité sociale⁴⁸⁵. Arendt précise que Tocqueville avait déjà mis l'accent sur ce sujet : « [...] *il avait prévu que les dilemmes et les embarras inhérents au principe de l'égalité représenteraient un jour le défi le plus dangereux pour le mode de vie américain* »⁴⁸⁶. Dans l'exemple des États-Unis, l'égalité ne se montre pas comme un principe « tout puissant » qui pourrait uniformiser toutes les différences. Arendt exprime le fait que l'égalité « *ne peut pas égaliser les caractéristiques naturelles et physiques* »⁴⁸⁷. En suivant la pensée de Tocqueville, Arendt précise que dès que l'égalité devient le principe fondateur de la vie, les distinctions deviennent plus gênantes et l'égalité politique se transforme en un nivèlement ou en une égalisation sociale des hommes. Comme nous l'avons déjà examiné, Tocqueville précise que l'égalité ne peut pas être le seul critère du domaine politique dans l'absence de liberté. Pour qu'elle prenne son sens politique, c'est la liberté qui devrait l'accompagner.

⁴⁸⁴ ARENDT Hannah, « Réflexions sur Little Rock », in *Penser l'évènement*, p. 234, op.cit.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 236-237.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 237.

Arendt précise qu'aux États-Unis, le problème racial est provoqué par le fait que la Cour suprême a rendu obligatoire la déségrégation dans les écoles publiques. Selon elle, dans ce cas, la Fédération était juridiquement intervenue sur la loi du pays afin d'obliger à reconnaître les droits civils des noirs⁴⁸⁸. Mais dans cette intervention, ce que gêne Arendt, c'est qu'elle concerne le domaine de l'éducation.

Afin de mieux s'expliquer, Arendt se réfère à la pensée de Faulkner : « *l'intégration obligatoire ne valait pas mieux que la ségrégation obligatoire* »⁴⁸⁹. Le problème selon Arendt dérive du fait que l'égalité sociale ne peut pas être fabriquée par la « force de la loi ». Commencer l'intégration des noirs à travers les écoles publiques signifie, selon elle, que les adultes poussent les enfants noirs et blancs à résoudre le problème qu'ils n'arrivent pas à trancher⁴⁹⁰. Elle se réfère à une photographie publiée dans les journaux dans laquelle une étudiante noire est suivie avec une autre étudiante blanche qui faisait des grimaces d'une façon malicieuse. Arendt remarque que cette photographie montre l'irresponsabilité des adultes qui demandent à leurs enfants d'être des héros et de changer le monde.

Selon elle, la solution du problème de la ségrégation ne se trouve que dans le domaine politique : « *La ségrégation est une discrimination imposée par la loi, et la "déségrégation" ne peut rien faire de plus que d'abolir les lois imposant cette discrimination. Elle ne peut pas abolir la discrimination et contraindre la société à l'égalité, mais elle peut et, à vrai dire, elle doit, contraindre à l'égalité le corps politique* »⁴⁹¹. C'est seulement dans le domaine politique qu'on peut principalement devenir tous égaux. Selon Arendt, l'égalité est principe du domaine politique tandis que la discrimination est une réalité du domaine social. La société se déploie entre le domaine privé et le domaine politique en tant que domaine « hybride »⁴⁹². Le domaine social est une sphère où nous sommes contraints, afin de pourvoir aux nécessités, de vivre et de travailler, et où l'ancien adage « qui se ressemble s'assemble » se montre comme le principe déterminant⁴⁹³. Comme nous l'avons déjà

⁴⁸⁸ *Ibidem.*

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 238-239.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 239.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 240.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 241.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 241.

expliqué, dans le domaine social, l'œuvre de l'homme correspond à la fabrication d'un monde artificiel. L'*homo faber* en tant qu'agent de ce domaine se définit comme le « maître » de la nature et en détruisant la nature, il réifie les objets d'usage durable.

Arendt considère la discrimination comme une notion propre à l'existence même de la société. Elle l'explique par ces mots : « *En tout état de cause, la discrimination est aussi indispensable comme droit social que l'égalité du point de vue du droit politique. La question n'est pas d'abolir la discrimination, mais de savoir comment la maintenir confinée dans la sphère sociale, où elle est légitime, et comment prévenir son empiètement sur les sphères politique et personnelle, où elle est destructrice* »⁴⁹⁴. À la différence du domaine privé, dirigé non pas par l'égalité ni par la discrimination, mais par « l'exclusivité », le domaine social est défini comme un lieu dans lequel la libre association et la discrimination sont possibles. Par exemple, les mariages mixtes, qui concernent le domaine privé, relèvent de droits primaires par rapport au droit social de s'inscrire dans une école mixte et à celui d'habiter dans un quelconque hôtel. Dans le domaine privé, nous pouvons vivre avec qui nous voulons et cela sans se soumettre à aucune norme prétendument objective. Selon Arendt, dès que la préférence est considérée comme un délit, c'est-à-dire dès qu'un droit privé est interprété comme le dépassement de la limite de l'espace social, le scandale commence à apparaître. Ici Arendt critique le fait que les normes sociales soient considérées comme les normes juridiques. A ses yeux, une société où les préjugés sociaux deviennent les normes juridiques commence d'être tyrannique⁴⁹⁵.

Dans son article sur Little Rock, Arendt critique en outre l'attitude des libéraux selon lesquels l'appel aux droits des États afin d'empêcher l'intégration n'est qu'un faux chemin utilisé par les réactionnaires. Car, selon Arendt, les droits des États constituent le fondement du pouvoir américain, contrairement aux pays européens dans lesquels le pouvoir en tant que souveraineté se montre comme indivisible. Aux États-Unis, le corps politique est devenu plus solide et plus permanent grâce à la division du pouvoir⁴⁹⁶. Si les fondements régionaux des États étaient détruits, le pouvoir fédéral serait justement affaibli. Arendt trouve dans cette

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 242.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 245.

situation des Américains la distinction entre la force et le pouvoir : la force vise à centraliser les affaires publiques pour être plus efficace, tandis que le pouvoir résiste à cet effort.

Dans le cas de Little Rock, la problématique principale selon Arendt, c'est que l'on essaie de résoudre la question de la « déségrégation » dans le domaine de l'éducation où il s'agit de différents principes propres aux droits à la fois privé, social et politique⁴⁹⁷. Premièrement, les enfants se trouvent tout d'abord naturellement dans le domaine privé. Parallèlement à cela, les adultes disposent de leur droit d'élever leur enfant selon leurs normes. Deuxièmement, l'école est le premier lieu où l'enfant prend contact avec les autres. Mais ce contact n'est pas d'abord politique, mais social. Troisièmement, l'éducation obligatoire qui n'annule pas le droit des adultes, mais qui le restreint doit préparer les enfants à agir comme un citoyen. C'est ainsi qu'elle s'oriente vers le domaine politique.

Dans cet événement de Little Rock, ce qui embête Arendt, c'est que les adultes utilisent leurs enfants afin de résoudre le conflit entre le domaine privé qui repose sur la ségrégation et le domaine de l'éducation qui se fonde sur la déségrégation. « *On peut, dit Arendt, donc sérieusement se demander s'il était sage d'entamer la campagne pour contraindre à respecter les droits civiques par un domaine où aucun droit de l'homme ni aucun droit politique fondamental n'étaient en jeu, et où d'autres droits, relevant des sphères sociale et privée, dont la protection n'est pas moins vitale, pouvaient aussi facilement être blessés* »⁴⁹⁸.

Elizabeth Young-Bruehl résume en trois points les suggestions principales qu'Arendt soutient dans son article sur l'événement de Little Rock⁴⁹⁹ : premièrement, Arendt reconnaît la ségrégation dans le domaine privé et ainsi, précise-t-elle, que la revendication prioritaire des noirs ne devrait pas être celle de la déségrégation dans le domaine de l'éducation, mais celle des mariages mixtes en tant que droit primaire par rapport aux droits sociaux. Deuxièmement, Arendt critique l'intervention de l'État fédéral auprès des écoles publiques qui concernent à la fois le privé, le social et le

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 248.

⁴⁹⁹ YOUNG-BRUEHL Elisabeth, *Hannah Arendt*, traduit par J. ROMAN et E. TASSIN, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1982, p. 404.

politique. Elle condamne l'utilisation des enfants afin de résoudre le problème de l'intégration. Troisièmement, Arendt critique la pensée libérale qui prétendait qu'afin d'empêcher l'intégration, s'adresser au droit des États n'est qu'un « subterfuge des sudistes ». Contrairement à cet argument, Arendt souligne que les droits des États sont l'une des « plus authentiques sources » de la République américaine. Young-Bruehl précise que c'est ce troisième argument qui a engendré l'accusation d'Arendt d'être conservatrice⁵⁰⁰.

Young-Bruehl remarque également que dans cet article, Arendt s'interroge sur la relation entre le « paria » et le « parvenu ». Elle précise que la critique arendtienne de l'attitude des adultes qui demandent à leur enfant d'être des héros se fonde en effet sur la distinction entre le « paria » et le « parvenu ». Selon Young-Bruehl, quand Arendt critique l'attitude des adultes noirs, elle précise assurément que les parents poussent leur enfant à se comporter comme s'il était un « parvenu », non comme un « paria »⁵⁰¹. Young-Bruehl souligne qu'ici Arendt identifie la lutte des noirs pour l'intégration au problème de l'assimilation juive. Elle commente la critique arendtienne de cette façon : « *Elle [Arendt] souhaitait aux noirs d'apprendre que la politique n'est pas l'apanage des blancs ; que la réponse à la domination blanche ne devait pas être sociale, mais politique, que l'action, enracinée dans la natalité, inaugure quelque chose de nouveau. [...] Elle craignait que chaque étape conquise par les noirs ne renforçât encore davantage le mépris qu'inspirent aux blancs les différences naturelles, physiques, qui distinguent les noirs et elle craignait aussi la croyance utopique selon laquelle le monde changerait grâce à "l'éducation des enfants dans l'esprit du futur" ; cela ne pouvait qu'accroître la rancœur et causer une "inutile exaspération" »*⁵⁰².

De ce point de vue, nous devons souligner qu'Arendt a toujours considéré la question sociale à partir de la distinction entre le privé, le social et le politique et que dans cette distinction, elle vise à montrer que la différence identitaire ne vaut rien dans le domaine politique puisqu'elle s'enracine dans les domaines privé et social. Une personne ne peut gagner sa singularité politique qu'en se rendant visible dans le domaine politique.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 405.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 406.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 407-408.

Ce constat se reflète dans la distinction arendtienne entre « ce qu'est l'homme », c'est-à-dire l'être en tant qu'appartenance communautaire et identitaire et le « qui » du citoyen en tant qu'apparition de la singularité politique des citoyens par leur action et par leur parole dans le domaine politique. Arendt l'explique par ces mots : « *En agissant et en parlant les hommes font voir qui ils sont, révèlent activement leurs identités personnelles uniques et font ainsi leur apparition dans le monde humain, alors que leurs identités physiques apparaissent, sans la moindre activité, dans l'unicité de la forme du corps et du son de la voix. Cette révélation du "qui" par opposition au "ce que" – les qualités, les dons, les talents, les défauts de quelqu'un, qu'il peut étaler ou dissimuler – est implicite en tout ce que l'on fait et tout ce que l'on dit* »⁵⁰³.

Le domaine politique n'est pas le lieu où se cacher, mais tout au contraire, c'est un lieu où les citoyens apparaissent par leur action. Arendt oppose en effet l'identité communautaire et culturelle que l'on atteint dans les domaines privé et social à la citoyenneté dans le domaine politique. Ici le commentaire d'Étienne Tassin sur cette distinction entre l'être et l'agir est éclairant.

Section 2 : La distinction entre l'identité culturelle et l'action politique

Dans son livre intitulé *Un monde commun*, Tassin précise que la distinction entre l'être et l'agir va de pair avec une autre distinction entre l'identification communautaire et la singularisation politique auxquelles correspondent les deux sortes de citoyenneté⁵⁰⁴. Dans la première série, on considère la citoyenneté comme un statut qui octroie les droits seulement aux membres du groupe, de la communauté ou de la nation. C'est ici que le statut du citoyen dépend définitivement des critères de l'appartenance à une communauté et à un État. Selon Tassin, cette sorte de citoyenneté juridique qui s'enracine uniquement dans les appartenances identitaires occulte la deuxième sorte de citoyenneté en tant qu'agir avec les autres dans le domaine politique.

⁵⁰³ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 236, op.cit.

⁵⁰⁴ TASSIN Étienne, *Un monde commun, pour une cosmo-politique des conflits*, p. 121, op.cit.

La citoyenneté ne peut pas, selon Tassin, se rapporter aux critères qui se trouvent à l'extérieur du domaine politique dans lequel tous les citoyens sont égaux et distincts. Cette égalité et cette distinction qui constituent ensemble le principe de la pluralité ne dérivent pas des identités et des appartenances culturelles et communautaires de citoyens. Cela signifie que l'on pourrait apparaître dans le domaine politique par une revendication identitaire - comme suggère Arendt pour la cause des Noirs - mais dès que l'on y apparaît, on n'expose pas les appartenances identitaires, au contraire on se révèle comme les acteurs des actions précises. Dans un article sur la distinction entre l'identité culturelle et l'action politique, Tassin souligne que c'est dans l'action elle-même que les hommes atteignent leur subjectivation politique : « *La subjectivation politique s'oppose ainsi, dit Tassin, à l'identification culturelle comme l'agir à l'être ; comme la singularité à la particularité, "qui je suis" à "ce que je suis", qui s'expose à qui se protège, bref le citoyen révélé par son intervention dans l'espace public à l'individu privé défini par ses repères d'appartenances communautaires. Cette opposition n'implique nulle hiérarchisation de valeur entre l'identité communautaire et la subjectivité politique : elle dessine plutôt deux registres différents de l'existence humaine, qui tous deux offrent aux êtres humains des conditions différentes d'épanouissement, des "genres de vie" différents. Mais aussi faut-il reconnaître que si l'identification communautaire est condition empirique de l'action citoyenne, et donc de la subjectivation politique, cette dernière, produite dans l'action, est, comme on l'a vu, condition transcendante d'une identification culturelle ouverte aux autres genres de vie* »⁵⁰⁵.

Dans son livre intitulé *Un monde commun*, Tassin précise qu'il s'agit de trois sortes de manières de réfléchir le rapport entre l'identité et l'action⁵⁰⁶ : dans la première manière, il s'agit d'une distinction entre l'être et l'agir qui correspond aux doubles alternatives selon lesquelles l'une se fonde sur l'identification communautaire des individus, l'autre sur la singularisation politique des citoyens.

⁵⁰⁵ TASSIN Etienne, « Qu'est-ce qu'un sujet politique ? Remarques sur les notions d'identité et d'action », in *Revue Esprit*, no. 230-231, Paris, mars-avril 1997, p. 142.

⁵⁰⁶ TASSIN Étienne, *Un monde commun, pour une cosmo-politique des conflits*, p. 123, op.cit.

Selon la deuxième manière, c'est le rapport entre l'identité et l'action qui doit être examiné à la lumière du politique. Dans cette manière, Tassin trouve les deux possibilités qui en dérivent : d'une part la communauté qui repose sur la socialisation des besoins, des intérêts personnels et sociaux, c'est-à-dire celle qui donne naissance à un système de gouvernement ; et d'autre part la publicité dans laquelle les hommes deviennent visibles par leurs actes.

En ce qui concerne la troisième manière, Tassin précise que si nous examinons le rapport entre l'identité et l'action dans l'optique d'un républicain, nous atteignons ces deux alternatives : ou bien la communauté nationale devient définitive et l'initiative politique s'épuise à la défendre ou à la promouvoir ; ou bien l'instauration d'un monde commun et cosmopolitique devient possible.

Tassin met l'accent sur le fait qu'il s'agit ici de deux séries distinctes l'une de l'autre : *« L'activité politique n'a de sens que si elle est distinguée de l'identité culturelle ; la subjectivation politique, que si elle est distinguée de l'identification communautaire ; l'espace public du civisme, que s'il est distingué de l'espace commun d'une économie vitale. La première série : identité, communauté, bien commun, est certes condition de la seconde : activité, citoyenneté, bien public. Mais cela ne peut signifier que la seconde a pour fin la première. Il faut, au contraire, que l'action citoyenne déployée en un espace public se détache de l'identité culturelle communautaire pour accomplir sa visée politique et s'ouvrir à son horizon propre : le monde commun, susceptible de recueillir les différences styles de vie qui entrent en contradiction les uns avec les autres sur le terrain des identifications culturelles communautaires »*⁵⁰⁷.

Il s'agit ici d'une distinction nette entre la sphère privée et sociale des appartenances culturelles et le domaine politique construit par l'action et la parole des citoyens. Nous pouvons considérer ces phrases de Tassin comme la critique du processus de la socialisation du domaine politique. En suivant l'analyse d'Arendt sur la distinction entre les domaines et surtout sur la critique de l'avènement du domaine social, Tassin met nettement l'accent sur le fait que dans le domaine politique, ce

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 124.

n'est pas une identité culturelle ou individuelle de l'homme qui se révèle, mais c'est la singularité politique des citoyens qui apparaît.

Selon Tassin, dans la construction du domaine politique, il y va de la supériorité de l'action sur l'être, de la singularité sur l'identité, de la publicité sur la communauté, de la citoyenneté sur la nationalité, d'un monde cosmopolitique sur la domination et à la souveraineté. La question politique chez Arendt ne se fonde pas sur la question de « *ce que nous sommes* » en tant que problème d'être, mais sur celle de « *ce que nous faisons* » en tant que problème d'action. Ainsi, la citoyenneté devient-elle la condition transcendantale d'une communauté non culturelle, non exclusive et non identitaire. En définissant le processus de l'apparition des citoyens qui se manifeste dans le domaine politique, non comme « l'unicité »⁵⁰⁸, concept utilisé par Arendt, mais comme la « singularité » ou bien la « subjectivation politique »⁵⁰⁹, Tassin distingue ce processus de celui de l'identité culturelle et communautaire qu'il est impossible de transformer en un principe politique. Le processus de la singularité qui se manifeste par l'agir et le penser dans le domaine politique, s'éloigne toujours du processus de l'identification culturelle et de l'appartenance communautaire. Il ne peut s'expérimenter que dans le domaine public en tant que réseau « pluri-polaire » et « multi-centré » de la relation humaine. Le citoyen ne peut atteindre sa singularité qu'en agissant et qu'en parlant avec les autres citoyens. Dans ce sens-là, la citoyenneté comme singularité politique est, d'après Tassin, la condition transcendantale de toute identité communautaire.

Section 3 : Le débat entre les libéraux et les communautariens et l'alternative politique

Derrière cette analyse de Tassin qui restaure et prolonge la pensée politique d'Arendt, se trouve un effort de découvrir une alternative politique à la discussion actuelle entre les libéraux et les communautariens. Ce débat nord-américain repose sur le questionnement des nouveaux fondements de la vie politique dans la démocratie contemporaine où les revendications culturelles, ethniques et identitaires s'accroissent de plus en plus.

⁵⁰⁸ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 232, op.cit.

⁵⁰⁹ TASSIN Étienne, *Un monde commun, pour une cosmo-politique des conflits*, p. 124-125, op.cit.

Parallèlement à l'analyse de Tassin, nous pensons que la critique arendtienne du social ne peut être comprise qu'à la lumière des formes actuelles de socialisations qui poussent les hommes dans leur identité culturelle et dans leur vie privée. Nous témoignons aujourd'hui de la montée du social dans la philosophie politique à travers la discussion commencée au Canada par les libéraux et les communautariens. Parce que ce débat se fonde précisément sur les revendications sociales. En effet, c'est un livre intitulé *A Theory of Justice* (1971) de John Rawls qui a donné naissance à ce débat. Ensuite, Charles Taylor a prolongé cette discussion dans ses livres *Les sources de moi* et *Multiculturalisme, Différence et démocratie*. Pour mieux comprendre la critique arendtienne de la montée du social et du droit et sa critique de la socialisation des problèmes politiques, nous devons examiner maintenant ce débat d'une façon plus détaillée.

Examinons rapidement la thèse de Rawls afin de mieux comprendre tout d'abord le débat entre les libéraux et les communautariens et ensuite la troisième issue politique à cette opposition. Dans ce livre *A Theory of Justice*, l'ouvrage de philosophie politique le plus cité en Occident, Rawls vise à définir les principes de base de la « société bien ordonnée », c'est-à-dire à éliminer les inégalités dans la société. Mais ce qui est déterminant pour Rawls, c'est que sa théorie soit compatible avec les diverses doctrines compréhensives du bien, c'est-à-dire avec les doctrines strictement individualistes. Selon Rawls, les revendications de la vie bonne des hommes ne trouvent pas leur ressort dans le domaine politique, mais dans le domaine du droit. Si ce dernier ne peut pas définir les objectifs que les individus devraient poursuivre, il peut cependant, aux yeux de Rawls, assurer la coexistence extérieure des libertés individuelles et égales pour tous.

Pour établir les principes de base d'une coopération équitable entre les hommes, Rawls part d'une situation fictive et hypothétique qu'il appelle la « position originelle ». Dans cette position originelle, les individus sont considérés comme les joueurs d'un jeu constitutionnel. Ils savent que les membres d'une société sont inégalement doués, qu'ils jouent des rôles et acceptent des rangs sociaux différents. Cependant, ils ne savent pas où ils sont situés dans la gamme des possibilités, étant placés sous un « voile d'ignorance ». Les joueurs ne connaissent ni leur position dans

la société, ni leurs talents, ni leur statut social, ni leurs capacités naturelles ni leur conception du bien. Aux yeux de Rawls, dans ce jeu imaginaire, la règle qui s'impose à chacun consiste à « maximiser » ses avantages en situation d'incertitude.

Rawls énonce que, dans la position originelle, les deux principes fondamentaux pour atteindre une juste coopération sociale sur lesquels les hommes seraient conduit à s'accorder, sont les suivants :

« 1- l'égalité dans l'attribution des droits et des devoirs de base (principe d'égalité)

2- Les inégalités sociales et économiques doivent remplir deux conditions :

a- en premier lieu, elles doivent être attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous dans des conditions de juste égalité des chances

b- en second lieu, elles doivent être au plus grand avantage des membres les plus défavorisés. (principe de différence) »⁵¹⁰.

Il s'agit là d'une priorité du premier principe sur le second, c'est-à-dire celle du principe d'égalité sur celui de la différence et celle du juste sur le bien. Mais ici, en renfermant le « pluralisme » des hommes dans le domaine privé, Rawls vise à régler le domaine politique à partir d'un autre domaine, domaine du droit. En fait, le « pluralisme » de Rawls, repoussé dans le domaine privé, s'oppose justement à la pluralité d'Arendt qui apparaît uniquement dans le domaine politique. Dans la théorie de Rawls, le politique signifie simplement une façon de gouverner les choses publiques dans laquelle le gouvernement répartit les richesses dans la société. En résumé, nous pouvons dire que les libéraux contemporains, comme Rawls et ses successeurs qui préconisent la priorité du juste sur le bien, essaient de trouver une conjugaison entre l'égalité des hommes et le respect des appartenances culturelles et identitaires. Mais en faisant cela, ils méprisent le domaine politique et affirme en effet la primauté de l'individu sur le vivre ensemble des hommes.

En ce qui concerne Charles Taylor et les autres communautariens qui s'opposent à la tradition libérale en tant que tradition extrêmement individualiste, ils tâchent d'accentuer les valeurs des communautés. En soulignant la priorité du bien sur le juste, Taylor met l'accent sur la reconnaissance égalitaire des identités

⁵¹⁰ RAWLS John, *La Théorie de la justice*, traduit par C. AUDARD, Éditions du Seuil, Paris, 1997, p. 91.

culturelles et glorifie le partage des valeurs communes. Il souligne qu'il y a des valeurs supérieures à d'autres et que sans elles il ne s'agirait pas d'une liberté de choix. Il distingue qualitativement les valeurs et les désirs des hommes et critique l'attitude impartiale. Il glorifie la reconnaissance culturelle qui se fonde sur les différentes valeurs et désirs à l'échelle universelle. Mais les communautariens méprisent précisément le domaine politique au profit de l'universalisme et le subordonnent faussement au domaine social. En mettant l'accent sur la socialisation des individus dans la communauté, ils dissimulent à tort la possibilité de l'arrachement des individus aux valeurs déjà constituées. C'est ainsi qu'ils réduisent en effet le domaine politique à l'espace social et culturel et le citoyen qui agit à un individu communautaire.

Mais outre ces deux approches, l'une libérale qui souligne la priorité du juste sur le bien et l'autre, communautaire celle du bien sur le juste, on peut justement considérer une troisième voie commencée par Arendt et déployée par Tassin. Selon cette lecture politique, les hommes agissent et parlent ensemble dans le domaine public et c'est ainsi que se constitue un monde commun. Il s'agit d'une subjectivation politique qui ne s'exprime pas dans les normes sociales et qui de plus ne correspond jamais avec les statuts et les titres à gagner, mais qui se déploie par l'agir et le parler. La faute des communautariens, c'est qu'ils visent à figer cette singularité des citoyens afin de construire un bien commun pour la société et qu'ils renferment les individus dans leur identité communautaire non politique. Tassin critique en effet, à la fois le mépris du domaine politique des libéraux et cet enfermement communautarien des différences culturelles dans le domaine social. En critiquant les communautariens, Tassin précise que la subjectivation politique ne peut jamais être réduite à des appartenances culturelles et ethniques et qu'elle incite à une « seconde naissance » exprimée par Arendt par laquelle un nouveau monde est possible⁵¹¹.

En démontrant que la singularisation politique se rapporte précisément au processus de la désidentification, il formule aussi les conséquences qui dérivent de ses critiques en une double distinction conceptuelle : « le bien commun » c'est-à-dire

⁵¹¹ TASSIN Étienne, *Un monde commun, pour une cosmo-politique des conflits*, p. 127, op.cit.

la « préférence nationale » et « le bien public » c'est-à-dire le « cosmopolitisme »⁵¹². En se fondant sur cette distinction, Tassin lui-même explique sa critique des libéraux et des communautariens : « Si l'on accorde au point de vue communautariens qu'aucune communauté ne peut se constituer sans s'ordonner à l'idée d'un bien qu'elle dit "commun" et que tous ses membres reconnaissent pour tel, il n'est pour autant pas certain que la communauté politique doive nécessairement se concevoir sur ce schéma. Il n'y a pas lieu de transférer les modalités de la communautarisation du plan communautaire ou culturel au plan politique ou civique dès lors que l'agir et non plus l'être, la subjectivation et non plus l'identification sont reconnus comme l'enjeu propre de ce dernier. En revanche, si l'on doit accorder au point de vue libéral que la société civile comme l'espace d'action politique ne requièrent pas d'allégeance préalable à un bien réputé commun, il n'est pas pour autant certain que la seule affirmation des droits individuels, celle de la forme contractuelle que suppose la vie civique ou celle de la neutralité des institutions publiques, suffise à rendre consistant le contenu d'une vie menée en commun, ou à donner à l'action commune un sens politique qui la différencie d'une gestion des forces et d'une administration des choses »⁵¹³.

Dans son article intitulé « *Qu'est-ce qu'un sujet politique ? Remarques sur les notions d'identité et d'action* », Tassin précise également que dans ce débat entre les libéraux et les communautariens, le point commun de ces deux approches, c'est qu'elles se fondent sur la logique identitaire, en dissimulant le domaine politique. « L'une postule, dit Tassin, la multiplicité d'individus autonomes, l'autre la communauté d'individus intégrés. Mais on pourrait dire que le communautarisme est une amplification d'une logique individualiste élevant l'autonomie à hauteur d'une communauté unitaire d'individus, comme on peut dire que l'individualisme libéral n'est que la condensation dans la figure de l'individu autonome du contenu de toute vie communautaire. C'est dans les deux cas, le principe identitaire qui ordonne l'existence politique »⁵¹⁴.

⁵¹² *Ibid.*, p. 129.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 129-130.

⁵¹⁴ TASSIN Etienne, « Qu'est-ce qu'un sujet politique ? Remarques sur les notions d'identité et d'action », in *Revue Esprit*, p. 138, op.cit.

Tassin souligne que quand nous considérons le domaine politique comme un domaine non-identitaire, les revendications culturelles et identitaires changent précisément de nature. Cela ne signifie pas que l'identité culturelle est méprisée, mais qu'il ne faut pas la confondre avec la citoyenneté politique. Tassin l'explique : « *le respect des appartenances individuelles est une condition de la vie politique, sans laquelle l'espace public n'aurait plus aucun sens ; mais la promotion des identités communautaires au titre d'une politique constitue en revanche une menace pour l'espace public, puisqu'elle vient contredire le principe même du vivre-ensemble* »⁵¹⁵.

L'alternative politique critique à la fois le libéralisme et le communautarisme et à travers eux le système moderne de l'État-nation qui renferme l'individu dans le domaine privé, qui considère uniquement la citoyenneté comme un privilège des membres d'une nation et qui exclut les minorités, les sans-états et les étrangers. Elle nous invite à l'interrogation des fondements politiques des démocraties modernes et ainsi à reconsidérer la citoyenneté comme une « *condition transcendantale de toute identification communautaire* »⁵¹⁶.

Section 4 : Le respect de l'*homo faber* et le triomphe de l'*animal laborans*

Avant d'examiner ces fondements démocratiques et l'alternative cosmopolitique proposée par Tassin, retournons à la question sociale analysée par Arendt afin de mieux comprendre le rapport compliqué entre le social et le politique. Dans le chapitre intitulé « la question sociale » de son livre *Essai sur la Révolution* Arendt examine la Révolution française qui avait visé à résoudre les problèmes sociaux en se distinguant de la Révolution américaine définie comme la fondation de la liberté, comme nous l'avons expliqué dans la précédente partie de ce travail. Dans ce chapitre, en critiquant les attitudes révolutionnaires de France et les penseurs principaux qui les guident, par exemple Marx, Rousseau et Robespierre, Arendt

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 138.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 139.

tâche de démanteler toute une tradition révolutionnaire qui méprise les révolutions spontanées.

Ici, en précisant que la question sociale n'était pas un problème avant les temps modernes, Arendt souligne que puisque les révolutionnaires ne s'efforcent que de résoudre cette question en oubliant les fondements de la liberté politique, ils aboutissent inévitablement à la Terreur. Citons les phrases d'Arendt : « *La Révolution, quand elle cessa de vouloir fonder la liberté et qu'elle s'attacha à délivrer l'homme de la souffrance, renversa les barrières de l'endurance et libéra, pour ainsi dire, les forces de destruction de l'infortune et de la misère.[...] Aucune révolution n'a jamais résolu "la question sociale" ni libéré les hommes des griffes du besoin, mais toutes les révolutions, à l'exception de la Révolution hongroise de 1956, ont suivi l'exemple de la Révolution française, ont usé et abusé des terribles forces de la misère et de l'indigence dans leur lutte contre la tyrannie ou l'oppression* »⁵¹⁷. Comme nous l'avons examiné dans le dernier chapitre, spécialement après la Révolution française où les revendications sociales étaient déterminantes, la question sociale en tant que problématique strictement européenne est, selon Arendt, installée dans le nouvel ordre politique moderne.

Dans la dernière partie de la *Condition de l'homme moderne*, Arendt précise que la montée en puissance de la société dans le monde moderne a suscité la diminution à la fois du domaine public et du domaine privé⁵¹⁸. L'appartenance à la famille a laissé sa place à celle à la société. C'est ainsi que « l'homme de masse » est né. En effet, ce processus de l'avènement de la société dans le monde moderne a, selon Arendt, commencé par la déclaration de Galilée selon laquelle la terre tourne autour du soleil et ni le soleil ni le monde ne sont le centre.

Arendt précise parallèlement à cette déclaration de Galilée, c'est par l'invention du télescope qui a provoqué la révolution moderne. C'est ainsi que dans les domaines scientifiques, les anciennes questions suivantes « *qu'est-ce que telle chose ?* » et « *pourquoi est-elle ?* » ont laissé leur place à la question suivante « *comment se fait-elle ?* »⁵¹⁹. De même, l'activité de l'*homo faber* en tant que

⁵¹⁷ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 161, op.cit.

⁵¹⁸ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 326, op.cit.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 369.

fabrication a triomphé parmi les activités du travail et de l'action. Ce triomphe signifie en même temps, selon Arendt, l'inversion du rapport traditionnel entre la *vita contemplativa* et la *vita activa* au détriment de la première. Au fondement de cette inversion se trouve la confiance des hommes dans leur ingéniosité. La croyance selon laquelle l'homme comprend seulement ce qu'il a fait, a provoqué l'idée que c'est par la fabrication qu'on peut atteindre la vérité⁵²⁰.

Dans cette activité de faire, l'expérimentation est devenue la méthode principale de la science et ainsi les objets de la connaissance sont définis non pas comme les mouvements éternels, mais comme le résultat d'un processus. Cette insistance sur le processus est devenue la caractéristique de l'*homo faber*⁵²¹. Il s'agit là d'un respect de l'*homo faber* contre le citoyen et de l'activité de travail contre l'action.

Cependant, ce qui est, aux yeux d'Arendt, décisif et problématique dans le monde moderne, ce n'est pas ce respect, mais c'est la question suivante : pourquoi le respect de l'*homo faber* a provoqué l'élévation de l'activité de travail⁵²² ? Arendt trouve la réponse à cette question dans l'idée benthamienne du « *calcul de la peine et du plaisir* » : « [...] *ce qui contribue à stimuler la productivité et à diminuer le labeur, l'effort, est utile. Autrement dit, le repère ultime n'est ni l'usage ni l'utile, c'est "le bonheur", c'est l'évaluation de la peine et du plaisir éprouvé dans la production et dans la consommation* »⁵²³. Arendt met l'accent sur le fait que derrière cette philosophie hédoniste de Bentham qui se fonde sur le principe de « *plus grand bonheur du plus grand nombre* » se trouve la philosophie de la vie. Cela veut dire que l'on a commencé à considérer la vie comme le souverain bien et comme la norme ultime dans le monde moderne⁵²⁴.

Nous devons ici nous rappeler que derrière toute son analyse de l'avènement de l'*homo faber* et du triomphe de l'*animal laborans* se trouve la critique qu'Arendt fait à la pensée de Marx. Si nous nous rappelons de cette critique - que nous avons déjà examinée dans la première partie de ce travail -, Arendt considère justement la

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 363.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 371.

⁵²² *Ibid.*, p. 382.

⁵²³ *Ibid.*, p. 385.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 388.

pensée de Marx comme une pensée antipolitique, parce qu'elle a faussement renfermé la liberté dans le domaine social, en confondant l'*animal laborans* avec l'*homo faber*, c'est-à-dire l'activité de travail avec celle de l'œuvre.

Selon Arendt, pour comprendre le triomphe de l'*animal laborans* dans le monde moderne, nous devons mieux saisir le statut de la « vie ». Elle précise que la vie est devenue le repère principal de la société moderne, parce que la croyance chrétienne en le caractère sacré de la vie est restée totalement intacte même après le processus de sécularisation et le déclin du christianisme.

En effet, en renversant le rapport entre le monde et l'homme au détriment du premier, le christianisme a transporté l'immortalité qui était propre au monde commun à l'Antiquité, à la vie individuelle. L'effet de cet espoir de l'immortalité de la vie humaine sur le domaine politique était, aux yeux d'Arendt, désastreux : « *l'activité politique que, jusqu'alors, avait animé surtout l'aspiration à l'immortalité en ce monde, sombra dans les bas-fonds d'une activité soumise à la nécessité, destinée d'une part à remédier aux conséquences du péché et de l'autre à pourvoir aux besoins et intérêts légitimes de la vie terrestre. L'aspiration à l'immortalité passa désormais pour vanité ; l'espèce de gloire que le monde peut conférer à l'homme devint illusion, puisque le monde était encore plus périssable que l'homme, et la quête d'immortalité en ce monde perdit tout son sens puisque la vie elle-même était immortelle* »⁵²⁵.

D'après Arendt, le monde moderne a prolongé cette croyance selon laquelle ce n'est pas le monde, mais la vie qui est le souverain bien et immortel. C'est ainsi qu'il s'agit d'un triomphe de l'*animal laborans* dans le monde moderne. En résumé, selon Arendt, le monde moderne a glorifié l'activité de fabrication au détriment de l'action et de la contemplation et a inversé le rapport entre la vie et le monde en considérant la première comme le souverain bien. Dans l'époque moderne, nous témoignons, selon Arendt, la résorption du domaine politique et du domaine privé dans le social.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 392.

A l'époque moderne, le remplacement du social à la place du politique a, aux yeux d'Arendt, provoqué l'avènement d'une « société de masse ». « *L'essentiel est, dit-elle, que la société à tous les niveaux exclut la possibilité de l'action, laquelle était jadis exclue du foyer. De chacun de ses membres, elle exige au contraire un certain comportement, imposant d'innombrables règles qui, toutes, tendent à « normaliser » ses membres, à les faire marcher droit, à éliminer les gestes spontanés ou les exploits extraordinaires. Chez Rousseau, on rencontre ces exigences dans les salons de la haute société dont les conventions identifient toujours l'individu à sa position sociale. C'est cette identification qui compte, et il importe peu qu'elle concerne le rang dans la société à demi féodale du XVIIIe siècle, le titre dans la société de classe du XIXe siècle, ou la simple fonction dans la société de masse d'aujourd'hui* »⁵²⁶. Dans cette époque où domine le domaine social, les hommes se sont rendus étranger au monde commun dans lequel ils peuvent apparaître. Ici, cette aliénation par rapport au monde repose précisément sur l'avènement de la société de masse.

Section 5 : La tyrannie de la majorité

Nous pensons que cette analyse arendtienne de la société de masse se fonde justement sur la critique que Tocqueville adresse à l'individualisme moderne. Selon Tocqueville, l'individualisme est un phénomène né dans les temps démocratiques contrairement à l'égoïsme en tant qu'instinct aveugle de tous les temps⁵²⁷. Il devient une menace surtout contre le domaine politique, puisqu'il facilite l'apathie politique entre les hommes, tandis que l'égoïsme est un vice ancien qui vise à détruire toutes les vertus en général. Tocqueville explique l'individualisme par les mots suivants : « *L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même* »⁵²⁸. Mais, Tocqueville souligne

⁵²⁶ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 79, op.cit.

⁵²⁷ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 143, op.cit.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 143.

que si l'individualisme se développe sans cesse comme une menace, il pourrait éventuellement s'absorber dans l'égoïsme lui-même.

L'individualisme en tant que résultat de processus de l'égalité des conditions dans la démocratie moderne signifie le renfermement des hommes en eux-mêmes. Tocqueville met l'accent sur le fait que dans l'aristocratie, les hommes suivaient les intellectuels et montraient leur confiance en eux, tandis que dans ce processus de l'égalité, chaque individu a un penchant à être indépendant des autres en les considérant comme son égal, mais il peut suivre facilement l'opinion publique. Dans *De la Démocratie en Amérique*, Tocqueville l'explique : « À mesure que les citoyens deviennent plus égaux et plus semblables, le penchant de chacun à croire aveuglément un certain homme ou une certaine classe diminue. La disposition à en croire la masse augmente, et c'est de plus en plus l'opinion qui mène le monde. Non seulement l'opinion commune est le seul guide qui reste à la raison individuelle chez les peuples démocratiques; mais elle a chez ces peuples une puissance infiniment plus grande que chez nul autre »⁵²⁹.

En effet, Tocqueville souligne ici le fait que l'égalité dispose de ces deux tendances : elle peut à la fois inciter les individus de réfléchir indépendamment et les pousser à refuser de penser librement en se soumettant à l'opinion publique. Ce risque provoque la tyrannie de la majorité, parce que les individus perdent leur indépendance et que la liberté disparaît à cause de l'emprise du pouvoir social. C'est ainsi qu'il s'agirait d'une sorte de servitude dans la démocratie elle-même⁵³⁰. En face de ce danger du despotisme, Tocqueville souligne son refus de l'emprise de l'opinion publique : « Pour moi, quand je sens la main du pouvoir qui s'appesantit sur mon front, il m'importe peu de savoir qui m'opprime, et je ne suis pas mieux disposé à passer ma tête dans le joug, parce qu'un million de bras me le présentent »⁵³¹.

Même si Tocqueville constate le danger qui dérive de l'emprise du social, dans le vocabulaire de Tocqueville, il y a d'une connotation positive du social. Dans *de la Démocratie en Amérique*, Tocqueville utilise souvent le terme d'« état social » afin de décrire la situation politique des Américains : « L'état social est

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 22-23.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 24-25.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 25.

ordinairement le produit d'un fait, quelquefois des lois, le plus souvent de ces deux causes réunies; mais une fois qu'il existe, on peut le considérer lui-même comme la cause première de la plupart des lois, des coutumes et des idées qui règlent la conduite des nations; ce qu'il ne produit pas, il le modifie. [...] L'état social des Américains est éminemment démocratique. Il a eu ce caractère dès la naissance des colonies; il l'a plus encore de nos jours »⁵³². Ici, l'état social signifie un état démocratique de fait aux États-Unis, qui gère les idées, les coutumes et les lois. Mais nous constatons que cette utilisation démocratique du « social » n'est pas sa seule connotation dans la pensée de Tocqueville. Après avoir expliqué ce nouvel état social en Amérique, il met l'accent sur les risques qui dérivent de cette démocratie.

En exprimant ses inquiétudes sur l'avenir de la démocratie et en critiquant la toute-puissance d'un seul pouvoir⁵³³, Tocqueville précise qu'à mesure que les individus se renferment sur eux-mêmes, leur isolement s'approfondit de plus en plus et ils se sentent plus la force du « pouvoir social ». Ici, il s'agit d'une critique de l'emprise de l'opinion publique qui pourrait provoquer un despotisme absolu.

Cette critique se fait écho justement à la critique qu'Arendt a faite sur la socialisation du domaine politique. L'individu se perd, selon Tocqueville, dans la foule, c'est ainsi que ses capacités de penser et de juger indépendamment disparaissent. Cette analyse se reflète dans la situation de « l'absence de pensée » décrite par Arendt dans *Eichmann à Jérusalem*. La critique tocquevillienne de l'emprise du pouvoir social se rapproche justement de la critique arendtienne de l'anonymat.

Dans *l'Idée d'humanité*, Robert Legros précise que c'est dans le vide suscité par le renfermement des hommes dans la vie privée que le pouvoir social se renforce selon Tocqueville. En opposant la pensée de Tocqueville à la tradition libérale et socialiste, Legros souligne la critique tocquevillienne du domaine social et du domaine privé : « *La vie privée peut certes être un refuge, elle peut assurément protéger les individus contre les agressions de la vie en commun, mais non pas contre l'emprise du social. S'opposant d'une manière radicale à tous les courants de la pensée libérale, et plus largement encore à toute la tradition de la philosophie*

⁵³² TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 94, op.cit.

⁵³³ *Ibid.*, p. 377.

politique qui remonte à Hobbes, Tocqueville s'attache à montrer que vie privée et vie sociale ne s'opposent pas l'une à l'autre, mais se renforcent mutuellement : le retrait dans le privé ne protège pas contre la socialisation, mais la rend plus puissante »⁵³⁴.

Autant que les individus se replient dans le domaine privé et qu'ils restent isolés les uns des autres, l'emprise du pouvoir social éprouve plus fortement sa force sur eux.

Dans cette situation, l'opinion publique empêche les hommes de développer leur capacité humaine et politique et ainsi un nouveau despotisme naît-il. Ce qui y est déterminant pour Tocqueville, c'est l'absence de la liberté politique. La passion de l'égalité se répand entre les hommes et elle s'installe dans la société en dissimulant la liberté elle-même : *« Mais, quand l'égalité vient à se développer chez un peuple qui n'a jamais connu ou qui ne connaît plus depuis longtemps la liberté, ainsi que cela se voit sur le continent de l'Europe, les anciennes habitudes de la nation arrivant à se combiner subitement et par une sorte d'attraction naturelle avec les habitudes et les doctrines nouvelles que fait naître l'état social, tous les pouvoirs semblent accourir d'eux-mêmes vers le centre; ils s'y accumulent avec une rapidité surprenante, et l'État atteint tout d'un coup les extrêmes limites de sa force, tandis que les particuliers se laissent tomber en un moment jusqu'au dernier degré de la faiblesse »⁵³⁵.* Dans l'égalité des conditions, c'est le moment où l'on commence à penser tous pareil, à demander tous les mêmes choses qu'apparaît, selon Tocqueville, le danger de despotisme.

Il nous semble qu'en considérant l'égalité des conditions comme un fait social, Tocqueville décrit les risques qui peuvent dériver de ce domaine social et qu'en faisant non pas de l'égalité, mais de la liberté le principe constitutif de la démocratie, il réfléchit sur un domaine non social, mais proprement politique dans lequel l'individu participe aux affaires publiques. Tocqueville met également l'accent sur le fait que la liberté n'est pas un fait propre au domaine social et qu'elle n'est pas naît seulement dans la démocratie, mais qu'elle est un principe politique qui était apparu précisément aux différentes époques : *« La liberté s'est manifestée aux hommes dans différents temps et sous différentes formes; elle ne s'est point attachée exclusivement à un état social, et on la rencontre autre part que dans les démocraties. Elle ne saurait donc former le caractère distinctif des siècles*

⁵³⁴ LEGROS Robert, *L'idée d'humanité, Introduction à la phénoménologie*, p. 177, op.cit.

⁵³⁵ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 407-408, op.cit.

démocratiques »⁵³⁶. Tocqueville précise ici, en effet, le fait que la liberté peut se révéler sans l'égalité comme ce fût le cas dans l'Antiquité aussi bien que l'égalité peut éventuellement dominer dans la société sans la liberté.

Claude Lefort résume clairement le rapport tocquevillien entre l'égalité et la liberté en trois propositions : premièrement, les hommes penchent pour les jouissances que l'égalité leur procure. Deuxièmement, l'égalité est un état social qui a commencé à se répandre entre les hommes dans la démocratie. Troisièmement, la liberté qui n'excite pas l'attention des individus dans la démocratie ne se trouve pas dans l'ordre social. Aussitôt qu'elle laisse sa place à l'égalité, le risque de despotisme se montre et l'envie de la centralisation domine : « *La première, et en quelque sorte la seule condition nécessaire pour arriver à centraliser la puissance publique dans une société démocratique, est d'aimer l'égalité ou de le faire croire. Ainsi, la science du despotisme, si compliquée jadis, se simplifie : elle se réduit, pour ainsi dire, à un principe unique* »⁵³⁷.

Selon Tocqueville, pour atteindre la liberté dans la démocratie, il faut que l'homme fasse tout son effort, tandis que pour l'égalité, il peut simplement profiter des plaisirs quotidiens qu'elle octroie : « *Les hommes ne sauraient jouir de la liberté politique sans l'acheter par quelques sacrifices, et ils ne s'en emparent jamais qu'avec beaucoup d'efforts. Mais les plaisirs que l'égalité procure s'offrent d'eux-mêmes, chacun des petits incidents de la vie privée semble les faire naître, et, pour les goûter, il ne faut que vivre* »⁵³⁸.

a. Le risque d'un nouveau despotisme

Selon Tocqueville, l'égalité favorise l'avènement du despotisme, mais ce dernier qui menace les sociétés démocratiques coïncide avec une nouvelle forme d'oppression. Tocqueville explique ce nouveau despotisme par les mots suivants : « *Je pense donc que l'espèce d'oppression, dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédée dans le monde; nos*

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 138-139.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 414.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 140.

*contemporains ne sauraient en trouver l'image dans leurs souvenirs. Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l'idée que je m'en forme et la renferme; les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point. La chose est nouvelle, il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux la nommer »*⁵³⁹.

Il exprime que l'avènement de ce despotisme dépend du processus de l'individualisme. L'homme en tant qu'égal des autres se perd lui-même dans la foule et trouve dans sa vie privée les petits et vulgaires bonheurs. Il devient ainsi indifférent à la destinée des autres hommes, puisque les membres de son monde consistent en sa petite famille et ses amis. Cela veut précisément dire que l'homme isolé est enclin à vivre en lui-même restant étranger aux autres.

Tocqueville précise qu'au-dessus de ces hommes restés indifférents les uns aux autres surgit un nouveau despotisme qui se caractérise par le « pouvoir *immense, tutélaire* », « *absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux* »⁵⁴⁰. Il souligne que ce pouvoir transpose la forme de la puissance de la famille en affaires publiques et pour ainsi dire qu'il vise à fixer les citoyens dans leur enfance. Si nous expliquons ce pouvoir par la conception arendtienne, nous pouvons dire que ce pouvoir immense impose aux citoyens de trouver le bonheur dans la vie privée.

Le pouvoir tutélaire rend, selon Tocqueville, inutile la participation aux affaires publiques. « [...] *il force rarement d'agir, mais il s'oppose sans cesse à ce qu'on agisse ; il ne détruit point, il empêche de naître ; il ne tyrannise point, il gêne, il comprime, il énerve, il éteint, il hébète, et il réduit enfin chaque nation à n'être plus qu'un troupeau d'animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger* »⁵⁴¹. Tocqueville exprime que la démocratie a visé à satisfaire à la fois ces deux passions des hommes modernes : le besoin d'être gouverné et le désir de rester libre. C'est la raison pour laquelle l'on a transformé le pouvoir en une force unique et toute-puissante qui est élue par les hommes. Ainsi, dans ce système, la centralisation du pouvoir et la souveraineté du peuple se rapprochent-elles l'une de l'autre. C'est

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 433.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 434.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 435.

ainsi que chaque homme croit qu'il a lui-même choisi son pouvoir tutélaire et qu'en l'obéissant, il se soumet en même temps à lui-même⁵⁴².

Tocqueville résume son angoisse principale du nouveau despotisme tout-puissant dans ces phrases : « *Quand je vois la propriété devenir si mobile, et l'amour de la propriété si inquiet et si ardent, je ne puis m'empêcher de craindre que les hommes n'arrivent à ce point de regarder toute théorie nouvelle comme un péril, toute innovation comme un trouble fâcheux, tout progrès social comme un premier pas vers une révolution, et qu'ils refusent entièrement de se mouvoir de peur qu'on ne les entraîne. [...] On croit que les sociétés nouvelles vont chaque jour changer de face, et, moi, j'ai peur qu'elles ne finissent par être trop invariablement fixées dans les mêmes institutions, les mêmes préjugés, les mêmes mœurs; de telle sorte que le genre humain s'arrête et se borne; que l'esprit se plie et se replie éternellement sur lui-même sans produire d'idées nouvelles; que l'homme s'épuise en petits mouvements solitaires et stériles, et que, tout en se remuant sans cesse, l'humanité n'avance plus* »⁵⁴³. Ici, Tocqueville souligne qu'aussitôt que l'individu isolé se perd dans l'anonymat commun et qu'il cesse d'agir ensemble, il perdrait sa capacité de naître quelque chose de nouveau et ainsi son humanité elle-même.

b. L'opinion publique

En suivant à la fois Tocqueville et les Pères fondateurs, dans l'*Essai sur la Révolution*, Arendt critique également le règne de l'opinion publique. Elle y souligne que dès que les opinions se dissolvent dans une seule opinion, se transforment en une unique opinion partagée par le public, elles perdent leur consistance politique⁵⁴⁴. En effet, cette analyse d'Arendt repose sur une autre distinction entre la vérité et l'opinion, faite par elle-même dans sa critique de la philosophie de Platon. Comme nous l'avons examiné dans la première partie de ce travail, Platon oppose l'opinion qui convient à l'expression de *dokei moi*, à la vérité qui s'adresse seulement aux philosophes⁵⁴⁵. Cette dernière est uniquement apportée par la contemplation des idées éternelles.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 435-436.

⁵⁴³ *Ibid.*, p : 361.

⁵⁴⁴ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 333, op.cit.

⁵⁴⁵ ARENDT Hannah, « Philosophie et politique », in *les Cahiers du Griff*, p. 86, op.cit.

Arendt précise que Platon a visé à appliquer la modalité philosophique d'aboutir à la vérité aux affaires politiques de la cité où se constituent par les opinions distinctes des citoyens. Selon Arendt, la soumission platonicienne de l'opinion à la vérité contribue à construire le domaine politique par les normes absolues de la raison contemplative, ce qui signifie en effet la destruction de la pluralité humaine. D'après Arendt, toute une tradition philosophique a suivi cette substitution de l'opinion à la vérité découverte par Platon et ainsi l'attitude anti-politique qui soumet les affaires humaines à des normes absolues. Arendt met l'accent sur le fait que ce n'est pas la vérité philosophique, mais l'opinion des citoyens qui constitue la base indispensable du domaine politique⁵⁴⁶.

Selon Arendt, les philosophes ont substitué l'opinion à la vérité, tandis que les révolutionnaires professionnels l'opinion à l'opinion publique. Les révolutions américaine et française ont, aux yeux d'Arendt, découvert l'opinion, mais seulement la première a réussi à fonder ses institutions politiques sur l'opinion des citoyens⁵⁴⁷. Arendt explique la distinction d'attitudes entre ces deux révolutions : « [...] ils [les Pères fondateurs] savaient que la chose publique, dans le régime républicain, est constituée par un échange d'opinions entre égaux et que, cette chose publique, elle disparaîtrait tout simplement aussitôt que le dialogue deviendrait superflu, tous les égaux étant d'accord. Jamais, dans leurs discussions, ils n'invoquaient l'opinion publique, comme Robespierre et les révolutionnaires français ne manquaient jamais de le faire pour donner de la force à leur point de vue personnel ; à leur sens, le règne de l'opinion publique était une forme de la tyrannie »⁵⁴⁸. Les révolutionnaires américains ont constitué une institution durable pour l'opinion, tandis que les révolutionnaires français n'ont pas laissé de place libre pour le jugement même.

Cependant, Arendt souligne que les révolutionnaires ainsi que les philosophes ont négligé à la fois les rôles de l'opinion et du jugement en tant que facultés les plus politiques. Arendt précise qu'ils n'ont pas tâché de s'interroger sur la subordination platonicienne de l'opinion à la vérité. Parallèlement à cette attitude anti-politique,

⁵⁴⁶ ARENDT Hannah, *La Crise de la culture*, p. 296, op.cit.

⁵⁴⁷ ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 337, op.cit.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 133.

avant la pensée politique de Kant sur le jugement, ce dernier était précisément un concept négligé par les philosophes et les révolutionnaires⁵⁴⁹.

Dans *le totalitarisme*, Arendt cite ces mots suivants de Tocqueville sur le penchant des masses vers les systèmes absolus : « *Je hais, pour ma part, ces systèmes absolus, qui font dépendre tous les événements de l'histoire de grandes causes premières se liant les unes et autres par une chaîne fatale, et qui suppriment, pour ainsi dire, les hommes de l'histoire du genre humain* »⁵⁵⁰. Arendt souligne qu'une fois les hommes s'isolent les uns des autres, ils assimilent plus facilement les tendances et les pouvoirs autoritaires. La terrible conséquence de cette société de masse créée par l'isolement, c'est qu'elle peut, selon Arendt, aboutir au totalitarisme lui-même⁵⁵¹. En effet, la perte du monde commun entre les hommes provoque ce système totalitaire.

En conséquence, dans cette analyse, Arendt suit et détaille justement l'analyse de Tocqueville sur l'état social dans la démocratie et l'isolement des individus. Le règne de l'opinion publique qui aboutit à la tyrannie de la majorité correspond, selon Tocqueville au processus de l'individualisme. Dans ce processus, à mesure que les hommes se renferment sur eux-mêmes et restent indifférents les uns aux autres, le risque d'un nouveau despotisme qui dispose d'un pouvoir absolu et tout-puissant surgit éventuellement. Tocqueville souligne que dans la démocratie, ce danger du despotisme nouveau s'enracine exactement dans l'apathie politique elle-même des individus, favorisée par le progrès de l'individualisme. Pour commenter la pensée de Tocqueville à partir de celle d'Arendt, nous pouvons dire qu'en mettant l'accent sur ce despotisme, chez lui le social implique ces deux possibilités dans la démocratie : premièrement, le renfermement des hommes sur eux-mêmes et l'inertie politique, deuxièmement la participation des citoyens aux affaires publiques et la création d'un monde commun où ils se rencontrent et discutent avec les autres.

En glorifiant le politique, Arendt met l'accent sur le risque d'examiner le domaine politique par les lunettes du social. Elle montre comment le triomphe du

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 338.

⁵⁵⁰ TOCQUEVILLE Alexis de, *Souvenirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1999, p.84 et cité également par ARENDT Hannah, « Le Totalitarisme », in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, 2002, p. 663, op.cit.

⁵⁵¹ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 81, op.cit.

social en tant que domaine « hybride » au détriment du politique se transforme en un mécanisme de domination. En effet, le démantèlement arendtien du domaine social va de pair avec celui de l'identité culturelle et communautaire et avec sa distinction entre ce que l'homme *est* et ce que *fait* un citoyen, c'est-à-dire entre l'être identitaire et l'action politique.

Quand Arendt examine les revendications sociales, elle ne critique pas le fait qu'un groupe minoritaire et désavantagé manifeste pour son droit social, tout au contraire, elle souligne nettement son soutien pour les populations opprimées. Dans cette critique, elle vise à reprocher la subordination de l'action politique au mode de pensée sociale, puisque cette dernière se fonde sur une mentalité excluant tandis que le politique repose sur une « mentalité élargie » et tous dispose potentiellement de la capacité d'agir et de parler dans le domaine politique. Aucune identité communautaire, nationale et culturelle ne peut être une précondition pour apparaître dans le domaine politique. Ce que refuse justement Arendt, c'est la transformation des caractéristiques des domaines privé et social en tant que discrimination, inégalité et différence culturelle en un trait propre au domaine politique, puisque cette transformation aboutit au triomphe des formes de domination comme le nationalisme et même comme le totalitarisme, c'est-à-dire elle conduit expressément à la destruction du monde commun. Donc, afin de maintenir l'existence du domaine politique, les citoyens constituent un monde commun par leur action et leur parole ensemble.

Chapitre 2 : La comparaison du rôle des associations chez A. de Tocqueville avec le concept de « désobéissance civique » chez H. Arendt

Nous avons examiné dans le précédent chapitre comment Tocqueville et Arendt ont glorifié le politique au lieu de le subordonner au social. Tocqueville l'a fait dans son analyse contre la tyrannie de la majorité et Arendt en le suivant, dans celui contre la société de masse. De plus, nous avons vu que leurs pensées constituent une alternative politique au débat entre les libéraux et les communautariens. Dans ce chapitre, nous allons nous concentrer plus précisément sur cette troisième voie ouverte par Tocqueville et Arendt qui se fonde sur une dynamique politique des actions politiques des citoyens et examiner quelles sont les possibilités d'agir selon nos deux penseurs. Tocqueville trouve la démocratie dans les associations politiques, alors qu'Arendt la perçoit dans les actes de la désobéissance civique. De cette analyse d'Arendt qui est inspirée par l'analyse tocquevillienne des associations dérive la possibilité d'agir des citoyens et la légitimité de l'idée d'une résistance à l'oppression en tant que mouvement politique des citoyens, non pas des actes individuels.

L'examen des associations politiques chez Tocqueville et des actes de la désobéissance civique chez Arendt nous aidera à mieux comprendre la priorité qu'ils ont attribuée au politique dans les pays démocratiques. Nous allons commencer par expliquer la désobéissance civique chez Arendt comme un acte non violent, non légal, mais légitime et public et ensuite nous examinerons sa distinction des actes des objections de conscience en tant que moraux et précisément individuels. Cet examen nous donnera le cadre conceptuel à la fois pour une reconsidération sur la distinction entre la morale et le politique à partir de laquelle nous allons nous interroger sur une possibilité de l'éthique politique chez Arendt et pour une lecture politique des associations chez Tocqueville par laquelle nous allons distinguer les associations civiles qui se composent d'actes plutôt moraux des individus des associations politiques qui apparaissent par l'action politique des citoyens. Chez Tocqueville,

nous allons montrer comment les associations avec la liberté politique peuvent être lues comme un contrepoids en face de l'effort de la centralisation des affaires publiques et du danger de la tyrannie de la majorité. Enfin, nous allons nous référer au travail subtil de Dana Villa qui compare nos deux penseurs au sujet de la relation entre la morale et le politique et qui trouve chez eux une moralisation du politique. En critiquant cet examen de Villa, nous essayerons de montrer de plus près comment Tocqueville et Arendt distinguent la morale du politique et comment leurs pensées se croisent justement dans ce sujet.

Avant d'examiner l'analyse d'Arendt sur la désobéissance civique, nous devons expliquer notre préférence conceptuelle du « civique » au lieu du « civil ». Dans son article intitulé « Sur la désobéissance civique », Balibar souligne que la traduction de l'expression anglaise « civil disobedience » par « désobéissance civile » et non par « désobéissance civique » est fautive parce que dans cet acte politique, ce ne sont pas simplement les individus civils qui contestent l'autorité, mais les citoyens qui apparaissent en agissant ensemble et qui constituent ainsi un monde commun⁵⁵². En nous fondant sur cette remarque de Balibar, nous allons utiliser le terme de « la désobéissance civique » pour définir la désobéissance des citoyens indiquée par Arendt et celui de la « désobéissance civile » pour appeler l'objection de conscience et morale des individus. De même, afin de souligner cette distinction, nous allons corriger la traduction française de l'article d'Arendt en tant que « désobéissance civile » comme la désobéissance civique. Il est clair que dans cet article, Arendt met l'accent sur le fait que l'acte de désobéissance n'est pas un fait individuel, mais une affaire politique des citoyens qui agissent ensemble.

Dans son article intitulé « la Désobéissance civique », la question initiale et constitutive d'Arendt est la suivante : l'homme qui commet par un acte de désobéissance civique envers la loi devrait être sanctionné, pourrait-on alors accorder la désobéissance civique avec le système juridique ? À savoir : est-il possible de « justifier par le droit la violation du droit »⁵⁵³ ? Pour répondre à ces questions, nous devons expliquer la distinction arendtienne entre l'objection de conscience en tant qu'acte moral et la désobéissance civique et politique ; cette distinction nous

⁵⁵² BALIBAR Étienne, *Droit de cité*, Éditions Quadrige/PUF, 2002, p. 17.

⁵⁵³ ARENDT Hannah, « La Désobéissance civique », in *Du Mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, 1972, p. 55.

conduira à une autre distinction fondamentale entre la morale et le politique chez Arendt.

Quand nous examinons l'analyse arendtienne de la désobéissance civique, nous devons toujours nous rappeler que derrière cette analyse se trouve un débat qui s'interroge sur la relation entre le politique et la morale. Arendt en mettant l'accent sur l'aspect politique de l'acte de la désobéissance civique et en refusant de le moraliser se distingue des penseurs contemporains, comme Rawls et Habermas qui précisent que l'acte de la désobéissance - que nous appelons civile pour leur conception - se fonde sur le raisonnement moral.

Selon Rawls, la désobéissance est principalement individuelle et constitutive pour le fondement moral de la démocratie moderne, tandis que chez Arendt, la désobéissance dispose d'une signification civique et correspond à la citoyenneté⁵⁵⁴. Quant à Habermas, en suivant la pensée de Rawls sur ce sujet, il met également l'accent sur le raisonnement moral de la désobéissance⁵⁵⁵. En précisant que les pays démocratiques ne prennent pas le consentement absolu, mais seulement un consentement de principe, il considère les actes de la désobéissance comme le dernier moyen de faire entendre les voix des individus. Pour ces deux penseurs, dans l'acte de la désobéissance civile, il s'agit d'un appel de faire entendre une injustice par les individus isolés.

⁵⁵⁴ RAWLS John, *La Théorie de la justice*, p. 404, op.cit.

⁵⁵⁵ HABERMAS Jürgen, *Ecrits politiques*, Éditions Flammarion, Paris, 1990, p. 117.

Section 1 : La désobéissance civique selon Arendt

Au début de son article « *La désobéissance civique* »⁵⁵⁶ tout au début, Arendt oppose l'objecteur de conscience qui réagit individuellement contre une injustice à l'acteur de la désobéissance civique qui agit toujours avec les autres. Voici l'explication d'Arendt : « *Ces derniers constituent en fait des minorités organisées, unies par des décisions communes, plutôt que par une communauté d'intérêts, et par la volonté de s'opposer à la politique gouvernementale, même lorsqu'elles peuvent estimer que cette politique a le soutien d'une majorité. Leur action concertée procède de leur commun accord, et c'est cet accord qui confère à leurs opinions une certaine valeur et les rend convaincantes indépendamment de la façon dont elles se sont formées à l'origine. Les arguments invoqués pour défendre la conscience individuelle ou des actes individuels, c'est-à-dire les impératifs moraux et les appels à un "droit supérieur", qu'il soit transcendant ou profane, sont inadéquats lorsqu'on entend les appliquer à des cas de désobéissance civique [...] »⁵⁵⁷.*

Arendt constate que dans cet acte de la désobéissance civique, le but n'est pas de détruire le système lui-même, mais de rendre visible une revendication quelconque et que les acteurs de la désobéissance civique puissent se rassembler et ainsi constituer le domaine politique. Ce qui importe à Arendt est qu'il ne faut pas confondre cet acte sans violence avec les objections individuelles de conscience.

a. La critique de la conscience individuelle et morale

Arendt explique cette distinction à partir de deux hommes exemplaires pour la problématique de la désobéissance civile : Socrate et Thoreau. Selon elle, au fond, ces deux penseurs réduisent l'acte de la désobéissance civique en une affaire de conscience. Et ainsi analyse-t-elle les attitudes de Socrate et de Thoreau à la lumière de la distinction entre la morale et le politique. Nous pouvons justement lire cette

⁵⁵⁶ ARENDT Hannah, «*La désobéissance civique* », in *Du Mensonge à la violence*, p. 53-104, op.cit.

⁵⁵⁷ ARENDT Hannah, «*La désobéissance civique* », p. 58-59, op.cit.

critique arendtienne sur ces deux hommes exemplaires comme une critique faite envers les théories de la désobéissance civile analysées par Rawls et Habermas.

Commençons par expliquer l'analyse qu'Arendt fait de l'attitude de Socrate. Le texte de référence concernant Socrate est le *Criton* de Platon. En exprimant qu'il faut bien exposer les arguments de Socrate, Arendt précise qu'il ne visait pas à critiquer les lois, mais qu'il contestait précisément les juges et l'injustice par laquelle il en est devenu la victime. D'ailleurs, Arendt souligne qu'il a expliqué à Criton qui veut le persuader de fuir la cité en exil le fait qu'au début de son procès, on lui a légalement proposé la possibilité de partir pour l'exil, mais qu'il a préféré boire le poison mortel de la ciguë, parce que selon lui, « *une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue* »⁵⁵⁸. S'il avait essayé de s'enfuir, ses paroles perdraient leur signification, il aurait ainsi perdu la fidélité envers ses propres paroles et « *il ne pourrait pas vivre en paix avec lui-même* ». Arendt trouve dans le fondement de cette attitude de Socrate, une interrogation sur le rapport entre la conscience du citoyen et la loi.

En ce qui concerne Thoreau qui a passé une nuit en prison puisqu'il a refusé de payer l'impôt au gouvernement qui supporte l'esclavage, il agit individuellement contre une injustice. Mais selon Arendt, à la différence de Socrate, Thoreau explique son acte uniquement à partir d'une interrogation de la conscience individuelle et morale. Arendt indique que ce n'est pas à cause d'une revendication de l'amélioration du monde que Thoreau montre un acte de désobéissance individuelle, mais c'est simplement à cause d'une conscience morale et individuelle. « *En fait, c'est bien ainsi que nous entrons, dit Arendt, tous dans le monde – heureux si ce monde ou la place qui nous y est faite à notre arrivée est un lieu où il fait bon vivre, à tout le moins où les abus existants ne sont pas “de telle nature qu'ils vous contraignent à devenir un agent de l'injustice exercée à l'égard d'autrui”. Car, si tel est le cas, “je dirai : il faut violer la loi”. Thoreau avait raison : la conscience individuelle n'exige rien de plus* »⁵⁵⁹.

⁵⁵⁸ PLATON, l'*Apologie de Socrate*, 38a et cité par Arendt, «*La désobéissance civique* », p. 61, op.cit.

⁵⁵⁹ ARENDT Hannah, «*La désobéissance civique* », p. 62, op.cit.

La critique arendtienne de l'attitude de Thoreau, elle vise à montrer que la conscience individuelle est toujours apolitique, ce qui constitue sa première caractéristique puisqu'elle ne concerne ni le monde et ni les résultats que pourrait provoquer une injustice dans ce monde. Arendt souligne qu'au fondement de la conscience se trouve un conflit entre la morale et le politique, la conscience individuelle et la conscience du citoyen, « l'homme vertueux » et « le bon citoyen »⁵⁶⁰. Aux yeux d'Arendt, l'aveu clair de l'indifférence et de l'irresponsabilité de Thoreau envers les affaires humaines s'enracine en effet dans cet adage ancien : « *Fiat justitia et pereat mundus (Que justice soit faite, même si le monde doit périr)* »⁵⁶¹.

Nous parvenons ici à une deuxième caractéristique de la conscience : cette dernière n'est pas seulement apolitique, mais aussi elle est subjective, puisqu'elle s'enracine dans les expériences et les sentiments individuels. Quand Socrate précise que « *J'estime pour ma part que mieux vaudrait me trouver en désaccord et en opposition avec tout le monde, que de l'être avec moi-même tout seul et de me contredire* »⁵⁶², il montre, selon Arendt, précisément une argumentation subjective.

Troisièmement, la conscience est, d'après Arendt, négative. Platon par l'intermédiaire de Socrate montre en effet quelques règles négatives de la conscience, comme les avait exprimées Thoreau. Arendt explique le caractère négatif des prescriptions de la conscience par les mots suivants : « *Elles ne nous indiquent pas ce que nous devons faire, mais ce qu'il nous faut éviter de faire. Elles n'énoncent pas des principes d'action ; mais elles tracent des limites que nos actes ne devront pas franchir* »⁵⁶³.

Arendt trouve ces deux difficultés qui dérivent de ces sortes de prescriptions de la conscience : la première, c'est que ces dernières ne peuvent jamais être généralisées, puisqu'elles sont par définition individuelles et subjectives. La deuxième difficulté, c'est que la conscience exige à la fois que les hommes disposent

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 63-64.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 64.

⁵⁶² PLATON, *Gorgias*, 482b-c et cité par ARENDT Hannah, *Ibid.*, p. 64.

⁵⁶³ ARENDT Hannah, « *La désobéissance civique* », p. 65, op.cit.

d'une prudence innée et qu'ils s'intéressent à eux-mêmes. Arendt souligne que cet intérêt à soi-même n'est pas tellement répandu. Mais il est clair, pour Arendt, que la disposition de penser ne relève pas de la position sociale que l'homme occupe, ni du niveau de l'éducation. En effet, au fond de ces difficultés, Arendt trouve justement la distinction aristotélicienne entre les deux types de l'homme, « l'homme vertueux » et « le bon citoyen » : « *Les hommes de vertu et de courage ne se révèlent que dans les circonstances critiques ; on les voit alors soudainement surgir, dans toutes les couches de la société, sans pouvoir deviner leur origine. Par contre, l'existence des bons citoyens doit être évidente ; leur comportement répond à des normes, et il est possible de l'analyser – dût-on en retirer cette peu réconfortante conviction qu'il s'agit d'une faible minorité : en général, ces "bons citoyens" ont bénéficié d'une excellente éducation et font partie des classes supérieures* »⁵⁶⁴. C'est par sa visibilité et sa publicité que le citoyen se distingue de l'homme moral qui se trouve dans son domaine privé.

Dans une discussion télévisée, Arendt explique également la distinction entre le domaine privé qui se fonde sur la conscience et le domaine politique : « *Je dirais que l'idée de vouloir être bon implique que je sois concerné par mon propre Moi. Dès le moment où j'agis politiquement, je ne suis plus concerné par moi-même, mais par le monde. Et telle est la différence principale* »⁵⁶⁵. Le domaine privé correspond à la moralité de l'individu, tandis que le domaine politique à l'action du citoyen intéressé au monde.

Mais, même si Arendt critique justement les prescriptions de la conscience et l'homme vertueux qui fait ses principes, elle souligne en même temps qu'à mesure qu'une inquiétude fondée sur la conscience fait l'écho dans les autres consciences, ce scrupule peut précisément gagner un sens politique. Mais dans ce cas-là, ce scrupule cesse d'être subjectif et devient un acte de la désobéissance civique. C'est ainsi que dans le domaine politique, une conviction solitaire fondée sur la conscience se transforme en une opinion publique et partagée avec les autres citoyens. Mais il est clair que l'éloge d'Arendt pour la désobéissance civique va de pair justement avec

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁶⁵ ARENDT Hannah, « *Pensée et action* », in *Edifier un monde, Intervention 1971-1975*, Éditions du Seuil, Paris, 2007, p. 95.

son refus des formes de la désobéissance civile que nous appelons pour les objections morales et individuelles qui s'enracinent dans la conscience.

b. La désobéissance publique et sans violence

Dans son article « *La désobéissance civile* », Arendt définit clairement la désobéissance civile de cette façon : « *Des actes de désobéissance civile interviennent lorsqu'un certain nombre de citoyens ont acquis la conviction que les mécanismes normaux de l'évolution ne fonctionnent plus ou que leurs réclamations ne seront pas entendues ou ne seront suivis d'aucun effet – ou encore, tout au contraire, lorsqu'ils croient possible de faire changer d'attitude un gouvernement qui s'est engagé dans une action dont la légalité et la constitutionnalité sont gravement mises en doute* »⁵⁶⁶. Dans cette définition, Arendt met l'accent sur le fait que les défenseurs de la désobéissance civile ne peuvent jamais être considérés comme des criminels, car les premiers agissent d'une façon transparente en vue de s'opposer à l'autorité, alors que le criminel se conduit d'une façon secrète en vue de ses intérêts personnels. De là dérive le premier caractère de la désobéissance civile : elle est toujours publique.

Le deuxième caractère généralement accepté de la désobéissance civile, c'est qu'elle refuse la violence. Arendt précise que de ce caractère de non-violence, l'on tire en général la distinction entre l'acteur de la désobéissance civile et le révolutionnaire. Cependant, Arendt souligne qu'il n'est pas tellement facile de faire une telle distinction et que la distinction entre la désobéissance civile et la révolution ne coïncide jamais avec celle entre la désobéissance civile et la délinquance⁵⁶⁷.

Le troisième caractère, c'est que la désobéissance civile n'est pas un acte légal, mais légitime. Selon Arendt, le droit peut stabiliser les changements dans la société, mais les revendications diverses qui changent de nature pendant le temps apparaissent toujours à partir des actes contre et hors de ce droit même en tant

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 78.

qu'actes de la désobéissance civique⁵⁶⁸. Pour expliquer ce fait, Arendt donne les exemples des droits de grève et des négociations des conventions collectives. Elle considère en même temps le mouvement des Américains contre la discrimination raciale comme un exemple actuel de la désobéissance civique à son époque⁵⁶⁹.

Mais, les mouvements de la désobéissance civique répandus dans le monde sont spécifiquement, aux yeux d'Arendt, les phénomènes politiques propres aux Américains et c'est seulement leur système politique qui peut justement les reconnaître⁵⁷⁰. La difficulté de traduire le terme « civil disobedience » dans les autres langues montre également, selon Arendt, la spécificité du terme propre aux Américains. C'est en soulignant cette spécificité que dans son article sur ce sujet, Arendt propose clairement d'introduire la désobéissance civique dans les institutions politiques et même dans la Constitution américaine⁵⁷¹.

Sur ce point, l'analyse de Balibar sur la désobéissance civique est révélatrice. En suivant Arendt, il examine les actes de la désobéissance civique à partir de ces quatre principales conditions : Premièrement, l'acte de la désobéissance civique qui ne vise pas en effet directement à la destruction du pouvoir établi se révèle éventuellement en cas d'urgence. Deuxièmement, même s'il s'enracine dans une décision individuelle, il n'est pas simplement un mouvement isolé, tout au contraire, il incite précisément les autres citoyens à agir ensemble. Troisièmement, la désobéissance civique n'a pas pour but de provoquer et forcer ce qui est irréparable, mais de résister au processus d'une façon préventive. Dernièrement, elle assume justement toutes les conséquences éventuelles politiques à la fois négatives et positives⁵⁷². De ces quatre conditions découle, aux yeux de Balibar, une citoyenneté non nationale, mais collective et transnationale. Le mouvement des « Sans-papiers » est exemplaire pour Balibar, parce qu'ils ne se sont pas renfermés sur eux-mêmes dans le domaine privé et qu'ils ont refusé le statut de « victimes » et ainsi apparaissant par leur revendication politique, ils sont devenus par excellence des acteurs⁵⁷³.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 102.

⁵⁷² BALIBAR Étienne, *Droit de cité*, p. 20-21, op.cit.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 25.

De même, Arendt trouve la source principale de l'acte de la désobéissance civique dans le fondement du droit américain. Selon elle, les Américains n'ont pas constitué une loi qui s'enracine simplement dans le consentement des individus. Arendt exprime leur concept spécifique de consentement par ces mots : « [...] *le consentement constitue l'esprit même du droit américain – non dans son sens très ancien d'une acceptation pure et simple, en distinguant la règle que s'imposent eux-mêmes ceux qui l'acceptent de bon gré et la contrainte qui s'impose aux autres, mais bien dans le sens d'un soutien actif et d'une participation permanente à tous les domaines d'intérêt public* »⁵⁷⁴.

Selon Arendt, au XVII^e siècle, il s'agissait de trois types du « contrat social », parmi lesquels le troisième, exprimé par Locke, correspond au système politique américain. Le premier type se fondait sur le consentement du peuple à obéir à la loi divine, ce qui est appelé « pacte biblique ». Le deuxième proposé par Hobbes et appelé par Arendt « la conception verticale du contrat social » s'enracinait dans le fait que les hommes font un contrat avec l'autorité séculière pour qu'elle protège leur sécurité. Selon ce contrat, l'individu laisse ses pouvoirs à cette autorité centrale en vue de garantir sa sécurité.

En ce qui concerne le troisième exemple de consentement nommé par Arendt « la conception horizontale du contrat social », il est décrit par Locke. Dans cet exemple qui converge avec le système américain, le pouvoir de chaque individu devient restreint, mais quant au pouvoir de la société, il reste précisément intact. C'est un contrat fait parmi les individus indépendants qui disposent entre eux d'un rapport de « réciprocité »⁵⁷⁵. Arendt souligne que par cette théorie de « l'engagement mutuel », Locke découvre la possibilité pour l'individu d'agir afin de prévenir sa servitude, contrairement aux anciennes théories de résistance selon lesquelles les hommes ne peuvent agir que dans la condition d'esclavage.

En examinant les fondements politiques du « contrat social » américain, Arendt trouve dans l'analyse de Tocqueville selon laquelle la Constitution américaine s'enracine justement dans « le *concensus universalis* ». Arendt explique

⁵⁷⁴ ARENDT Hannah, « *La désobéissance civique* », p. 86-87, op.cit.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 88.

cette analyse de Tocqueville de cette façon : « *Tocqueville avait prédit, voici près de cent cinquante ans, que “le plus redoutable de tous les maux qui menacent l’avenir des États-Unis” provenait, non pas de l’esclavage, dont il prévoyait l’abolition, mais “de la présence des noirs sur le sol”. Il pouvait ainsi prédire, plus d’un siècle à l’avance, le sort des Noirs et des Indiens, en se fondant sur le fait, aussi simple qu’effrayant, que ces populations avaient été tenues à l’écart du premier consensus universalis de la communauté politique américaine* »⁵⁷⁶. Cet accord tacite sur lequel la Constitution américaine se fonde n’avait pas inclus les esclaves. À l’époque, les Pères fondateurs visaient la ségrégation ou bien l’expulsion des noirs. Les mots suivants de Jefferson sont exemplaires pour cette attitude contre la population noire et indienne : « *La liberté de ces peuples, nous la voyons écrite avec certitude dans le livre du destin, et il n’est pas moins certain que ces deux races, également libres, ne peuvent vivre sous un même gouvernement* »⁵⁷⁷. Arendt rappelle que Lincoln avait essayé de convaincre une délégation du peuple noir de constituer une colonie aux États-Unis.

Le consentement en Amérique converge, aux yeux d’Arendt, avec la « conception horizontale du contrat social ». Le fondement moral de ce consentement s’enracine dans le respect de ce contrat, ce qui est une caractéristique classique de tous les engagements. Ici, la seule responsabilité morale du citoyen est définie par Arendt comme le fait de prendre des engagements et d’assumer le résultat de cet engagement.

Section 2 : Le rôle des associations politiques chez Tocqueville

Comme nous l’avons déjà précisé dans la première partie, Arendt souligne que c’est Tocqueville qui est le premier mis l’accent sur le rôle des associations dans lesquelles le consentement et le droit à la désobéissance sont des principes de l’action⁵⁷⁸. En se référant aux mots suivants de Tocqueville : « *L’Amérique est le pays du monde où l’on a tiré le plus de parti de l’association, et où l’on a appliqué ce puissant moyen d’action à une plus grande diversité d’objets* »⁵⁷⁹ et « *Il n’y a rien,*

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 92-93.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁵⁷⁹ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 287, op.cit.

suivant moi, qui mérite plus d'attirer nos regards que les associations intellectuelles et morales de l'Amérique »⁵⁸⁰, Arendt souligne que Tocqueville a justement considéré les associations comme la source politique propre au système américain. Ces associations *sociales* dans le vocabulaire de Tocqueville et *politiques* dans celui d'Arendt se distinguent précisément des parties et des autres groupes. Les associations politiques se constituent en vue des fins précises et se disparaissent dès qu'elles parviennent à leur fin⁵⁸¹.

Malgré l'affaiblissement de l'intérêt politique aux États-Unis, Arendt explique que les Américains continuent quand même à considérer les associations comme « *le seul moyen qu'ils aient d'agir* »⁵⁸² : « *Tocqueville ne pourrait-il pas encore écrire, de nos jours : "Sitôt que plusieurs des habitants des États-Unis ont conçu un sentiment ou une idée qu'ils veulent produire dans le monde" ou perçu quelque erreur qu'ils entendent rectifier, "ils se cherchent, et, quand ils se sont trouvés, ils s'unissent. Dès lors ce ne sont plus des hommes isolés, mais une puissance qu'on voit de loin, et dont les actions servent d'exemple ; qui parle, et qu'on écoute"* »⁵⁸³. Selon Arendt, les actes de la désobéissance civique correspondent justement aux associations politiques qui existent depuis la fondation des États-Unis.

En précisant que les associations sont considérées par Tocqueville comme une garantie contre le danger de la tyrannie de la majorité, Arendt cite les mots suivants de Tocqueville « *Pour que les hommes restent civilisés ou le deviennent, il faut que parmi eux l'art de s'associer se développe et se perfectionne dans le même rapport que l'égalité des conditions s'accroît* »⁵⁸⁴. Selon Arendt, la désobéissance civique et les associations en tant que phénomènes propres aux Américains se fondent précisément sur l'action des citoyens qui apparaissent dans le domaine politique. C'est la raison pour laquelle l'acteur de la désobéissance civique en tant que membre d'une association se distingue de l'objecteur de conscience qui montre seulement sa subjectivité. Ici, Arendt critique l'opinion commune soutenue même

⁵⁸⁰ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 159, op.cit.

⁵⁸¹ ARENDT Hannah, « *La désobéissance civique* », p. 96, op.cit.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 97.

⁵⁸³ *Ibidem*. C'est Arendt qui souligne. Les mots de Tocqueville se trouvent dans *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 159, op.cit.

⁵⁸⁴ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 160, op.cit., cité et souligné par ARENDT Hannah, « *La désobéissance civique* », p. 99, op.cit.

par les défenseurs de la désobéissance civique selon laquelle il s'agit simplement et seulement d'individus isolés qui agissent contre une loi à partir de leur conscience intime dans cet acte de désobéissance⁵⁸⁵.

Contrairement aux opinions des juges et des avocats qui critiquent l'acteur de la désobéissance civique, Arendt souligne qu'il ne peut être considéré ni comme un criminel, ni comme un inculpé, mais comme un représentant d'un groupe. L'acte de la désobéissance est une action transparente et publique, tandis que le criminel organise d'une façon secrète « les complots »⁵⁸⁶. Ce caractère public et non individuel rend une désobéissance civique et politique, tandis que l'objection de conscience se montre un acte moral des individus isolés. La distinction entre la morale et le politique est définitive dans cette analyse d'Arendt.

a. Le rapport entre la religion et le politique chez Tocqueville

Afin de mieux expliquer cette distinction entre la morale et le politique chez Tocqueville et Arendt, nous allons discuter l'analyse de Dana Villa qui trouve chez eux une moralisation de la politique⁵⁸⁷. Contrairement à cette analyse de Villa, il nous semble que Tocqueville et Arendt distinguent nettement la morale du politique et que la recherche d'une moralité chez eux dérive de l'oubli de la place primordiale de la liberté politique. D'après nos deux penseurs, le problème principal est clairement la liberté politique qui s'enracine dans le souci du monde.

Examinons tout d'abord brièvement l'analyse de Dana Villa. En mettant l'accent sur la participation aux affaires publiques et sur la pluralité, il explique que les deux penseurs, Tocqueville et Arendt, ont fait une critique contre la philosophie traditionnelle qui se fonde sur l'idée de la souveraineté. Ce que critique Villa, c'est qu'ils ont tenté de trouver un soubassement pour la priorité du politique au-delà des lois constitutionnelles et des institutions. Tocqueville a souligné, selon Villa, la moralité qui dérive de son analyse sur la religion, alors qu'Arendt a, de la même façon que Tocqueville, accentué sur la protection de la Fondation à l'exemple de Rome en tant que référence quasi religieuse. La thèse principale de Villa est que

⁵⁸⁵ ARENDT Hannah, «*La désobéissance civique* », p. 100, op.cit.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁸⁷ VILLA Dana, *Public Freedom*, Princeton University Press, Princeton, 2008, p. 85-107.

quand dans son analyse de la démocratie américaine, Arendt suit précisément la pensée de Tocqueville, elle s'est fondée sur une partie la plus constable de sa pensée, c'est-à-dire sur son accent le plus discuté sur la religion qui requiert la préservation des mœurs et des habitus.

En expliquant les thèmes suivants comme le point commun chez les deux penseurs : l'égalité, l'accent sur l'autogouvernement, le rôle primordial des associations, les critiques de la décentralisation, de l'individualisme et du repli sur soi et le danger de la centralisation, Villa précise que Tocqueville considère la religion comme un antidote des dangers qui peuvent se dérouler dans la démocratie⁵⁸⁸.

Dana Villa accentue sur l'idée tocquevillienne selon laquelle les Américains se protègent contre le risque de l'individualisme non pas seulement par les institutions libres, mais également par la moralité des chrétiens. Cette dernière fournit les normes égalitaires et le sentiment de la justice entre les hommes. Tocqueville lui-même l'explique par ces phrases : « *Jusqu'à présent il ne s'est rencontré personne, aux États-Unis, qui ait osé avancer cette maxime: que tout est permis dans l'intérêt de la société. Maxime impie, qui semble avoir été inventée dans un siècle de liberté pour légitimer tous les tyrans à venir. Ainsi donc, en même temps que la loi permet au peuple américain de tout faire, la religion l'empêche de tout concevoir et lui défend de tout oser. La religion, qui, chez les Américains, ne se mêle jamais directement au gouvernement de la société, doit donc être considérée comme la première de leurs institutions politiques; car si elle ne leur donne pas le goût de la liberté, elle leur en facilite singulièrement l'usage* »⁵⁸⁹.

Selon Villa, il s'agit d'un paradoxe dans la pensée de Tocqueville : d'une part, ce dernier définit la démocratie américaine comme un système politique décentralisé et nourri par les associations, ce qui constitue la part participative de la pensée de Tocqueville ; d'autre part, il se fonde sur une moralité qui s'enracine dans le christianisme. D'après Villa, le christianisme qui empêche des pathologies antidémocratiques prend une place primordiale dans la pensée de Tocqueville.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 87-89.

⁵⁸⁹ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 433-434, op.cit.

Contrairement à Villa, nous pensons que même si Tocqueville montre un grand respect pour la religion, il ne la considère pas comme un remède principal. Le remède primordial est clairement la liberté politique chez Tocqueville. Nous ne pouvons pas de même distinguer l'analyse tocquevillienne de la démocratie en Amérique dans laquelle il appelle les citoyens à participer aux affaires publiques afin d'empêcher le risque du despotisme, de la place accordée à la religion aux États-Unis.

C'est vrai que chez Tocqueville, il y a un accent, non pas sur le christianisme, mais plutôt sur la religion et que cet accent a donné naissance aux points de vue divergents dans la philosophie politique actuelle. Par exemple, Jean-Louis Benoît, dans son article intitulé « *Foi, providence et religion chez Tocqueville* » en soulignant qu'il s'agit d'une absence de foi chez lui, précise que Tocqueville hésite entre la croyance en Dieu et le déisme⁵⁹⁰. Il cite les mots suivants de Tocqueville : « *Je ne suis pas croyant (ce que je suis loin de dire pour me vanter) mais, tout incroyant que je sois, je n'ai jamais pu me défendre d'une émotion profonde en lisant l'Évangile* »⁵⁹¹.

Mais, Benoît explicite que Tocqueville a reconnu la distinction entre la religion et le politique et que selon lui, la force de la religion vient de son indépendance du politique. Tocqueville explique le fait étonnant selon lequel les prêtres et les pasteurs n'ont aucune fonction politique par ces mots : « *Je reconnus avec surprise qu'ils ne remplissent aucun emploi public. Je n'en vis pas un seul dans l'administration, et je découvris qu'ils n'étaient pas même représentés au sein des assemblées. La loi, dans plusieurs États, leur avait fermé la carrière politique ; l'opinion dans tous les autres* »⁵⁹².

D'ailleurs, nous devons souligner que *De la Démocratie en Amérique* n'offre pas une analyse uniquement centrée sur le christianisme, mais prend plutôt en considération la religion en général comme un principe universel à partir d'un point

⁵⁹⁰ BENOIT Jean-Louis, « Foi, providence et religion chez Tocqueville », in *L'actualité de Tocqueville, Cahiers de philosophie politique et juridique*, no. 19, Centre de Publication de l'Université de Caen, Caen, 1991, p. 121.

⁵⁹¹ TOCQUEVILLE cité par BENOIT Jean-Louis, *Ibid.*, p. 121.

⁵⁹² TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 437-438, op.cit.

de vue humaniste⁵⁹³. Ce qui nous importe, en effet, ce n'est pas que Tocqueville soit croyant ou non, mais c'est comment il a construit le rapport entre la morale et le politique. Nous pensons que l'accent mis par Tocqueville sur la religion peut se comprendre à partir de l'analyse qu'Arendt fait sur le sens de la religion dans *Essai sur la Révolution*. Comme nous l'avons déjà expliqué dans ce travail, Arendt précise que le sens latin du mot « religion » qui vient du verbe « religare » signifie « se rattacher », c'est-à-dire ce qui relie. Cela ne veut pas dire que tout lien est par définition religieux, mais que la religion facilite simplement le rassemblement des personnes qui partagent les opinions semblables.

D'après Tocqueville, la religion détermine en effet seulement la limite de la morale aux États-Unis, ce qui ne se trouve pas en France. Selon Tocqueville, la religion fournit un arrière-plan moral et universel contre la maxime selon laquelle « tout est permis » qui est devenue un moyen pour la légitimation des actes oppressifs des tyrans. Tocqueville l'explique par ces phrases : « [...] *en même temps que la loi permet au peuple américain de tout faire, la religion l'empêche de tout concevoir et lui défend de tout oser. La religion, qui, chez les Américains, ne se mêle jamais directement au gouvernement de la société, doit donc être considérée comme la première de leurs institutions politiques; car si elle ne leur donne pas le goût de la liberté, elle leur en facilite singulièrement l'usage* »⁵⁹⁴. Nous devons nous rappeler que ce n'est pas dans la valeur religieuse ou morale, mais dans la liberté en tant que participation aux affaires politiques que Tocqueville trouve le seul remède contre les dangers de la démocratie. De même, il nous semble que si nous distinguons l'analyse de la liberté de celle de la religion, nous perdrons l'axe principal, c'est-à-dire le sens politique et civique de la pensée de Tocqueville.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 439-440. Tocqueville explique son point de vue par ces mots : « *En ne considérant les religions que sous un point de vue purement humain, on peut donc dire que toutes les religions puisent dans l'homme lui-même un élément de force qui ne saurait jamais leur manquer, parce qu'il tient à l'un des principes constitutifs de la nature humaine. [...] Lorsqu'une religion ne cherche à fonder son empire que sur le désir d'immortalité qui tourmente également le cœur de tous les hommes, elle peut viser à l'universalité; mais quand elle vient à s'unir à un gouvernement, il lui faut adopter des maximes qui ne sont applicables qu'à certains peuples. Ainsi donc, en s'alliant à un pouvoir politique, la religion augmente sa puissance sur quelques-uns, et perd l'espérance de régner sur tous* ».

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 433-434.

Sur ce sujet, nous pouvons nous référer à l'analyse de Robert Legros. Il précise qu'il s'agit d'une sorte de la transcendance chez Tocqueville, qui est à la fois « authentique », « radicale » et « libératrice »⁵⁹⁵. Legros précise que Tocqueville en suivant les romantiques a considéré cette transcendance comme un appel à l'humanité et la religion comme une « religion de l'humanité ». Il explique la notion de la religion chez Tocqueville par ces mots : « *Une religion est pour l'homme un salut [...] non pas en tant qu'elle serait vraie comme religion particulière exclusive des autres, non pas non plus parce qu'elle apporterait un bonheur au-delà, encore moins parce qu'elle renforcerait le bien-être ici-bas, mais précisément en tant qu'elle peut sauvegarder la "grandeur de l'homme" en retenant une humanité particulière de se laisser remplir tout entière par "l'amour des jouissances matérielles" »*⁵⁹⁶. Nous allons examiner d'une façon plus détaillée le commentaire de Legros dans le prochain chapitre.

b. La distinction tocquevillienne entre les associations *civiles* et les associations *politiques*

La distinction faite par Tocqueville entre les associations civiles et morales et les associations politiques et participatives aux États-Unis⁵⁹⁷ nous montre en même temps comment Tocqueville reconnaît la priorité du politique sur les dernières. Dans son examen des associations aux États-Unis, Tocqueville précise que les associations en Europe sont hiérarchiques et se montrent opposées les unes des autres, tandis qu'en Amérique, elles protègent justement l'autonomie individuelle et il n'y a aucune hiérarchie entre elles. Selon Tocqueville, les associations civiles coïncident avec les affaires du commerce, de la religion, de la morale, de l'éducation, c'est-à-dire avec les activités locales, tandis que les associations politiques se fondent sur l'activité des citoyens qui participent aux affaires publiques. Les Américains agissent à la fois dans ces deux sortes d'associations, mais c'est dans les associations politiques qu'ils s'autogouvernent et c'est ainsi qu'ils se gardent des dangers de la tyrannie de la majorité et du despotisme.

⁵⁹⁵ LEGROS Robert, « Tocqueville phénoménologue », in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, Tocqueville, La démocratie en question*, no. 44, 2008, p. 29.

⁵⁹⁶ LEGROS Robert, *L'idée d'humanité*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1990, p. 213.

⁵⁹⁷ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 154, 159, 166 et 172, op.cit.

Selon Tocqueville, ce droit politique de s'associer est décisif ainsi que les droits individuels pour le maintien de la démocratie elle-même. Tocqueville explique l'importance des associations par ces mots : « *J'ai traité des institutions libres comme diminuant l'égoïsme, il s'agit de les montrer comme nécessaires à la civilisation chez les peuples démocratiques. Qu'on y prenne bien garde, il ne s'agit pas seulement ici du cœur, mais des progrès futurs de l'esprit humain* »⁵⁹⁸. La conception de la liberté politique s'enracine dans la « science de l'association » par laquelle les Américains ont réussi, selon Tocqueville, à vaincre l'individualisme.

Il nous semble que la distinction tocquevillienne entre les associations civiles et les associations politiques coïncide avec la distinction arendtienne entre les associations volontaires et les groupes de pression et de lobbies⁵⁹⁹. Tandis que les premières en tant que spontanées ou permanentes constituent une collectivité en vue des questions politiques, les membres des groupes de pression se rassemblent seulement afin de faire vivre leur espace local par exemple pour faire construire un bâtiment.

En se référant à la pensée politique de Tocqueville, Arendt explique les risques des associations de la façon suivante : « *Quand une association n'est plus capable ou n'a plus la volonté d'unir, comme le déclarait Tocqueville, "en faisceau les efforts des esprits divergents", elle perd toute aptitude à l'action* »⁶⁰⁰. Selon Arendt, le problème principal qui pèse sur l'action politique des citoyens, c'est-à-dire les actes de la désobéissance civique dans les associations n'est pas de la violence ni le vandalisme, mais la transmission de ces mouvements en une lutte des mouvements idéologiques. Dans ce cas-là, la désobéissance civique perd sa possibilité d'être le remède pour les problèmes qui découlent de la relation entre le droit et le politique.

⁵⁹⁸ TOCQUEVILLE Alexis de cité par LAMBERTI Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 244, op.cit.

⁵⁹⁹ ARENDT Hannah, « La responsabilité collective », in *Responsabilité et jugement*, p. 176, op.cit.

⁶⁰⁰ ARENDT Hannah, « la Désobéissance civique », p. 99, op.cit.

c. La fondation de Rome : la promesse de vivre-ensemble

Si nous retournons cette fois-ci la critique que Dana Villa fait contre Arendt, il souligne que dans ses travaux sur Augustin, Arendt distingue nettement la morale du politique⁶⁰¹. Selon Villa, en suivant les républicains comme Machiavel et Rousseau, Arendt met l'accent sur le fait que l'importance attribuée à l'âme par les philosophes ébranle le fondement du souci pour le monde. Selon elle, c'est Augustin qui a fait commencer cette préférence de l'âme par sa distinction entre « Amor mundi » et « amor Dei ».

Mais selon Villa, Arendt aussi met l'accent sur une fondation quasi religieuse dans l'exemple de Rome. Arendt trouve dans le fondement de la Constitution américaine la compréhension de l'autorité à Rome⁶⁰². La distinction entre le pouvoir et l'autorité dans la Constitution américaine dérive de cette histoire des Romains : le pouvoir peut s'enraciner institutionnellement entre les citoyens, tandis que l'autorité fonctionne par la conviction et par une référence transcendantale. Selon Arendt, l'acte de la fondation de Rome apparaît par le fait que les citoyens romains eux-mêmes deviennent la source de l'autorité.

La fondation en tant qu'acte politique s'enracine dans la promesse mutuelle des citoyens pour le vivre-ensemble. C'est dans cette promesse qu'il s'agit d'un caractère « sacré » de la fondation. Arendt explique que les Romains par leur action visaient à protéger cette promesse même. Il s'agit d'un contenu politique de la compréhension de la religion. Cette dernière signifie « *être lié en arrière, obligé à l'effort énorme, presque surhumain et par conséquent toujours légendaire pour poser les fondations, édifier la pierre d'angle, fonder pour l'éternité* »⁶⁰³. Les Romains en tant que religieux sont restés liés à leur acte de fondation, c'est-à-dire à leur promesse de vivre-ensemble. Arendt l'explique par ces mots : « [...] *Tite-Live, le grand transcripteur des événements passés, pouvait donc dire : Mihi vetustas res*

⁶⁰¹ VILLA Dana, *Public Freedom*, p. 95-96, op.cit.

⁶⁰² ARENDT Hannah, *Essai sur la Révolution*, p. 294, op.cit.

⁶⁰³ ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La Crise de la culture*, p. 160, op.cit.

scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet (*"Tandis que je couche par écrit ces événements antiques je ne sais par quelle attache mon esprit devient vieux et quelques religio [me] tient"*). Ainsi l'activité religieuse et l'activité politique pouvaient être considérées comme presque identiques, et Cicéron pouvait dire : *"En aucun autre domaine l'excellence humaine n'approche d'aussi près les voies des dieux (numen) que dans la fondation de communautés nouvelles et dans la conservation de communautés déjà fondées"* »⁶⁰⁴.

Même si Dana Villa reconnaît le fait que Tocqueville et Arendt partagent ensemble les rôles principaux de la participation, des institutions libres et des administrations locales et mettent l'accent sur le repli des hommes sur eux même, il critique leur pensée par ces mots : « [...] *Nous pouvons ne pas être d'accord quand ils disent ainsi : l'espoir d'une société plus participative et plus publique [public-oriented] ne consiste (ultimement) ni dans la moralité partagée ni dans un sentiment partagé d'un monde commun. Que l'on veuille ou non, le monde qu'on habite en tant que citoyens, est irréductiblement pluraliste, fragmentée et insaisissable. L'engagement civique ne commence pas par la dénonciation ou le rejet de cette situation, mais par l'acceptation [la reconnaissance] de celle-ci* »⁶⁰⁵.

Section 3 : La distinction entre la morale et le politique

Contrairement à Villa, nous pensons que s'il y a un fondement éthique, non moral, chez Arendt, il ne se fondera pas sur la conception morale traditionnelle. En disant cela, malgré l'idée opposée d'Arendt selon laquelle la distinction entre la morale et l'éthique est seulement leur origine de langue, l'une latine, l'autre grec⁶⁰⁶, nous faisons une distinction entre l'éthique qui s'enracine dans la capacité de juger de ce qui est juste et de ce qui est injuste et la morale dans la capacité de penser ce qui est bien et ce qui est mal. Parce que l'homme moral qui vise la bonté ne devrait pas combattre contre les injustices⁶⁰⁷. Mais dans ce débat, ce qui nous importe, c'est

⁶⁰⁴ ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que l'autorité ? », in *La Crise de la culture*, p. 160, op.cit.

⁶⁰⁵ VILLA Dana, *Public Freedom*, p. 107, op.cit.

⁶⁰⁶ ARENDT Hannah, « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, p. 80, op.cit.

⁶⁰⁷ ARENDT Hannah, *Journal de Pensée*, vol. I, p. 203, op.cit.

que le soubassement éthique n'annulera jamais la priorité du politique chez nos deux penseurs, tout au contraire il signifie un appel à la prudence politique pour les citoyens et s'enracine dans une responsabilité pour les affaires de ce monde.

D'ailleurs, malgré le refus de la distinction entre la morale et l'éthique, il est intéressant de lire ces phrases d'Arendt dans son *Journal de pensée* : « *La politique a précisément affaire à ce qui est ordinaire et, en tant que telle, elle a une affinité naturelle avec la République. Son critère est : bon-mauvais, en tant qu'indice de l'action. La grandeur ne peut précisément pas constituer un critère du fait qu'elle ne se révèle qu'après coup. Le lien avec l'éthique est très étroit, comme nous l'avait déjà appris Aristote ; c'est pratiquement la même chose. À cela près qu'il ne peut pas s'agir d'être bon-ou-mauvais, mais de la transformation du monde constitué par les hommes. Il se présente plus ou moins de bonté ; les hommes ne deviennent pas meilleurs ni pires* »⁶⁰⁸.

Dès que l'homme commence à agir, la morale se dissimule et c'est pourquoi l'action des citoyens est définie par Arendt comme un acte « a-morale »⁶⁰⁹. Arendt précise également que c'est pour s'affranchir de ce problème du caractère « a-morale » de l'action que l'on a inventé les prescriptions traditionnelles de l'« éthique ». Il s'agit là, selon Arendt, d'un effort de la limitation de l'action politique des citoyens, ce qui est impossible à cause de son caractère imprévisible et irréversible.

Mais nous devons souligner que cette éthique-politique se sépare justement de la distinction faite par Mac Weber entre l'éthique de conviction et l'éthique de la responsabilité. Dans son livre intitulé *Le savant et le politique*, Weber met l'accent sur l'opposition entre l'attitude de l'homme religieux qui se conduit selon les principes de l'éthique de la conviction et celle de l'homme moral qui accepte les maximes de l'éthique de la responsabilité. Selon Weber, le premier homme se comporte selon la maxime religieuse suivante : « *Le chrétien fait son devoir et en ce qui concerne le résultat de l'action il s'en remet à Dieu* », tandis que l'homme de

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 325, op.cit. C'est nous qui soulignons.

⁶⁰⁹ ARENDT Hannah, *Journal de Pensée*, vol. II, p. 713, op.cit.

l'éthique de la responsabilité se conduit selon la maxime morale suivante : « *Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes* »⁶¹⁰.

Weber précise que quand il s'agit d'un acte désagréable, l'homme qui se comporte selon l'éthique de la conviction n'impute pas la responsabilité à l'agent, mais aux conditions du monde et à la volonté de Dieu qui définit le destin des hommes, tandis que l'homme qui assimile l'éthique de la responsabilité essaie de prévoir les conséquences de ses actes.

Dans son *Journal de pensée*, Arendt considère l'éthique weberienne de la responsabilité comme un pragmatisme adapté au monde. Elle précise que cette éthique qui correspond à « *la morale primitive* » présuppose une « *structure juste du monde* »⁶¹¹. Selon cette éthique, il ne s'agit pas de fautes conscientes des hommes, mais seulement des faiblesses qui dérivent de la défaillance humaine. Quant à l'éthique de la conviction, elle considère l'homme comme un être qui n'appartient pas à ce monde. Dans cette éthique, la faculté de juger est uniquement destinée à Dieu, c'est la raison pour laquelle l'homme devrait attendre le Jugement dernier pour voir le juste et l'injuste. Arendt explique sa critique de ces deux sortes de la conception de l'éthique par ces phrases : « *Le tenant de l'éthique de la responsabilité et le pragmatisme ne s'intéressent pas aux mobiles, et le représentant de l'éthique de la conviction ne peut pas les connaître. Autrement dit, le pragmatiste n'a besoin d'aucun jugement moral parce qu'il est convaincu de l'origine non humaine, "naturelle", "innocente" du mal moral, et le représentant de l'éthique de la conviction ne peut jamais appliquer concrètement ses normes* »⁶¹².

Arendt souligne nettement que tout effort de la moralisation du politique établit « *toujours une agression contre la liberté* »⁶¹³. Et si nous devons parler d'une éthique chez Arendt, c'est clair qu'elle ne sera ni une éthique de conviction, ni une éthique de la responsabilité, mais une éthique minimale (puisqu'elle n'investit pas le domaine politique) et politique qui ne signifie pas penser ce qui est bon et ce qui est mal, mais une éthique politique qui pousse simplement les hommes à juger ce qui est

⁶¹⁰ WEBER Max, *Le Savant et le politique*, Éditions Plon, 10/18, Paris, 1996, p. 206.

⁶¹¹ ARENDT Hannah, *Journal de Pensée*, vol. I, p. 157, op.cit.

⁶¹² *Ibid.*, p. 158.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 170.

juste et ce qui est injuste, ce qu'il a fait ici et maintenant, c'est-à-dire une éthique de « *la responsabilité pour le monde* »⁶¹⁴. Mais il est clair que cette éthique ne détermine jamais la limite des actions des citoyens. Cela veut dire qu'elle coïncidera à une interrogation politique du citoyen de juger comment il a agi avec les autres et qu'elle se distingue de l'éthique de la responsabilité pour autrui dans laquelle la relation « je-tu » est définitive. Donc, la pluralité est toujours le principe de l'action politique des citoyens : il ne s'agit pas d'une relation avec un autrui singulier, mais d'une relation entre les hommes au pluriel.

En effet, c'est dans l'analyse arendtienne sur la faculté de juger de Kant que se trouve le fondement de cette éthique politique. Arendt précise que dans la conception de la « *mentalité élargie* » de Kant, il s'agit d'une possibilité de la pluralité⁶¹⁵. C'est en représentant les points de vue des autres dans notre pensée que nous pouvons parvenir à cette mentalité et ainsi juger le juste et l'injuste. C'est grâce à cette représentation que nous pouvons potentiellement instaurer le domaine politique et ainsi montrer notre responsabilité pour le monde et devenir un « *citoyen du monde* ». Il en découle le caractère non subjectif de la faculté de juger. Cette dernière s'enracine dans l'« *intersubjectivité* »⁶¹⁶. En effet, la faculté de juger se montre toujours orientée vers les jugements des autres. Cette faculté en tant que capacité propre à tous signifie précisément une prudence politique qui pourrait être le fondement de l'éthique chez Arendt. Cette vertu politique en opposition avec la morale philosophique apparaît dans l'institution du domaine public où les citoyens essaient de persuader leurs concitoyens à travers leurs divers points de vue. De plus, Arendt souligne que cette éthique kantienne ne dicte pas comment les citoyens agissent, mais elle indique seulement « *comment prendre les autres en considération* »⁶¹⁷.

⁶¹⁴ ROVIELLO Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Éditions Ousia, Bruxelles, 1987, p. 45.

⁶¹⁵ ARENDT Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, traduit par Myriam REVAULT D'ALLONNES, Éditions du Seuil, Paris, 1991, p. 72.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 104.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 72.

a. La critique de la moralité traditionnelle

Il nous faut préciser que chez Arendt, la distinction entre la morale et le politique n'est pas seulement examinée au sujet des actes de la désobéissance, mais qu'elle se révèle comme une problématique effrayante dans l'attitude des hommes ordinaires qui étaient restés indifférents envers les camps de concentration des nazis. Elle souligne que ce ne sont pas à cause des criminels, mais d'abord à cause de ces hommes ordinaires que la morale s'est effondrée pendant le totalitarisme nazi⁶¹⁸. En faisant ce qu'on leur avait dicté de faire, les hommes ordinaires en tant que bon père ou bonne mère de famille ont commis des crimes et après la destruction du totalitarisme, ils ont pu dire qu'ils ont seulement fait ce qu'on leur a dicté. C'est ainsi qu'ils ont obéi sans juger ce qui est le juste et ce qui est l'injuste.

En effet, Arendt trouve derrière cette attitude des hommes la moralité traditionnelle. En soulignant que la moralité de ces hommes se fondait simplement sur le souci de soi, Arendt précise que les propositions connues de la morale comme « *Connais-toi toi-même (gnothi seauton)* », « *Aime ton prochain comme toi-même* », « *Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fassent* » et même l'adage célèbre de Kant « *Agi de sorte que la maxime de ton action puisse devenir une loi générale pour tous les êtres intelligents* » s'enracinent dans le rapport de l'individu avec lui-même⁶¹⁹. Selon ces propositions, ce qui est important pour les hommes, c'est qu'ils ne se contredisent pas.

Pour expliquer ce principe de la morale, dans plusieurs de ses articles, Arendt se réfère à la fameuse proposition de Socrate : « *Il vaut mieux subir une injustice que d'en commettre une* »⁶²⁰ et au prolongement « étrange » de cette proposition : « *Il vaut mieux pour moi être en désaccord avec le monde tout entier que de l'être avec*

⁶¹⁸ ARENDT Hannah, « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, p. 84, op.cit.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁶²⁰ PLATON, *Gorgias*, 526d-527d.

moi-même »⁶²¹. Arendt souligne que dans le fondement de ces considérations morales se trouve le souci de soi, tandis que les considérations politiques se fondent sur le souci du monde⁶²². En précisant que le mal se trouve à la fois dans subir une injustice et dans en commettre une, elle répond d'une façon politique à ces considérations morales par une autre référence, cette fois de Machiavel qui souligne l'importance d'apprendre aux princes à « ne pas être très bon »⁶²³. Cette proposition de Machiavel ne signifie pas simplement qu'il conseille aux princes d'être méchants, mais d'éviter de se comporter selon les préceptes moraux et religieux et d'agir précisément à partir des principes politiques.

La singularité dans l'attitude morale coïncide à un dialogue silencieux, c'est-à-dire le principe de « deux-en-un » expliqué par Socrate et Platon, tandis que l'action politique apparaît toujours dans la pluralité des hommes. La structure de « deux-en-un » se fonde sur la *dialegesthai* en tant qu'activité philosophique chez Platon. Cette *dialegesthai* signifie, selon le philosophe, le fait que pour pouvoir accéder à une vérité dans ce monde-ci, il faut que nous puissions dégager la vérité de notre *doxa*⁶²⁴. C'est seulement en se mettant en soi-même en un dialogue que l'homme peut parvenir à la vérité selon Platon. L'activité de la morale devient ce dialogue solitaire du soi avec soi-même, c'est-à-dire la pensée. Mais Arendt souligne que la solitude dont l'activité est la pensée se distingue particulièrement des autres formes d'être seul, c'est-à-dire de l'esseulement et de l'isolement. Le dernier est défini simplement comme une condition naturelle pour exécuter des travaux, alors que l'esseulement signifie rester isolé même parmi la foule.

Selon Arendt, la structure du *deux-en-un* propre à la pensée même nous prouve que la solitude du philosophe n'est qu'une illusion en fait. Puisqu'il est impossible d'abolir la pluralité des hommes ni dans l'existence ni dans la pensée, la solitude absolue du philosophe qui fuit hors du domaine de la pluralité devient une

⁶²¹ *Ibid.*, 482a-483a et cité par ARENDT Hannah, « La responsabilité collective », in *Responsabilité et jugement*, p. 179, op.cit., « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, p. 110 et 117, op.cit. et *Considérations morales*, traduit par M. DUCASSOU et D. MAES, Éditions Payot & Rivages, 1996, p. 60.

⁶²² ARENDT Hannah, « La responsabilité collective », in *Responsabilité et jugement*, p. 179, op.cit.

⁶²³ MACHIAVEL, *Le Prince*, in *Œuvres complètes*, Éditions Gallimard, Paris, 1952, p. 335 et cité par ARENDT Hannah, « La responsabilité collective », in *Responsabilité et jugement*, p. 179, op.cit. et

« Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, p. 108-109, op.cit.

⁶²⁴ ARENDT Hannah, « Philosophie et politique », in *les Cahiers du Griffon*, p. 89, op.cit.

solitude illusoire. Arendt souligne par ces mots que l'homme n'est pas un être solitaire : « [...] *ce sont les hommes et non l'Homme qui habitent la Terre* »⁶²⁵.

En refusant la distinction entre la morale et l'éthique, faite par plusieurs philosophes, Arendt souligne que dans l'Antiquité, ces deux concepts ensemble signifiaient simplement les « us et coutumes » pour les citoyens et qu'en Grèce et à Rome, toute la vertu était justement politique. Arendt explique que la morale concerne la bonté de l'homme, tandis que le politique s'enracine dans le souci du monde. « *La question n'est jamais, dit Arendt, de savoir si un individu est bon, mais si sa conduite est bonne pour le monde dans lequel il vit. C'est le monde et non le soi qui est au centre de l'intérêt* »⁶²⁶.

Dans son *Journal de pensée*, en citant les mots suivants de Cicéron : « *Il ne faut pas voir dans la vertu un art que l'on puisse posséder sans l'appliquer. On peut avoir la connaissance théorique d'un art sans le mettre en pratique ; la vertu consiste entièrement dans les applications qu'on en fait. Or la plus haute de ces applications est le gouvernement de la cité* »⁶²⁷, Arendt souligne que la vertu des anciens était strictement liée à l'action politique des citoyens.

Elle précise qu'après l'avènement du christianisme, l'accent sur le souci du monde mis par les Grecs et les Romains s'est transformé en un souci de l'âme et ainsi le politique est-il devenu une affaire négligée et méprisée. Les mots suivants de Tertullien expliquent nettement, aux yeux d'Arendt, ce changement : « *Rien ne nous est plus étranger que ce qui compte sur la scène politique* »⁶²⁸. Arendt trouve cette attitude au centre de toutes les considérations morales.

La morale se fonde sur les dix commandements du christianisme lesquels peuvent se résumer en ces deux maximes : « Tu ne tueras point » et « Tu ne porteras pas de faux témoignages ». Arendt souligne que ce sont ces deux maximes constituant toutes les considérations morales qui se sont effondrées pendant les systèmes totalitaires à la fois en Russie et en Allemagne. Mais à la différence du

⁶²⁵ ARENDT Hannah, « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, p. 123, op.cit.

⁶²⁶ ARENDT Hannah, « La responsabilité collective », in *Responsabilité et jugement*, p. 177, op.cit.

⁶²⁷ ARENDT Hannah, *Journal de Pensée*, vol. I, p. 586 et 275, op.cit.

⁶²⁸ ARENDT Hannah, « La responsabilité collective », in *Responsabilité et jugement*, p. 178, op.cit.

régime de Staline, le régime nazi a tenté de créer un nouveau système de valeurs morales, ce qui était absent en Russie. Pour être un nazi, l'homme ne devait pas seulement changer son statut social, mais aussi son système de croyances⁶²⁹.

Arendt précise que seulement les hommes qui ont refusé de participer aux crimes des nazis, ont pu éviter de commettre des injustices. Ces hommes non participants ont été considérés comme « irresponsables » par la majorité dans le régime nazi. Mais Arendt souligne que ce sont eux qui ont montré le courage de juger par eux-mêmes et que ce n'est pas parce qu'ils ont une intelligence du plus haut niveau, mais parce qu'ils ont été capables de s'interroger simplement sur le crime et parce qu'ils ont eu gardé leur prudence, ils ont refusé de participer. Arendt commente leurs critères par ces mots : « [...] ils se sont demandé dans quelle mesure ils seraient encore capables de vivre en paix avec eux-mêmes après avoir commis certains actes ; ils ont décidé qu'il valait mieux ne rien faire, non parce que le monde s'en portait mieux, mais simplement parce que ce n'était qu'à cette condition qu'ils pourraient continuer à vivre avec eux-mêmes. Ils ont donc aussi choisi de mourir quand on les a forcés à participer. Pour le dire crûment, ils ont refusé le meurtre, non pas tant parce qu'ils tenaient fermement au commandement "Tu ne tueras point", que parce qu'ils ne voulaient pas vivre avec un meurtrier – à savoir eux-mêmes »⁶³⁰.

Mais, pour agir et prendre des initiatives politiques, il faut, chez Arendt, un minimum de pouvoir politique. Elle précise qu'il y a des temps où la possibilité de l'action disparaît totalement, par exemple dans les systèmes despotiques ou totalitaires. C'est la raison pour laquelle Arendt considère, d'une part, la désobéissance civique comme l'action politique des citoyens dans la démocratie et les conseils pendant les révolutions, d'autre part, la non-participation dans les systèmes despotiques et totalitaires. En effet, les non-participants ont refusé de montrer leur consentement tacite envers le régime établi et c'est pourquoi Arendt considère ce refus comme une sorte de l'acte non violent de la désobéissance civique⁶³¹. De même, elle explique que la résistance des hommes de participer à la

⁶²⁹ ARENDT Hannah, « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, p. 83, op.cit.

⁶³⁰ ARENDT Hannah, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », p. 75, op.cit.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 78.

guerre du Viêt-nam peut être considérée comme un exemple de la non-participation, ce qui est justement une forme de désobéissance⁶³².

b. La critique du discours sur la culpabilité

En examinant les réactions contre les crimes nazis, Arendt précise que le discours sur la culpabilité selon lequel « *Nous sommes tous coupables* » a, en fait, aidé la disculpation des coupables, parce que la culpabilité commune de tous ne rend personne coupable. « *Si nous sommes tous coupables, personne ne l'est* », ⁶³³ dit Arendt. Ce discours sur la responsabilité collective met en même temps l'accent sur le sentiment de la solidarité avec les coupables.

Or, selon Arendt, il s'agit d'une distinction entre la culpabilité qui est toujours personnelle et la responsabilité collective et politique. La culpabilité porte sur la conscience individuelle et occupe une place considérable dans les jugements moraux et juridiques, tandis que dans la responsabilité collective, il s'agit de deux conditions : un homme devient responsable pour l'acte qu'il n'a pas fait et en même temps la raison de cette responsabilité devrait être son appartenance à un groupe ou à une communauté. Par exemple, dans le cas où des hommes à la plage n'interviennent pas quand un homme est en train de se noyer, il ne s'agit pas d'une responsabilité collective, parce qu'ils ne constituent pas une communauté collective. Arendt explique la distinction entre la culpabilité morale et juridique et la responsabilité collective par les mots suivants : « [...] *de même que nous recueillons les fruits de leurs mérites, de même nous sommes toujours tenus responsables des péchés de nos pères ; mais nous ne sommes pas coupables de leurs méfaits, en termes moraux ou juridiques, ni ne pouvons nous attribuer le mérite de leurs actes* » ⁶³⁴. C'est seulement par l'abandon de la communauté que l'homme s'éloigne de cette responsabilité collective. Arendt souligne qu'au XX^e siècle, les réfugiés et les apatrides sont apparus comme les hommes politiquement non responsables. Elle précise que même si l'on considère souvent la responsabilité collective comme un fardeau, c'est la

⁶³² ARENDT Hannah, « La responsabilité collective », in *Responsabilité et jugement*, p. 180, op.cit.

⁶³³ *Ibid.*, p. 173.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 176.

situation de ces hommes apatrides exclus de la catégorie de la responsabilité politique, qui est tellement grave⁶³⁵.

En conséquence, nous pouvons dire que les actes politiques de la désobéissance civique en tant que publics, non violents, non légaux, mais légitimes se fondent sur l'action des citoyens contrairement aux objections de conscience en tant qu'individuelles et morales. Dans cette analyse, Arendt actualise justement l'examen des associations politiques de Tocqueville dans lequel il met l'accent sur la participation des citoyens aux affaires publiques. De même, nous avons précisé que chez nos deux penseurs, il s'agit d'une distinction entre la morale qui s'occupe du souci de soi et le politique du souci du monde. Chez eux, la question primordiale ne porte pas sur la recherche de trouver un moyen pour se mouvoir moralement plus honteux, mais elle s'enracine dans la recherche strictement politique d'un monde commun ou d'un vivre-ensemble où les actes effrayants ne se réalisent pas⁶³⁶.

C'est clair que l'analyse arendtienne des actes de désobéissances civiques et l'analyse tocquevillienne des associations politiques se sont faites uniquement pour la démocratie américaine. Cela veut dire que dans les systèmes despotiques ou totalitaires, les actes de la désobéissance civique ne peuvent pas se réaliser d'une façon publique et ils exigent un pouvoir minimum, c'est-à-dire ils ne se réalisent que dans la démocratie ou bien dans les sociétés justes. Mais chez Arendt, la liberté politique n'apparaît pas seulement dans cette sorte d'action, mais dans les moments révolutionnaires, c'est-à-dire dans les conseils des citoyens. Ce constat nous incite poser la question suivante : est-ce qu'il s'agit d'une conception intime de la démocratie chez Arendt, comme il y en avait une chez Tocqueville ? Même si Arendt utilise rarement le mot de démocratie, pouvions-nous la présenter comme un penseur démocrate ? Afin de nous interroger sur ces questions, dans le chapitre suivant, nous allons comparer la conception de la démocratie chez nos deux penseurs.

⁶³⁵ *Ibidem.*

⁶³⁶ ARENDT Hannah, « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, p. 120, op.cit.

Chapitre 3 : La notion de la démocratie

Après avoir examiné le rôle des associations politiques chez Tocqueville et l'analyse arendtienne des actes de la désobéissance civique, nous pouvons dans ce chapitre nous interroger sur la question suivante : peut-on prolonger la liberté politique dans la démocratie moderne ? Si oui, dans quel type de démocratie, la liberté peut apparaître ? En effet, il nous faut tout d'abord préciser que cette question n'a pas de réponse philosophique aux yeux de nos deux penseurs. Mais avant de commencer à nous interroger sur la notion de la démocratie, nous devons expliquer que Tocqueville est clairement un penseur de la démocratie, alors qu'Arendt la considère comme un système de gouvernement et ne la conceptualise pas d'une façon précise. Même si Arendt évite d'utiliser le concept de la démocratie, il nous semble légitime de rechercher les germes d'une conception de la démocratie qui se fonde bien sur l'action politique.

Dans ce chapitre, notre question principale est la suivante : dans quelle sorte de démocratie, la liberté politique dont parlent Tocqueville et Arendt peut-elle durer ? Afin d'essayer de répondre à cette question, il nous faut tout d'abord expliquer la conception tocquevillienne de la démocratie participative qui incite les hommes à agir ensemble et ses lectures contemporaines. Pour ce faire, nous allons nous référer aux analyses de Claude Lefort, de Robert Legros et de Jean-Claude Lamberti. Ensuite, nous allons examiner s'il y a chez Arendt une conception politique de la démocratie. Mais puisqu'une reconsidération éventuelle de la démocratie chez Arendt ne peut pas se diviser à ses analyses des camps de concentration et des systèmes totalitaires, nous allons expliquer brièvement la critique arendtienne de l'acosmisme à travers la lecture d'Étienne Tassin. Enfin, nous allons expliquer les lectures contemporaines et cosmopolitiques de la démocratie qui se fonde sur l'action politique à la différence de la conception traditionnelle de la démocratie représentative, libérale ou procédurale. Et ainsi à la lumière de ces

lectures, nous allons enfin discuter, sur quelle conception contemporaine de la démocratie conviendra à la pensée d'Arendt et à celle de Tocqueville.

Section 1 : la démocratie en tant qu'art de s'associer chez Tocqueville

Commençons par expliquer le sens de la notion de la démocratie chez Tocqueville. En critiquant les régimes démocratiques en Europe et surtout la Révolution française, Tocqueville reconnaît dans la fondation politique des États-Unis la forme exemplaire de la démocratie. Dans ses analyses de l'expérience démocratique et révolutionnaire et son témoignage du système démocratique aux États-Unis, Tocqueville fait l'éloge de la liberté politique qui rend les hommes indépendants et autonomes. D'une manière différente de Constant, Tocqueville, en glorifiant la participation politique des citoyens, essaie de montrer les dangers de la centralisation du pouvoir dans les démocraties, comme nous l'avons déjà précisé dans les parties précédentes.

Que signifie donc, en résumé, la démocratie selon Tocqueville ? Il compare explicitement les deux différentes expériences de la démocratie, l'une celle des États-Unis et l'autre celle de la France. La question principale de Tocqueville pour comprendre ces deux démocraties est la suivante: « *Pourquoi le régime démocratique, dans sa variante française, a-t-il produit les crimes jacobins tandis qu'en Amérique il s'enracinait dans une pratique prudente et paisible ?* »⁶³⁷. Tandis qu'aux États-Unis, il s'agit d'une coexistence cohérente entre l'égalité et la liberté et d'une compréhension de la démocratie comme participation aux affaires publiques, même capable de créer un domaine politique favorable ; en France, il s'agit des transformations de ces critères de la démocratie en une forme de régime de domination et de terreur.

Ce que critique Tocqueville dans les systèmes « démocratiques », surtout en France, c'est la centralisation du pouvoir et la domination de l'État en tant que pouvoir unique. Ces problèmes portent précisément, selon Tocqueville, le risque de

⁶³⁷ BOURRICAUD François, Préface de *Tocqueville et les deux démocraties* de Jean-Claude LAMBERTI, p. 4, op.cit.

provoquer une indifférence chez les citoyens envers les affaires humaines, l'apathie politique au sens arendtien du mot. C'est clair que la critique tocquevillienne de la centralisation du pouvoir continue aujourd'hui même d'être le sujet d'un débat crucial concernant surtout le sens de la démocratie. C'est Claude Lefort qui recourt à cette critique pour réveiller un Tocqueville démocrate.

Lefort qui fonde sa réflexion, si nous osons dire, sur une « *manière de penser politique* » arendtienne, met l'accent sur l'interrogation tocquevillienne de la « *puissance de l'opinion commune dans les sociétés démocratiques modernes* ». Le nouveau caractère de l'opinion provient pour Tocqueville du progrès de l'égalité dans la modernité. On peut résumer la thèse de Tocqueville sur la puissance de l'opinion commune par les mots suivants de Claude Lefort : « *La similitude fournit le garant de l'opinion. Il ne faut certes pas s'arrêter à l'idée que les hommes devenus semblables expriment semblables opinions. Elle ferait méconnaître le problème de l'autorité. D'ailleurs les hommes ne sont point réellement semblables en conséquence de l'égalité de leurs conditions. Celle-ci leur a seulement fait perdre les repères de leur différence, et notamment, pour user d'un langage qui n'est pas celui de Tocqueville, les repères du haut et du bas, les repères symboliques de la dette qui permettaient à l'individu de prendre la mesure de ce qu'il héritait et qu'il devait transmettre (et donc éventuellement de soumettre à examen cet héritage et de former une pensée qui lui soit propre)* »⁶³⁸. Dans l'interrogation de Tocqueville sur la puissance de l'opinion commune, l'accent est mis sur le danger de la dissolution ou de « l'engloutissement » de l'individu dans le « on », c'est-à-dire de l'impuissance du sujet à juger ce qu'il a fait et ce qu'il fait. Selon Lefort, ce danger est susceptible de donner naissance à la transformation de la liberté en servitude et de l'indépendance en dépendance.

Nous trouvons une semblable lecture politique sur la notion de la démocratie chez Tocqueville dans le commentaire de Robert Legros. Dans son livre intitulé *L'idée d'humanité*, Legros précise que selon lui, la modernité s'enracine dans la méthode cartésienne et que la démocratie née au cœur de cette modernité par le processus de l'égalité des conditions signifie le fait que les hommes refusent de

⁶³⁸ LEFORT Claude, « La menace qui pèse sur la pensée », in *Tocqueville et l'esprit de la démocratie*, The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 2005, p. 297.

s'enfermer dans la caverne qui peut être considérée comme l'exemplaire du système hiérarchique l'aristocratie⁶³⁹.

En expliquant la pensée de Descartes comme apolitique⁶⁴⁰, Legros précise qu'au XVIII^e siècle où l'on commence à définir l'homme comme un sujet, la pensée cartésienne est devenue une mentalité de pensée répandue dans tout le domaine social. Le cartésianisme accepté également par les Américains incite à la fois les hommes rompre leur lien avec la tradition et de se renfermer dans leur domaine privé. Il donne naissance ainsi au risque de l'atomisation parce que dans la démocratie les hommes s'isolent les uns des autres, perdent le lien entre eux et se renferment sur eux-mêmes. Dans cette condition, ils ne perdent pas seulement leur capacité d'agir, mais aussi celle de penser et de juger. Ils deviennent ainsi « *tous des atomes, certes, mais formant une seule masse qui les dirige et leur retire toute autonomie* »⁶⁴¹. La cité composée par ces hommes atomisés ne signifie pas une multiplicité des individus isolés, mais un troupeau dans lequel les sujets collés les uns aux autres constituent une unité. Dans cette cité, le pouvoir social dirige toutes les affaires et domine tous les domaines par l'emprise de l'opinion publique considérée par les hommes comme le seul guide⁶⁴². En effet, nous avons déjà examiné ce processus du pouvoir social.

Ce qui nous importe dans la lecture de Legros, c'est qu'il met l'accent sur l'humanisme de Tocqueville. Legros résume cette démarche de Tocqueville par ces mots « *S'opposant radicalement à l'idée d'une originelle liberté individuelle – c'est la naturalisation, pour Tocqueville, qui est originelle, non l'autonomie –, d'une liberté originellement infinie qui serait ensuite limitée, et conservée quand elle s'exerce au sein de la sphère privée, toute la démarche de Tocqueville est pour montrer que l'homme perd ses capacités proprement humaines – se singulariser, penser et juger par lui-même, agir par lui-même, commencer – quand il se retire dans la sphère privée. L'homme abstrait – soustrait à toute tradition et à toute forme particulière de la société – est dépourvu des qualités proprement humaines : perd son humanité. [...] L'humanité abstraite est une illusion. Plus précisément: une*

⁶³⁹ LEGROS Robert, *L'idée d'humanité*, p. 175, op. cit.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 164.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 193.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 196.

double illusion. Il est doublement illusoire, car non seulement le retrait est l'illusion d'un retrait, mais en outre le retrait illusoire est la source d'une déshumanisation »⁶⁴³. Pour répondre à ces illusions, il y a, aux yeux de Tocqueville, un seul remède : c'est la participation des hommes aux affaires publiques, c'est-à-dire la liberté politique.

De la même façon, Legros perçoit l'humanisme de Tocqueville dans son commentaire des droits de l'homme : il ne s'agit pas, du point de vue tocquevillien, des droits des individus, mais des droits de l'homme. Cela signifie que ces droits ne s'enracinent pas tout d'abord dans les individus, mais qu'en adhérant à une humanité particulière, c'est-à-dire à une tradition particulière, l'homme peut exercer politiquement ces droits⁶⁴⁴. Legros souligne que ces derniers ne sont pas individuels, ni sociaux, parce qu'ils sont strictement politiques. Dès que l'homme se renferme sur lui-même et être atomisé ou bien être un simple membre de la société dans laquelle domine le pouvoir social, les droits de l'homme disparaissent. Cela veut dire que dans la conception tocquevillienne, les droits de l'homme exigent précisément l'action des citoyens⁶⁴⁵.

Enfin, la démocratie chez Tocqueville n'est pas définie, aux yeux de Legros, comme un système de gouvernement, mais justement comme un « *mode de vivre-ensemble* »⁶⁴⁶. Ce mode se révèle dans l'action politique des citoyens qui constitue ensemble le domaine politique. Legros précise que les principes de la démocratie moderne en tant qu'égalité des conditions, autonomie et indépendance individuelle ne sont pas des repères absolus, mais qu'ils s'enracinent justement dans une conception politique de l'humanité « indéterminée et infigurable ». Legros l'explique par ces phrases : « *[l'idée d'humanité] s'impose aussi comme une norme qui transcende chaque individu. C'est seulement dans la mesure où l'homme démocratique ressent son humanité comme un au-delà de l'homme en l'homme qu'il*

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 200.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 221.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 222.

⁶⁴⁶ LEGROS Robert, « La démocratie en questions », in *Tocqueville, La démocratie en questions, Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, sous la direction de Robert LEGROS, no. 44, Presses universitaires de Caen, Caen, 2008, p. 7.

peut trouver un sens de la transcendance, et dès lors à la fois perdre ses assurances prométhéennes, et conquérir son autonomie et son indépendance »⁶⁴⁷.

Mais dans ce commentaire de Legros, l'accent est mis sur l'homme, non sur le citoyen. Nous pouvons dire que la démocratie chez Tocqueville n'est pas un simple système de gouvernement et de représentation dans lequel les hommes décident du gouvernement par l'intermédiaire de votes, mais que la démocratie qui défait le lien entre les hommes par le processus de l'égalité des conditions se définit comme une potentialité qui donne naissance à un domaine politique dans lequel les citoyens peuvent agir ensemble. Ceux qui agissent sont justement les citoyens qui découvriront le domaine politique par leur propre manière d'agir et de penser. Cela signifie chez Tocqueville « *l'art de s'associer* »⁶⁴⁸ propre aux citoyens. Tocqueville n'a pas séparé la démocratie de la liberté politique des citoyens, mais tout au contraire, il l'a installée au cœur de la démocratie.

Chez Lamberti aussi, nous trouvons une problématique semblable à la lecture de Legros. Mais à la différence de Legros, Lamberti appelle cet humanisme de Tocqueville un « *civisme* »⁶⁴⁹. Lamberti précise qu'en s'interrogeant sur la question moderne de la philosophie politique : « *comment respecter l'individu et sauver le citoyen ?* », Tocqueville a mis l'accent sur l'humanisme civique : « *Toute l'œuvre de Tocqueville est une méditation sur le civisme. On croirait lire quelquefois un auteur de l'Antiquité, tellement il affirme avec force que l'homme ne peut s'accomplir, s'il n'est pleinement citoyen ; mais il y a chez lui un respect pour la valeur infinie de la personne humaine qui interdit de pousser trop loin la comparaison. Son œuvre est la dernière grande expression théorique de l'humanisme civique, qui s'affirme historiquement dans la Renaissance, la Révolution américaine et la Révolution française* »⁶⁵⁰. Nous trouvons ce commentaire de Lamberti plus adéquat pour souligner la priorité du politique chez Tocqueville que celui de Legros.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁴⁸ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 160, op.cit.

⁶⁴⁹ LAMBERTI Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 243, op.cit.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 244.

De même, la notion de la démocratie n'est pas considérée par Tocqueville comme une simple forme de gouvernement, mais elle s'établit sur l'action politique des citoyens qui se livrent à « *l'art de s'associer* ». Pour empêcher de déceler le danger de despotisme dans cette démocratie même, Tocqueville considère cet art politique comme un antidote. Les mots suivants de Tocqueville concernant ce risque du despotisme nouveau font écho à la définition arendtienne des systèmes totalitaires en tant que régimes « sans précédent » : « *Si le pouvoir absolu venait à s'établir de nouveau chez les peuples démocratiques de l'Europe, je ne doute pas qu'il n'y prit une forme nouvelle et qu'il ne s'y montrât sous des traits inconnus à nos pères* »⁶⁵¹. Comme nous l'avons déjà précisé, Tocqueville précise que ce despotisme en tant qu'« *absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux* »⁶⁵² se fonde sur un pouvoir immense et tutélaire qui domine les hommes dans tous les domaines de leur vie. Cependant, il nous faut préciser que le totalitarisme n'est jamais devenu un système « doux » contrairement à l'analyse de Tocqueville. Donc, il ne s'agit pas bien sûr d'une analyse détaillée et originale du totalitarisme chez Tocqueville.

Section 2 : L'analyse des camps concentrationnaires chez Arendt et une recherche de la notion de la démocratie

En ce qui concerne une éventuelle conception de la démocratie chez Arendt, en effet, il est évident que la recherche d'une notion de la démocratie dans sa pensée politique ne peut pas se distinguer de son analyse du totalitarisme, parce que c'est dans la démocratie moderne que ce dernier a pris le pouvoir. Avant de nous interroger sur ce sujet, nous devons préciser encore une fois que cette notion de la démocratie ne se trouve pas dans la terminologie principale d'Arendt.

Sur ce sujet, elle se réfère à la conception politique de l'Antiquité. Dans son œuvre intitulée *Essai sur la Révolution*, Arendt précise qu'en découvrant la liberté en tant que politique, les Grecs vivaient ensemble sans l'autorité, c'est-à-dire sans la distinction entre les gouvernés et les gouvernants. C'était le concept d'« isonomie » qui signifiait cette absence de l'autorité chez les Grecs. En s'appuyant sur ce concept,

⁶⁵¹ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, tome I, p. 460.

⁶⁵² TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, tome II, p. 434.

ceux-ci distinguaient l'organisation politique de la *polis* d'avec la « démocratie » en tant que système de domination, comme l'indiquent les mots suivants d'Arendt : « *La polis était censée être une 'isonomie', non une 'démocratie'. Le mot 'démocratie' exprimant même alors la domination de la majorité, le règne du nombre, avait été inventé précisément par ceux qui s'opposaient à l'isonomie et qui voulait dire : ce que vous appelez l'autorité de personne n'est en fait qu'une autre domination, le pire des gouvernements, Demos au pouvoir* »⁶⁵³. Par ces mots, Arendt explique clairement son refus de toute autorité et de toute forme de gouvernement dans le domaine politique.

Comme nous l'avons examiné dans la deuxième partie, Arendt trouve en effet « ce *Demos au pouvoir* » dans l'attitude dominante des révolutionnaires français. Parallèlement à ce constat, elle précise que c'est après la Révolution française que le concept de la démocratie est devenu une conception à la mode⁶⁵⁴. Or, Arendt souligne que pendant l'exécution du roi, les révolutionnaires criaient les mots suivants : « *Vive la République !* »⁶⁵⁵. Après la révolution, Robespierre et ses camarades avaient mis l'accent sur le mot de « démocratie », au lieu de celui de « République ».

Claude Lefort repère la source du désintéressement d'Arendt envers la démocratie dans le lien éventuel entre le totalitarisme et la démocratie moderne et dans son éloignement exact du système représentatif⁶⁵⁶. Mais même si Arendt n'a pas installé la question de la démocratie au centre de sa pensée, elle s'est interrogée justement sur les diverses formes politiques de gouvernement, elle les a critiquées. Ainsi elle a considéré les actes de la désobéissance civique comme les moments où le politique apparaît pour la démocratie américaine. Arendt n'est jamais devenue un penseur de la démocratie, comme Tocqueville, mais elle s'est interrogée sur la possibilité de l'action politique dans le pays où le minimum de pouvoir apparaît. En bref, puisque la démocratie est une forme de gouvernement, elle n'a pas pris sa place primordiale dans la terminologie arendtienne. Cela signifie qu'Arendt n'est pas une penseuse de la démocratie moderne et représentative, mais celle de la démocratie

⁶⁵³ ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution*, p. 39, op.cit.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 330-332.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁵⁶ LEFORT Claude, *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, p. 78, op.cit.

directe, comme l'on a expérimenté à l'Antiquité ou celle de la démocratie civique et politique où les citoyens constituent un vivre-ensemble par leurs actions et par leurs paroles. Dès que la démocratie est reconsidérée non pas comme un moment historiquement déterminé, ni comme un simple et général mode de gouvernement, mais comme un mode d'action politique, elle peut trouver une place dans la pensée d'Arendt.

Il est important, à nos yeux, de souligner que chez Arendt, sans s'interroger sur le défi du système totalitaire, il est impossible de reconsidérer une démocratie nouvelle. C'est la raison pour laquelle nous devons maintenant en résumé expliquer son analyse des camps de concentration. Selon elle, les camps ont réduit l'humanité en une condition de l'espèce, à savoir au niveau de sa seule dimension vitale (*zoè*) et cette réduction avait pour but de fabriquer une nature organique de l'homme. « *Les camps sont les laboratoires où s'expérimentent les transformations de la nature humaine* »⁶⁵⁷.

a. Les trois éléments de la critique du totalitarisme : la destruction de la dignité humaine, la désolation et l'acosmisme

Dans les camps, les deux dimensions humaines, la naissance et la mort sont supprimées. D'après les propres mots de Arendt, les hommes ont été transformés en « *êtres d'avant la naissance et d'après la mort* ». Dans les camps, ils étaient d'une part dépourvus de la possibilité de natalité en tant que capacité de commencer quelque chose de nouveau; d'autre part, ils ont perdu le sens de leurs propres morts, parce que la mort est rendue anonyme. D'après Arendt, les camps nazis ont donné naissance à une « *fabrique du cadavre vivant* ».

⁶⁵⁷ ARENDT Hannah, « Le Totalitarisme », in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, les chapitres 3 et 4, op.cit.

Dans son livre intitulé *Le trésor perdu*, Étienne Tassin explique l'analyse arendtienne des camps nazis à partir de ces trois éléments ⁶⁵⁸:

a) *Destruction de la dignité humaine*: dans les camps, on ne perd pas seulement le « *droit d'avoir le droit* », mais aussi la capacité de distinguer le bien du mal. La personne se réduit à l'espèce anonyme et elle perd ainsi son unicité et sa singularité. La personnalité de l'homme est tout d'abord *juridiquement* détruite, parce que c'est la possibilité de la « co-citoyenneté » au sens de la relation politique à l'autre qui a disparu ; elle est de même *moralement* détruite, parce que c'est la possibilité de la « co-responsabilité » au sens éthique du terme qui a disparu et enfin elle est *psychologiquement* détruite, parce que c'est la possibilité de l'unicité qui a disparu et le « rapport de soi à soi-même » est annihilé.

b) *Désolation (loneliness)* : La désolation signifie l'absence d'une place précise reconnue par les autres dans le monde. Cette situation de la désolation, par les mots d'Arendt, celle de la « *non-appartenance-au-monde* » est la situation du déracinement du monde. Dans cette situation, on ne perd pas seulement le monde-même, mais aussi la possibilité d'appartenir au monde commun. Ainsi, l'isolement se manifeste-t-il pour l'homme privé du rapport avec les autres.

c) *Acosmisme (worldness)* : Le concept d'acosmisme en tant que destruction de la possibilité d'exister dans le monde, se fonde, selon Arendt, sur le slogan « tout est possible » ⁶⁵⁹, expérimenté dans les camps nazis. Dans cette situation d'acosmisme, on a, d'après Arendt, dépassé les limites du nihilisme qui admet le slogan « tout est permis » considéré comme une caractéristique du monde moderne. À la différence de ce dernier énoncé qui signifie le monde sans Dieu, ce slogan « tout est possible » ne peut se réaliser que dans un « non-monde ». Selon Tassin, l'acosmisme manifesté dans le totalitarisme ne s'expose jamais comme un projet ni comme une thèse, mais il met en œuvre un système de domination totale sur l'homme, en détruisant tous les liens humains et en le laissant ainsi dans la situation

⁶⁵⁸ TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 168-185, op.cit.

⁶⁵⁹ ARENDT Hannah, « L'Intérêt pour la philosophie dans la pensée philosophique européenne récente », *Les Cahiers de philosophie, Hannah Arendt, Confrontations*, Lille, 1987, no. 4, p. 10.

de « non-monde », sans être obligé de se justifier. Cet acosmisme illimité qui se manifeste dans le totalitarisme, met à nu en effet, s'il faut employer les mots propres d'Arendt, le « *mal radical* » ou bien la « *banalité du mal* ».

Dans les camps nazis, comme nous l'avons déjà expliqué, on a détruit la dignité humaine, tout d'abord *juridiquement* parce que l'homme a perdu le droit d'être citoyen, ensuite *moralement*, parce qu'il a manqué la possibilité d'être co-responsable et enfin *psychologiquement*, parce que son unicité s'est anéantie. Arendt précise que la différence entre le totalitarisme dans lequel cette destruction de la dignité humaine s'exprime et les autres types de régime comme le despotisme, la tyrannie et l'autoritarisme, c'est son caractère « sans précédent ». Dans le totalitarisme qui transforme l'homme en une espèce animale et qui interdit toute sorte d'activité culturelle et politique, l'existence individuelle est réduite en une seule sphère, à savoir la sphère de la « vie » ou de la « survie ». Dans cette situation, l'homme ne peut essayer que de survivre contre la puissance de la domination totale qui envahit toute sorte de sphères humaines. Dans ce sens-là, la domination totale n'est pas seulement, selon Tassin, *a-politique*, mais elle est aussi *anti-politique*⁶⁶⁰.

La critique arendtienne du statut de la « vie » dans le système totalitaire implique également sa critique de la société moderne dans laquelle l'activité de travail est déterminante. Dans le monde moderne où l'*animal laborans* tient la place de *bios politikos*, le domaine public est envahi par le processus vital et c'est ainsi qu'il disparaît. La « zoè » devient le principe constitutif pour toute sorte de relations entre les hommes dans ce monde moderne où l'activité économique s'empare du domaine politique, et où l'activité d'action est remplacée par la production et parallèlement par la consommation. « L'homme social » qui a pour but de subvenir à ses besoins vitaux devient ainsi un critère pour la société de masse⁶⁶¹.

⁶⁶⁰ TASSIN Etienne, *le Trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, p. 197, op.cit.

⁶⁶¹ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p. 184, op.cit.

b. La critique du système représentatif

Après avoir examiné en bref cette analyse du totalitarisme chez Arendt, nous devons préciser que la notion de la démocratie traditionnelle et représentative qui a été incapable d'écarter la montée du totalitarisme devrait être repensée et redéfinie. Cependant, Francis Moreault⁶⁶², en examinant le concept arendtien de la citoyenneté et en considérant ses commentaires sur les Révolutions et les expériences des Conseils, essaie de découvrir chez elle une pensée de démocratie représentative. Selon la thèse de Moreault, le citoyen arendtien ne peut pas être défini seulement par la participation aux affaires publiques, mais aussi par sa présence dans les Conseils en tant que délégué qui représente l'ensemble du citoyen, ce qui ouvre, d'après Moreault, la voie à la pensée de « démocratie représentative » chez Arendt. Moreault l'explique par ces mots : « *Cette conception de la représentation politique diffère, bien sûr, passablement de la notion de représentation dans la démocratie libérale moderne, mais, au demeurant, cela signifie qu'il y a bien un caractère représentatif dans le politique arendtien. Notons ici que les citoyens n'ont pas tous la même fonction politique chez Arendt car certains d'entre eux deviennent des délégués. Leurs responsabilités politiques sont donc supérieures à celles des "simples citoyens". Pour fonder la vie politique arendtienne, il ne s'agit pas simplement d'agir de façon concertée, il s'agit aussi de dégager de l'ensemble des citoyens les meilleurs délégués -- les meilleurs politiques -- qui formeront le gouvernement* »⁶⁶³. Mais, ce commentaire de Moreault s'appuie en fait sur quelques éléments contestables et discutables, car en considérant la pensée politique de Hannah Arendt à partir d'une seule forme de la démocratie à savoir la démocratie représentative et donc, en la liant à une « forme de gouvernement », on oublie la critique arendtienne des régimes qui réduisent la politique à une affaire de « gouverner ». Moreault veut précisément considérer la « démocratie » arendtienne comme une forme de régime ou bien comme une forme de gouvernement, mais cette « démocratie » arendtienne, si l'on

⁶⁶² MOREAULT Francis, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt » in *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, n° 2, 1999, <http://www.erudit.org/revue/socsoc/1999/v31/n2/001511ar.html> et *Hannah Arendt, l'amour de la liberté, Essai de pensée politique*, Les Presses de l'Université Laval, Canada, 2002.

⁶⁶³ MOREAULT Francis, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », op.cit.

peut en parler, ne peut être en effet qu'une forme politique de vivre-ensemble non représentatif.

Dans cette étape de notre travail, il se peut que la distinction suivante faite par Benjamin Barber d'une manière arendtienne concernant les différentes formes de démocratie puisse être éclairante : « *Dans les systèmes représentatifs, l'extension de la citoyenneté dépend de ce à quoi nous consentons (what we agree), c'est donc une question de contrat ; dans les systèmes unitaires, elle dépend de ce que ou de qui nous sommes (what or who we are), c'est donc une question d'identité ; et dans les systèmes à forte démocratie, elle dépend de ce que nous faisons (what we do), c'est donc une question d'activité* »⁶⁶⁴.

Nous devons souligner en même temps que chez Arendt la liberté ne se révèle pas seulement dans les actes de la désobéissance civique comme a témoigné la démocratie américaine, mais aussi elle apparaît dans les actions et les paroles des citoyens révolutionnaires. Il nous semble que si nous recherchons une sorte de démocratie chez Arendt, il nous faut prendre en considération son analyse des Conseils – que nous avons déjà examinés dans la deuxième partie-. Dans l'expérience courte et spontanée des Conseils, les citoyens ont montré une initiative politique pour instituer ensemble un monde commun. Selon Arendt, cette expérience peut être considérée comme un « trésor oublié et perdu »⁶⁶⁵ dans lequel sont apparus à la fois la pluralité, l'agir politique et le vivre-ensemble des citoyens.

Arendt explique ce trésor par ces phrases : « *L'histoire des révolutions – de l'été 1776 à Philadelphie et de l'été 1789 à Paris, à l'automne 1956 à Budapest –, ce qui signifie politiquement l'histoire la plus intime de l'âge moderne, pourrait être racontée sous la forme d'une parabole comme la légende d'un trésor sans âge qui, dans les circonstances les plus diverses, apparaît brusquement, à l'improviste, et disparaît de nouveau dans d'autres conditions mystérieuses, comme s'il était une fée Morgane. [...] si nous tournons les yeux vers les débuts de cette ère, et spécialement vers les décades qui la précèdent, nous pouvons découvrir à notre surprise que le*

⁶⁶⁴ Cité et traduit par TASSIN, dans son travail sur l'idée de l'Europe politique. Cf. Benjamin Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1984, p. 226.

⁶⁶⁵ ARENDT Hannah, « La brèche entre le passé et le futur », in *La Crise de la culture*, p. 13-14, op.cit.

XVIII^e siècle des deux côtés de l'Atlantique possédait un nom pour ce trésor, un nom depuis longtemps oublié et perdu – on est tenté de le dire – avant même que le trésor lui-même ait disparu. Le nom en Amérique était "bonheur public", et ce nom, avec ses harmoniques de "vertu" et de "gloire" ne nous est guère plus intelligible que son équivalent français "liberté publique" [...] »⁶⁶⁶. C'est au fondement de ces moments révolutionnaires et des luttes pour les droits civiques que s'est inséré le trésor de la liberté.

c. Les deux manifestations de l'action politique : l'apparition de « qui » des citoyens et l'exposition d'un monde commun

Mais, comme l'ont souligné Étienne Tassin et Valérie Gérard dans leur article intitulé « *l'action politique* »⁶⁶⁷, ce trésor des révolutions ne dure pas toujours et se termine à un moment où il échoue ou parvient à son but : soit il échoue et ainsi aboutit à la domination, soit il réussit à instituer un nouveau pouvoir. Mais même dans ces deux possibilités, l'action révolutionnaire prend fin, la liberté disparaît et le trésor s'enfouit dans la profondeur de l'histoire. Tassin et Gérard trouvent dans l'action politique ces deux tendances : « *Celle qu'on représente ordinairement comme l'œuvre politique proprement dite (mais qui relève bien en réalité de l'œuvre et non de l'action) : le gouvernement des hommes et l'administration des choses, déguisés aujourd'hui sous l'appellation de « bonne gouvernance ».* Et celle d'une action commune, insurrectionnelle en son fond et au moins contestatrice dans ses déploiements ordinaires, qui vise à manifester envers et contre tous les principes de liberté, d'égalité ou de justice sans lesquels la politique ne serait que le « management » du social. L'action politique est par excellence manifestation. Et la « manif », l'action politique par excellence »⁶⁶⁸. Au fond de ceux deux tendances se trouvent en effet la distinction entre la politique et le politique : la première s'enracine ordinairement dans le maintien des affaires gouvernementales, tandis que le deuxième qui se révèle par les actions et les paroles des citoyens est un domaine de délibération. Dans ce dernier, il s'agit d'une « action insurrectionnelle »⁶⁶⁹ qui donne naissance à la liberté politique.

⁶⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁶⁷ TASSIN Étienne & GERARD Valérie, « L'action politique », in *Cause commune*, op.cit.

⁶⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁶⁹ *Ibid.*

Enfin, nous pouvons préciser que pour que dure la liberté aux yeux d'Arendt, il n'y a pas d'autre formule que d'agir ensemble avec les autres citoyens, de lutter et de manifester pour les droits civiques. Si nous traduisons ce constat à notre problématique de la démocratie, nous devons dire qu'une définition éventuelle de la démocratie chez Arendt ne peut qu'être révolutionnaire et insurrectionnelle. C'est seulement dans cette action politique que ce qui menace la liberté de disparaître et ce qui réduit le politique en une simple administration de l'État pouvaient être réprimés.

Mais, les mots suivants d'Arendt expliquent clairement la faible possibilité de constituer une démocratie après la révolution : « *Un État constitué de cette façon, à partir des conseils, auquel le principe de souveraineté demeurerait totalement étranger, aurait admirablement vocation pour réaliser des fédérations de types divers, en particulier parce que la base même de son pouvoir s'établirait sur un plan horizontal non vertical. Mais si vous me demandez à présent quelles peuvent en être les chances de réalisation, je dois vous répondre qu'elles sont extrêmement faibles, pour autant même qu'elles existent. Mais, peut-être, après tout, avec la prochaine révolution* »⁶⁷⁰. Ce qui est important dans ces mots, ce n'est pas le pessimisme d'Arendt concernant la chance de réalisation d'un nouveau pouvoir, mais c'est son optimisme sur l'action politique des citoyens à venir.

Section 3 : les lectures contemporaines de la démocratie « sauvage », « insurrectionnelle » et « insurgente » et une idée « cosmopolitique » du vivre-ensemble

Même si Arendt considère la démocratie comme un mode de gouvernement qui se fonde sur le système représentatif⁶⁷¹, n'utilise pas très souvent le mot de démocratie, nous pensons que l'interrogation sur un réexamen de sa pensée politique à partir des concepts d'une démocratie conflictuelle mérite d'être discutée. Afin de ce faire, nous examinons maintenant en bref la pensée de Claude Lefort qui s'est engagé

⁶⁷⁰ ARENDT Hannah, « *Politique et révolution* », in *Du Mensonge à la violence*, p. 241, op.cit.

⁶⁷¹ Arendt l'explique par ces mots : « [...] *la démocratie occidentale [est] fondée sur la représentation (qui est sur le point de résigner jusqu'à sa fonction représentative au profit des lourds appareils des partis qui "représentent" non l'ensemble de leurs membres, mais leurs rouages administratifs)* ». ARENDT Hannah, *Du Mensonge à la violence, Essais de politique contemporaine*, p. 126, op.cit.

de repenser le sens nouveau et politique de la démocratie après avoir surmonté les systèmes totalitaires.

En poursuivant la pensée politique d'Arendt, Lefort précise que le totalitarisme ne peut être analysé que dans le fondement ambigu de la démocratie : « *Le totalitarisme ne s'éclaire à mes yeux qu'à la condition de saisir la relation qu'il entretient avec la démocratie. C'est d'elle qu'il surgit, alors même qu'il s'implante, du moins dans sa version socialiste, en premier lieu, dans des pays où la transformation démocratique n'en était qu'à ses débuts. Il la renverse en même temps qu'il s'empare de certains de ses traits et leur apporte un prolongement fantastique* »⁶⁷².

Lefort explique historiquement le sens de la démocratie à partir du régicide : après avoir eu lieu la révolution et détruit le corps du prince en tant que pouvoir intermédiaire entre les hommes et la transcendance, à savoir les dieux, la place du pouvoir est devenue un « lieu vide » et ainsi la démocratie moderne où il est impossible d'incorporer le pouvoir pour les gouvernants est née⁶⁷³. Dans la monarchie, le corps du prince s'attachait indissolublement au pouvoir, tandis que dans la démocratie moderne, le pouvoir ne peut être appropriable à aucun corps. Cela signifie que dans la démocratie, les élus pour le gouvernement sont choisis uniquement pour un temps limité et ils ne peuvent pas empêcher l'opposition contre eux-mêmes pendant leur gouvernement. De même, selon Lefort, à l'opposé de la monarchie, dans la démocratie, il n'y a aucune source transcendante. Parallèlement à ce rejet de l'origine transcendante, il s'agit d'un refus de l'idée d'un bon gouvernement et de la société bonne. Il n'y a aucune valeur ou aucune proposition qui peut maîtriser et dominer dans le domaine politique. C'est ainsi que la contestation devient, aux yeux de Lefort quand même un principe dans la démocratie moderne⁶⁷⁴.

⁶⁷² LEFORT Claude, « L'image du corps et le totalitarisme », in *L'Invention démocratique*, p. 170, op.cit.

⁶⁷³ LEFORT Claude, « La question de la démocratie », in *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, p. 28, op.cit.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 30.

Aux yeux de Lefort, la démocratie implique principalement ces deux traits déterminants qui sont généralement méconnus : elle est premièrement un pouvoir qui s'interroge sans cesse sur son propre fondement et elle s'enracine deuxièmement dans le conflit des opinions divers et dans la discussion sur les droits⁶⁷⁵. Cela signifie que la démocratie érige sur la contestation son fondement légitime : « [...] à la notion d'un régime réglé par des lois, d'un pouvoir légitime, la démocratie moderne nous invite à substituer celle d'un régime fondé sur la légitimité d'un débat sur le légitime et l'illégitime – débat nécessairement sans garant et sans terme »⁶⁷⁶. Le principe de la démocratie moderne ne s'enracine pas dans le fait qu'elle est gouvernée par un pouvoir légitime, mais dans le fait que dans une société démocratique, il n'y a aucun fondement absolu de la légitimité.

Il définit cette démocratie comme une « démocratie sauvage », parce que dans cette dernière, les hommes refusent à soumettre à l'ordre établi, ne devront connaître aucune autorité et qu'elle ne s'enracine dans aucune idéologie et aucune doctrine. Lefort l'explique par ces mots : « *Il est vrai que la démocratie en quelque sorte personne n'en détient la formule et qu'elle est plus profondément elle-même en étant démocratie sauvage. C'est peut-être là ce qui fait son essence ; dès lors qu'il n'y a pas une référence dernière à partir de laquelle l'ordre social puisse être conçu et fixé, cet ordre social est constamment en quête de fondements, de sa légitimité et c'est dans la contestation ou dans la revendication de ceux qui sont exclus des bénéfices de la démocratie que celle-ci trouve son ressort le plus efficace* »⁶⁷⁷. La démocratie s'établit sur l'acceptation de la division et de la tension politiques et elle est toujours ouverte au questionnement.

⁶⁷⁵ LEFORT Claude, « Les droits de l'homme et l'État providence », in *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, p. 51, op.cit.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁷⁷ LEFORT Claude avec THIBAUD Paul, « La communication démocratique », *Esprit*, no. 9-10, septembre-octobre 1979, p. 34. Voir également le commentaire de Miguel ABENSOUR, « Démocratie sauvage » et « principe d'anarchie », in *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, Éditions du Félin, Paris, 2004, p. 161-190.

a. La démocratie « insurrectionnelle » et « anarchique »

Parallèlement à cette idée de la « démocratie sauvage » chez Claude Lefort, il y a une idée de la démocratie dans laquelle le principe devient l'insurrection chez Jacques Rancière et Miguel Abensour. Rancière, dans sa reconsidération d'une démocratie insurrectionnelle, critique clairement la conception traditionnelle de la démocratie qui la définit comme un système de « *consentement majoritaire sur l'équilibre des intérêts de la communauté et de ses différentes parties* »⁶⁷⁸, qui efface toute problématique du conflit et ainsi qui la transforme pour ainsi dire en un régime de l'harmonie. En suivant Arendt, Rancière aussi définit ces théoriciens traditionnels de la démocratie comme les successeurs du point de vue platonicien⁶⁷⁹.

Rancière explique par ces mots son analyse de l'idée de démocratie : « *La politique n'est pas l'art de diriger les communautés, elle est une forme dissensuelle de l'agir humain, une exception aux règles selon lesquelles s'opèrent le rassemblement et le commandement des groupes humains. La démocratie n'est ni une forme de gouvernement ni un style de vie sociale, elle est le mode de subjectivation par lequel existent des sujets politiques* »⁶⁸⁰. Dans cette définition de la démocratie, il ne s'agit pas seulement d'une simple légitimité de l'opposition contre l'ordre établi, mais aussi d'un appel à s'opposer au pouvoir établi.

Rancière explique par ces mots le principe « anarchique » de la démocratie : « *La politique n'a pas d'arkhè. Elle est, au sens strict, anarchique. C'est ce qu'indique le nom même de la démocratie. Comme Platon l'a marqué, la démocratie n'a pas d'arkhé, pas de mesure. La singularité de l'acte de du démos, un krateïn au lieu d'un arkheïn, témoigne d'un désordre ou mécompte originaire. Le démos est à la fois le nom de la communauté et le nom de sa division, le nom du traitement d'un tort* »⁶⁸¹. C'est ainsi qu'il ne trouve pas au fondement du politique le consensus, mais le « *dissensus* »⁶⁸², à savoir le conflit incessant et litige. Rancière donne un exemple

⁶⁷⁸ RANCIERE Jacques, *Aux bords du politique*, p. 10, op.cit.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 113-114.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 244.

empirique : les étudiants qui font une manifestation dans un lieu considéré en général comme un lieu de promenade transforment cet espace de circulation en un lieu d'exposition où apparaît le citoyen ainsi que les femmes changent leur espace privé et domestique en un lieu public aussi bien que les travailleurs manifestent dans leur usine pour rendre visible une affaire privée de salaire. « *Une manifestation est, dit Rancière, politique non parce qu'elle a tel lieu et porte sur tel objet, mais parce que sa forme est celle d'un affrontement entre deux partages du sensible. Un sujet politique n'est pas un groupe d'intérêts ou d'idées. C'est l'opérateur d'un dispositif particulier de subjectivation du litige par lequel il y a de la politique* »⁶⁸³.

D'une manière parallèle à Claude Lefort et à Jacques Rancière, dans son livre intitulé *La démocratie contre l'État*, Miguel Abensour aussi définit la démocratie comme « insurgeante »⁶⁸⁴. Il explique par ces trois traits principaux sa conception de la « démocratie insurgeante »⁶⁸⁵ : premièrement, elle s'oppose à la démocratie conflictuelle qui prétend un conflit à l'intérieur même de l'État parce qu'elle installe précisément le conflit à l'extérieur de l'État et même contre lui. Deuxièmement, elle se fonde sur le maintien sans césure de l'agir des citoyens, comme explique Arendt. Troisièmement, au lieu de l'opposition entre le social et le politique, il s'agit, selon Abensour, dans la « démocratie insurgeante » d'une autre opposition entre ce qui est politique et ce qui concerne l'État. Abensour l'explique par ces phrases : « *Au lieu de concevoir l'émancipation comme la victoire du social (une société civile réconciliée) sur le politique, cette forme de démocratie fait surgir, travaille à faire surgir en permanence, une communauté politique contre l'État. [...] L'État n'est pas le dernier mot du politique, son accomplissement. Tout au contraire, il n'en est que la forme systématique, destructrice, de tous uns au nom de l'Un* »⁶⁸⁶. Abensour explique le principe de l'anarchie par la critique de la pensée de la philosophie traditionnelle et de la conception lefortienne de la « démocratie sauvage ». Il précise que la philosophie traditionnelle s'est toujours référée à une idée de « l'arché », c'est-à-dire à un savoir ultime⁶⁸⁷ et que le principe politique ne dispose pas de « l'arché ». C'est dans ce sens que la démocratie est anarchique et elle « *a un sens irréductible en tant que refus de la synthèse, refus de l'ordre, en tant qu'invention*

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 245.

⁶⁸⁴ ABENSOUR Miguel, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, p. 5, op.cit.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 18-19.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 174.

dans le temps du rapport politique qui déborde et dépasse l'État. Car si la démocratie peut s'opposer à l'État, c'est que le politique ne cesse de s'affronter à lui, c'est qu'il y a un conflit insurmontable entre la politique et l'étatique »⁶⁸⁸.

En effet, à la lumière de ces définitions « anarchiques » de la démocratie selon lesquelles l'insurrection est le principe, nous pouvons nous référer encore une fois à l'analyse de Tassin et Gérard sur l'action politique, afin de mettre l'accent sur un aspect précis de l'agir⁶⁸⁹ qui rendrait possible un monde « cosmopolitique ». Comme nous l'avons déjà précisé, selon Tassin et Gérard, l'action est une manifestation et dans cette définition, ce qui nous importe, c'est qu'il s'agit d'une double manifestation principale de l'action : d'une part l'exposition des actes des citoyens, c'est-à-dire celle de la singularité politique, l'apparition de « qui » des citoyens qui agissent et parlent dans le domaine politique et d'autre part la manifestation d'un monde commun ou d'un vivre ensemble. Cette dernière manifestation pourrait être déterminante pour notre recherche d'un sens politique de la démocratie chez Arendt, étant donné que nous avons déjà examiné le premier aspect de la manifestation, à savoir la singularité politique.

b. La manifestation d'un monde « cosmopolitique »

En résumé, nous pouvons préciser que la liberté et le politique sont, aux yeux d'Arendt, les deux faces d'une même médaille. Tous les deux se révèlent dans le domaine public où le citoyen participe aux affaires humaines en agissant, en discutant et en dialoguant avec les autres citoyens. Tandis que la liberté s'oppose ainsi au libre arbitre défini par les philosophes comme une liberté intérieure ou bien comme une liberté de choisir ; le politique s'oppose au pouvoir fondé sur la domination et la souveraineté et sur la distinction entre le gouvernant et le gouverné.

Afin d'expliquer l'originalité de l'approche arendtienne du politique, nous nous référons à l'analyse d'Étienne Tassin qui constitue la relation fondamentale entre le monde et le politique, en avançant la pensée d'Arendt. Dans son livre intitulé *Qu'est-ce que la politique?*, Arendt explique cette relation de la façon suivante : « Au

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁸⁹ TASSIN Étienne & GERARD Valérie, « L'action politique », in *Cause commune*, p. 6, op.cit.

centre de la politique, on trouve toujours le souci du monde ». Toute sorte d'activités à savoir le travail, l'œuvre et l'action contiennent les trois différents risques d'acosmisme par rapport au souci du monde : l'activité de travail qui convient au caractère dévorant de la vie, comporte le risque de l'*acosmisme économique*, c'est-à-dire la destruction du monde par la domination totale de toute condition humaine ; l'activité de l'œuvre qui symbolise le processus de l'artificialisation, implique le risque de l'*acosmisme techno-scientifique* et enfin l'activité d'action qui inclut les caractères de l'infinitude, de l'imprévisibilité, de l'irréversibilité et de la fragilité, comporte le risque de l'*acosmisme politique*⁶⁹⁰.

Parmi ces trois activités, c'est dans l'activité d'œuvre, non pas dans celle de travail, qu'il s'agit de façonner le monde. Cette capacité de façonner montre que l'activité d'œuvre implique le danger de la déformation du monde. Selon Arendt, on ne peut pas parler du souci du monde dans les activités de travail et d'œuvre ; ce souci est seulement propre à l'action. Dans l'activité de travail, le souci envers le monde signifierait le rejet même de cette activité économique. Dans l'activité d'œuvre, on ne peut se soucier du monde que pour le façonner ; c'est-à-dire on ne s'en intéresse qu'à son apparition la plus « belle ».

Le souci du monde, c'est la spécificité de l'activité d'action et il se révèle par le paradoxe que comporte cette activité même : en agissant et en parlant, le citoyen institue, d'une part, le domaine public dans le monde, comporte le danger de la destruction de ce même monde. Si se soucier de quelque chose signifie le soigner, le monde dont on se soucie veut dire, selon Tassin, le monde organisé, institué politiquement, non pas le monde contrôlé ni gouverné. Et c'est en se fondant sur la liberté, c'est-à-dire, en construisant le domaine public par le courage d'agir et de parler qu'on peut instituer un monde commun, selon les mots de Tassin, un monde *cosmo-politique*⁶⁹¹.

Tassin explique le point de vue cosmopolitique par la critique des approches cosmopolites antique et moderne. Il parle de deux versions du cosmopolitisme antique, à savoir le cynisme et le stoïcisme. C'est Diogène en se présentant comme

⁶⁹⁰TASSIN Étienne, *Un monde commun, pour une cosmo-politique des conflits*, p. 146-161, op.cit.

⁶⁹¹ Tassin préfère la perspective « cosmopolitique » afin de distinguer sa conception du monde avec les approches « cosmopolite » traditionnelles. *Ibid.*, p. 212.

« *citoyen du monde* » qui utilise la première fois le terme « *cosmopolite* ». Il précise qu'il ne se soumet à aucune organisation politique et aucune loi⁶⁹². Selon Tassin, cette explication de Diogène indique l'individualité indifférente envers le domaine politique et éloigné des affaires publiques dans la pensée cynique. En ce qui concerne le stoïcisme, il met la réflexion universelle de « cosmos », définie par la volonté et commune à tout le monde, à la place de l'indifférence stoïcienne. Dans le stoïcisme, le monde se déploie comme un grand organisme auquel l'individu prendre part.

Quant à la pensée cosmopolite des humanistes modernes de la Renaissance, les penseurs de ce courant visaient à construire un monde dans lequel la paix permanente entre les pays et les peuples est garantie, parce qu'ils vivaient dans les pays en guerre⁶⁹³. Le cosmopolitisme moderne, à la différence du cosmopolitisme antique qui part de la représentation religieuse et physique de l'univers, dispose d'une idée de cosmos limité et vise à atteindre une idée d'humanité politique à l'échelle mondiale, qui pourrait renforcer la souveraineté des États. Le problème principal du cosmopolitisme moderne, c'est la construction d'un ordre politique qui pourrait promettre une paix permanente, c'est-à-dire l'établissement d'un « État du monde ». Dans l'article⁶⁹⁴ qu'Arendt rédige sur Karl Jaspers, elle précise qu'un « État universel du monde » pourrait prendre une forme bien pire que celle de la tyrannie, parce que le problème fondamental n'est pas, selon Arendt, l'élaboration de la « citoyenneté du monde ». Cette sorte de citoyenneté ne peut contribuer qu'à la destruction du monde commun en mettant l'unité à la place de la pluralité. Arendt écrit les phrases suivantes au sujet de la « citoyenneté du monde » fondée sur la « bonne foi » : « *La solidarité de l'humanité est à cet égard entièrement négative ; elle ne repose pas seulement sur un intérêt commun à une convention qui interdit l'utilisation des armes atomiques, mais peut-être aussi – puisque de telles conventions partagent avec toutes les autres conventions le sort incertain de ce qui est fondé sur la bonne foi – sur le désir commun d'un monde un peu moins unifié* »⁶⁹⁵. Ce n'est pas le désir de l'universalité, ni celui des différences culturelles,

⁶⁹² *Ibid.*, p. 163.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 165.

⁶⁹⁴ ARENDT Hannah, *Vies politiques*, traduit par E.ADDA et alii, Éditions Gallimard, Paris, 1974, p. 101-103-105.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 96.

mais c'est le désir de la pluralité qui pourrait donner naissance à une politique d'insurrection et de conflit au sens de « *stasis* ».

Tassin oppose les cosmopolitismes antique et moderne qui considèrent la politique comme une affaire de domination et de souveraineté qui exclut l'étranger (celui qui ne peut pas être le sujet de droit), à la pensée cosmopolitique arendtienne qui implique la condition de la pluralité. Tandis que la citoyenneté du monde renvoie directement à une structure unificatrice, dans la pluralité, les citoyens peuvent participer aux différentes communautés politiques et se justifient non pas par leurs statuts, mais par leurs actions et leurs paroles. Selon Tassin, une autre caractéristique principale de cette citoyenneté politique arendtienne, c'est le fait qu'elle inclut également les apatrides, ceux qui sont dépourvus des droits nationaux et internationaux, ceux qui sont exclus du « *droit d'avoir des droits* ». Il s'agit en effet ici des deux possibilités de l'action en tant qu'*éclosion* et *exclusion* : d'une part, le citoyen porte la possibilité de se manifester lui-même en participant aux affaires publiques et d'autre part la politique implique le risque d'exclure les citoyens du domaine public. Dans cette dernière situation, en perdant sa singularité, « étranger » devient « barbare », ce qui se montre comme l'« autrui » du monde commun.

D'après Tassin, un des problèmes fondamentaux de nos jours au sujet de la politique, c'est le soutien de la catégorie d'« étranger ». En expliquant qu'une communauté ne peut devenir par excellence politique que par sa capacité d'accepter les étrangers – non comme un visiteur, mais comme un citoyen – dans son domaine public, Tassin souligne que le nationalisme contemporain est un vrai obstacle pour une telle citoyenneté politique ouverte aux étrangers. Il met l'accent sur le fait que le souhait de l'Union européenne et de la globalisation économique d'effacer les frontières géographiques est trompeur, et qu'on renforce au contraire ces frontières en les rendant plus compliquées au lieu de les supprimer⁶⁹⁶.

Enfin, nous pouvons dire que selon Tassin qui relie la pensée politique d'Arendt avec une co-citoyenneté cosmopolitique, le sujet politique ne peut apparaître dans le domaine public qu'en créant la possibilité d'agir et de parler avec celui qui est exclu, avec celui qui est dépourvu du « droit d'avoir le droit » et avec

⁶⁹⁶TASSIN Étienne, *Un monde commun, pour une cosmo-politique des conflits*, p. 261, op.cit.

l'étranger. En suivant les pensées d'Arendt, Lefort et Rancière, la pensée politique de Tassin qui considère les problèmes politiques de nos jours indépendamment des appartenances culturelles, communautaires et nationales, mais à la lumière des concepts de conflit et d'insurrection, prend son originalité non pas de l'idée de la citoyenneté du monde, mais d'une « citoyenneté mondaine » antilibérale et anti-communautaire qui se fonde sur la pluralité. Selon lui, c'est seulement une pensée cosmopolitique, c'est-à-dire l'institution du domaine politique où l'action et la parole des citoyens apparaissent, qui pourrait nous protéger contre les risques du totalitarisme et des acosmismes économique, techno-scientifique et politique sur lesquels Arendt avait mis l'accent.

Dans cette lecture arendtienne, Tassin nous montre comment la manifestation d'un monde commun par l'action politique donne naissance à une idée cosmopolitique de la citoyenneté. Mais il est clair que cette manifestation qui s'enracine dans la relation entre le monde et le politique ne peut pas distinguer la manifestation de la subjectivité politique des citoyens. La conception éventuelle de la démocratie qui peut dériver de cette lecture de Tassin ne sera qu'insurrectionnelle. Tassin lui-même l'explique par ces phrases : « *En régime démocratique, [...] ce n'est que dans les luttes entreprises pour la reconnaissance des droits, luttes obéissant aux principes de justice, d'égalité et de liberté, que les individus privés et particuliers se découvrent citoyens, acteurs singuliers sur une même scène politique. La subjectivation politique, cette manière de se singulariser dans l'action et de conquérir ainsi une consistance et une visibilité publique, est indissociable des confrontations politiques, des rapports de force et des échanges argumentatifs, puisque c'est de ceux-ci qu'elle surgit, puisqu'aucune entité communautaire ne lui préexiste* »⁶⁹⁷. Cette conception de la démocratie exige à la fois l'exposition de la subjectivation politique et l'apparition d'un monde cosmopolitique.

⁶⁹⁷ TASSIN Etienne, « Qu'est-ce qu'un sujet politique ? Remarques sur les notions d'identité et d'action », in *Revue Esprit*, no. 230-231, Paris, mars-avril 1997, p. 141.

CONCLUSION

En conséquence, il nous semble qu'après avoir examiné ces lectures de la démocratie et du monde commun exprimées par Lefort, Rancière, Abensour et Tassin, nous atteignons une distinction nette entre Arendt et Tocqueville : même si les deux penseurs invitent les hommes à agir, la conception qui coïncide le mieux à la pensée de Tocqueville c'est celle de la *démocratie participative*, tandis que celle qui convient à la pensée d'Arendt c'est la *démocratie insurrectionnelle*. Malgré l'absence d'une conceptualisation de la démocratie contestataire, la pensée d'Arendt est ouverte à la reconsidération de cette sorte de la démocratie conflictuelle surtout à cause de ses analyses sur les Conseils et sur les actes de la désobéissance civique.

Quant à Tocqueville, à la différence de la pensée d'Arendt, il ne constitue pas un lien étroit entre le politique et le monde, ce qui peut parvenir à une idée cosmopolitique, comme l'avait fait Tassin et ne distingue pas non plus le politique et l'étatique, comme l'avait expliqué Abensour. Cependant il est intéressant de constater que dans l'introduction de *De la Démocratie en Amérique*, il parle d'une démocratie qui « *a été abandonnée à ses instincts sauvages; elle a grandi comme ces enfants, privés des soins paternels, qui s'élèvent d'eux-mêmes dans les rues de nos villes, et qui ne connaissent de la société que ses vices et ses misères.* »⁶⁹⁸. Mais ici, Tocqueville au lieu de préserver ce caractère sauvage de la démocratie, il met l'accent sur l'effort de son instruction et celui de sa correction. Assurément, même si la pensée de Tocqueville s'enracine dans la participation active des citoyens aux affaires publiques, il est difficile de trouver une conception anarchique de la démocratie qui fasse appel à l'opposition de l'État chez Tocqueville. C'est la raison pour laquelle sa conception de la démocratie ne se révèle que comme participative.

⁶⁹⁸ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 43, op.cit.

Alors que la conception de l'action politique chez Arendt donne naissance au droit de l'opposition au pouvoir établi et ainsi elle ouvre la possibilité de la reconsidération de l'insurrection dans la démocratie ; chez Tocqueville, nous ne pouvons pas trouver un principe anarchique, étant donné qu'il s'agit clairement d'un appel à l'agir.

En effet, nous pouvons expliquer cette différence entre Arendt et Tocqueville à partir de leurs diverses conceptions de l'agir : il s'agit d'une *participation active* chez Tocqueville, d'une *action politique* chez Arendt. La participation active incite les citoyens à agir pour leurs droits civiques, mais elle ne les pousse pas à rester en conflit avec le gouvernement établi.

L'appel de Tocqueville est adressé au citoyen, mais il ne parvient pas à construire le rapport entre le monde et le politique à la différence de la pensée d'Arendt. Compte tenu que c'est après le défi des systèmes totalitaires que ce rapport entre le monde et le politique est considéré par Arendt à travers sa critique de l'acosmisme, l'absence de ce rapport chez Tocqueville devient moins critiquable. Après le totalitarisme, le rejet du caractère unitaire du rassemblement entre les hommes et le refus des idéologies du consensus sont devenus les critères d'une reconsidération de la démocratie. Dans cette conception conflictuelle et anarchique de la démocratie, cette dernière s'établit elle-même à travers le désordre.

En résumé, nous pouvons dire que parmi les deux manifestations de l'action politique, c'est-à-dire l'exposition de la singularité politique et celle du monde commun, la première se trouve à la fois chez Tocqueville et Arendt, tandis que la deuxième seulement chez Arendt. Ce constat n'annule pas bien sûr la continuité sur la conception de la liberté politique entre nos deux penseurs, mais nous montre qu'il s'agit d'une différence claire entre eux sur leur conception de l'agir et celle de la démocratie à cause de la distance inévitable d'un siècle où témoigne le défi des systèmes totalitaires : d'une part, chez Tocqueville, il s'agit d'une analyse de la

participation active et de celle de la démocratie participative ; d'autre part, chez Arendt, celle de l'action politique qui contribue précisément à la considération d'une démocratie insurrectionnelle.

CONCLUSION

Dans ce travail de comparaison de la pensée de H. Arendt et de celle d'A. de Tocqueville à partir de leur conception de la liberté, nous avons souligné à la fois leur continuité et leur distinction, ce qui est légitime surtout si nous tenons en compte un siècle d'écart entre eux. Nous avons précisément vu que leurs pensées ne visent pas à la recherche d'une domination ou d'un système de gouvernement dans le domaine politique, mais qu'ils s'enracinent dans les actes des citoyens par lesquels ces derniers atteignent la liberté politique. C'est ainsi que leurs pensées se distinguent justement des attitudes tyranniques des philosophes et des théoriciens traditionnels – surtout libéraux – qui suivent l'analyse que Platon a faite dans le mythe de la caverne.

Nous avons vu que Tocqueville et Arendt, les deux penseurs, partagent ensemble l'opinion suivante : dans l'époque moderne, le sens de la liberté a changé de forme et elle est faussement considérée comme un attribut qui se montre dans le domaine privé, en perdant son lien strict avec le politique. Dans cet examen, nous sommes parvenus au fait que ce qu'Arendt doit à la pensée de Tocqueville, c'est son analyse de nouveau despotisme dans la démocratie moderne qui tire son origine de la critique de la tyrannie de la majorité, de l'individualisme et de la centralisation. En prolongeant Tocqueville, Arendt en fait un penseur de participation qui glorifie justement le politique.

Dans l'analyse de la démocratie et sa distinction avec l'aristocratie, Tocqueville explique qu'il s'agit des deux différents types d'hommes qui coïncident aux deux types de la liberté : la liberté aristocratique en tant que libération et la liberté démocratique en tant que liberté au sens propre. Chaque type de liberté dispose d'avantages, de désavantages et d'inconvénients, mais ce qui nous importe, c'est que dans la liberté démocratique née par le processus de l'égalité de condition, l'homme débarrassé des liens anciens aristocratiques commence à se décider lui-même pour sa destinée et que pour empêcher l'avènement du nouveau despotisme doux et atteindre la liberté par excellence politique, l'homme devrait participer aux affaires publiques. La liberté de l'homme dans les temps démocratiques s'enracine précisément, aux yeux de Tocqueville, dans cette participation. En fait, en critiquant l'individualisme qui incite les hommes à se replier dans leur vie privée et en même temps en mettant l'accent sur le respect de l'individu, Tocqueville glorifie clairement la participation aux affaires publiques dans la démocratie moderne.

En ce qui concerne Arendt, en suivant l'analyse de Tocqueville, elle ne considère pas la liberté comme une libération, ni comme un libre arbitre, elle la lie exactement avec l'expérience des citoyens, c'est-à-dire avec l'action qui n'est pas un quelconque acte individuel, mais l'agir politique dans le domaine public. Mais nous trouvons chez Arendt, à la différence de Tocqueville, une généalogie de l'action qui contribue à mieux saisir son sens par excellence politique. L'action qui apparaît dans le domaine politique se distingue à la fois de l'activité de travail et de celle de l'œuvre. Dans l'activité de travail qui s'exerce dans le lieu domestique, les hommes pourvoient à leurs besoins quotidiens, c'est la raison pour laquelle c'est un domaine de la nécessité, tandis que dans l'activité culturelle de l'œuvre, l'homme vise à produire les objets d'usage immortel et stable et en faisant cela, il constitue un monde solide. La première activité est ouverte à la consommation, alors que la deuxième à l'utilisation. La faute de la tradition philosophique aux yeux d'Arendt, c'est de confondre ces trois sphères, privée, sociale et politique. L'action n'est pas une *poiësis*, mais une *praxis* comme l'avait considérée Aristote comme un comportement délibératif supérieur dans lequel l'homme parvient justement à son humanité. Selon Arendt, elle signifie justement le commencement de quelque chose de nouveau comme le montre son étymologie grecque et latine. En agissant et parlant avec les autres dans le domaine politique, les hommes font commencer quelque

chose de nouveau et c'est ainsi que leur singularité politique se manifeste et qu'un monde commun se construit.

Chez Arendt et Tocqueville, la liberté n'est pas liée à la volonté des hommes, ni considérée comme une fin à parvenir pour l'individu, mais elle s'attache justement à l'agir des citoyens. Selon Tocqueville, la liberté se révèle par la participation des hommes aux affaires publiques, ainsi que chez Arendt elle apparaît dans l'action politique des citoyens. Pour le premier, c'est en participant aux associations politiques que les hommes atteignent la liberté, pour Arendt, c'est dans les moments révolutionnaires, c'est-à-dire dans les expériences spontanées des Conseils et dans les actes de la désobéissance civique que la liberté politique se révèle.

Parallèlement à leur analyse de la liberté, nous avons relevé la continuité entre Arendt et Tocqueville dans leur analyse de la Révolution américaine et la Révolution française. Tocqueville ne considère pas l'égalité des conditions comme un résultat de la révolution, mais comme un processus irréversible qui commence même avant la révolution. Mais ce qui est nouveau dans la démocratie, c'est la subordination de la liberté à l'égalité. En effet, selon Tocqueville, il s'agit de deux possibilités concernant la relation entre l'égalité et la liberté : ou bien l'égalité devient une passion aveugle et ainsi au nom de l'égalisation des conditions, les hommes sacrifient leur liberté, comme les pays européens l'ont témoignée, ou bien l'égalité devient un principe entre les hommes et la liberté trouve sa possibilité d'apparaître : « *Les sentiments et les idées ne se renouvellent, dit Tocqueville, le cœur ne s'agrandit et l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres* »⁶⁹⁹.

Arendt prolonge à la fois cette analyse tocquevillienne sur l'égalité et celle qui célèbre le système américain par rapport aux pays européens. En enchaînant un lien strict entre l'égalité et la distinction entre les hommes, elle considère la pluralité comme la condition de l'action politique. De même, son analyse de l'égalité politique fait écho à une problématique contemporaine découverte par elle : le droit d'avoir des droits. Selon Arendt, l'égalité n'est pas un fait donné pour les citoyens d'un pays, elle exige pour chaque homme un droit. Donc, elle transporte le problème

⁶⁹⁹ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, p. 158, op.cit.

de l'égalité en dehors à la fois des limites de l'État-nation et de celle de l'individu. Et ainsi conceptualise-t-elle le droit d'avoir des droits qui s'enracine dans le droit d'agir pour tous contre les droits de l'homme qui restent seulement les droits des citoyens en tant que membres d'un pays.

En suivant Tocqueville, Arendt souligne également que les Pères fondateurs aux États-Unis ont réussi à fonder un nouveau pouvoir, alors que la Révolution française a abouti à la Terreur. Elle critique l'attitude des révolutionnaires français qui parlent d'un « peuple souffrant », qui considèrent l'intimité et la compassion comme essentiel et qui font du problème social leur principale occupation. Elle trouve derrière cette attitude la philosophie de Rousseau qui a réduit le pouvoir politique en une affaire de volonté générale et ainsi qui a installé la question sociale dans le domaine politique. C'est là que gît la substitution de la volonté à l'action, du libre arbitre à la liberté et de la souveraineté au politique.

En lisant la pensée de Tocqueville à la lumière d'Arendt, nous avons distingué sa pensée d'avec celle de Rousseau. C'était un effort contre la moralisation libérale de la pensée de Tocqueville. Chez Rousseau, c'est la « pitié » qui se trouve au fondement de toute vertu sociale, tandis que chez Tocqueville, en suivant Arendt, nous avons trouvé une distinction entre la « compassion » en tant qu'empathie généralisable et la « pitié » qui s'adresse au peuple. Nous avons montré que la pensée politique de Tocqueville ne s'enracine pas dans cette pitié et ni dans cette compassion et qu'elle évite de faire une anthropologie sur ces sortes de sentiment.

Dans les analyses des deux révolutions, Tocqueville explique le risque d'un nouveau despotisme propre aux temps démocratiques, tandis qu'Arendt précise que la principale inquiétude de la Révolution française, c'est soulager les misères et elle critique en même temps précisément l'attitude des révolutionnaires qui identifient le pouvoir à la violence. Arendt donne comme exemple l'expérience de la révolution hongroise qui est une révolution non violente, spontanée et sans idéologie contre le totalitarisme. C'est dans les moments révolutionnaires et dans les conseils où l'homme se rassemble spontanément qu'apparaît, aux yeux d'Arendt, la liberté politique des citoyens.

En partant du fait que Tocqueville est en général considéré comme un penseur du social, tandis qu'Arendt un du politique, nous avons comparé leurs points de vue sur ce sujet. Nous avons montré qu'il ne s'agit pas d'une subordination du politique au social chez Tocqueville, puisqu'il critique l'emprise du pouvoir social et considère les associations comme les organisations politiques contre l'emprise de l'État. De plus, dans son analyse de la démocratie moderne, il reconnaît l'irréductibilité des institutions politiques au processus économique. Selon lui, le seul remède pour les dangers qui peuvent surgir dans la démocratie ne se trouve pas dans la liberté sociale, ni économique, mais dans la liberté *politique*.

En ce qui concerne la question sociale chez Arendt, elle la distingue nettement des autres domaines, privé et public, parce qu'elle cherche à montrer le fait que les appartenances culturelles et identitaires de naissance ne signifient rien dans le domaine politique où les citoyens, en agissant et en parlant avec les autres, manifestent leur singularité politique et ainsi instituent un monde commun. Comme l'a montré Tassin, il s'agit d'une distinction nette entre l'être et l'agir, le domaine social et le domaine politique, l'identité culturelle et la subjectivation politique, la communauté d'appartenance et la publicité, la nationalité et la citoyenneté. Dans le domaine politique, ce sont les deuxièmes qui disposent d'une supériorité par rapport aux premiers.

Arendt précise que dans la modernité, le social a pris la place du politique et ainsi ce processus a-t-il facilité l'avènement de la « société de masse ». Nous avons montré que cette idée d'Arendt est inspirée par la critique que Tocqueville fait contre l'individualisme en terme de tyrannie de la majorité. Selon Tocqueville, l'individualisme moderne qui incite les hommes à se replier sur eux-mêmes contribue à l'apathie politique. Nous citons encore une fois les mots suivants de Tocqueville : « *L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même* »⁷⁰⁰. Le problème dérive du fait que chaque homme replié sur lui-même suit d'une façon aveugle l'opinion publique qui domine dans la société en laissant penser et juger soi-même.

⁷⁰⁰ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 143, op.cit.

Dans cette situation, le risque de l'avènement de la tyrannie de la majorité surgit selon Tocqueville. Ici, la critique faite par Tocqueville contre cette tyrannie de la majorité correspond à la critique faite par Arendt contre le règne de l'anonymat dans lequel « *l'absence de pensée* » dirige l'esprit des hommes, comme elle l'a montrée dans son analyse du procès d'Eichmann.

Quand nous avons examiné sur quelle dynamique l'action des citoyens se fonde chez nos deux penseurs, nous avons vu que chez Tocqueville, c'est dans les associations sociales et politiques que les citoyens participent aux affaires publiques, tandis que chez Arendt c'est à la fois dans les actes de désobéissance civique et dans les Conseils que l'agir politique se révèle. En effet, dans l'analyse tocquevillienne des associations et l'analyse arendtienne de la désobéissance civique distincte des actes de l'objection de conscience individuelle, il s'agit d'un accent sur la priorité du politique au lieu de sa moralisation chez nos deux penseurs. Au lieu d'un fondement moral, nous avons trouvé un soubassement éthique en tant que prudence politique qui consiste à appeler les citoyens à participer et à agir.

Mais, quand nous avons tâché d'examiner la pensée d'Arendt à la lumière de Tocqueville en tant que « démocrate » et de nous demander quel type de démocratie correspondrait à la liberté politique dont parle nos deux penseurs, nous sommes parvenus à une distinction entre eux, c'est-à-dire à une distinction entre la participation active et l'action politique. En nous référant aux lectures contemporaines sur la pensée d'Arendt et sur celle de Tocqueville, nous avons montré que chez Tocqueville, il est possible de conceptualiser une « démocratie participative » qui s'enracine dans la participation active des citoyens, tandis que la pensée d'Arendt est plus ouverte à la reconsidération d'une « démocratie anarchique » ou d'une « démocratie insurrectionnelle ». En effet, derrière la considération arendtienne de la démocratie simplement comme un régime de gouvernement et derrière sa critique de la philosophie traditionnelle et de la modernité politique qui réduit l'agir au faire, nous pouvons trouver son refus de considérer le politique dans les termes idéologiques de l'État et de gouvernement.

En fait, cette critique arendtienne de la philosophie traditionnelle nous importe, parce que nous voulons saisir son fondement à partir de la distinction entre la tradition de la pensée politique et celle de la philosophie, ce qui va de pair avec la réduction faite par la tradition philosophique de l'agir au faire et celle du domaine politique au domaine social et avec l'effort de distinguer la liberté du politique. Arendt met l'accent sur le fait que l'adage des philosophes et des théoriciens traditionnels est le suivant : « *moins il y a de politique, plus il y a de liberté* »⁷⁰¹. D'après eux, la liberté surgit quand la politique a disparu.

Dans ses notes pour son cours à l'Université Cornell, Arendt elle-même distingue les philosophes des écrivains de cette façon : « *Parmi ceux traité [dans ce cours] [...] deux sortes : les "philosophes" et les écrivains. Parmi ces derniers, Machiavel, Montesquieu et Tocqueville ; ils écrivent à partir d'expériences politiques et en raison de la politique. Ils écrivent, comme Machiavel, parce qu'ils ont été exilés de la scène politique [...] Ils ne demandent jamais : quelle est la fin de la politique, quelle est la fin du gouvernement, car ils prennent comme allant de soi que la vie politique est la vie la meilleure. Elle n'a pas de "fin", de but, qui soit plus haut qu'elle-même. Les autres sont totalement différents ; ils écrivent du dehors et ils veulent imposer des critères non politiques à la politique [...]* »⁷⁰².

En suivant cette distinction arendtienne, nous pouvons finalement expliquer dans les grandes lignes les deux traditions distinctes l'une de l'autre à partir de leur conception de la liberté : d'une part, il s'agit de philosophes professionnels comme Platon en tant que premier philosophe qui a méprisé les activités politiques au profit des idées éternelles des philosophes ; Descartes qui a précisément conceptualisé le libre arbitre ; Hobbes qui a découvert une « *philosophie de la politique* »⁷⁰³ dans la modernité en construisant un lien entre le pouvoir et la violence ; Rousseau qui a argumenté la souveraineté du peuple et une liberté souverainiste en tant que révolutionnaire de son temps ; Constant qui a distingué la liberté des modernes avec

⁷⁰¹ ARENDT Hannah, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture*, p. 193, op.cit.

⁷⁰² ARENDT Hannah, cité par AMIEL Anne, « Hannah Arendt, lectrice de Montesquieu », in *Revue Montesquieu*, no. 2, 1998, <http://montesquieu.ens-lyon.fr/IMG/pdf/RM02-Amiel-p-119-138.pdf>, p. 120. (From Machiavelli to Marx, cours à l'Université Cornell, automne 1965, tapuscrit inédit de la bibliothèque du Congrès, box 20, p. 023453)

⁷⁰³ ARENDT Hannah, *La Crise de la culture, Huit exercices de pensée politique*, p. 103, op.cit.

la liberté des anciens ; Mill qui a conceptualisé une liberté individuelle ; Marx qui a évalué une philosophie de l'histoire et qui a considéré la politique comme une illusion et Berlin qui a distingué la liberté positive de la liberté négative et ainsi qui a cherché une liberté individuelle pour les temps modernes. D'autre part, des penseurs politiques comme Socrate qui est justement resté dans l'interrogation et qui n'a pas visé à atteindre la vérité, mais le jugement des hommes – malgré son fondement moral – ; Montesquieu qui a refusé de considérer le politique à partir des conceptions du commandement et de l'obéissance et qui s'est interrogé sur la liberté publique à l'opposé de la liberté philosophique ; Machiavel qui a justement rejeté la moralisation du politique et Tocqueville qui a souligné la liberté politique en examinant les caractères ambigus et contradictoires de la démocratie moderne. Enfin Arendt en s'inspirant de cette dernière tradition de la pensée politique a mis l'accent sur l'action politique des citoyens et a tâché de reconstruire justement le lien entre la politique et la liberté. Mais dans ce travail, nous n'avons pas pu examiner chaque conception diverse de la liberté, de la démocratie et de la politique qui se trouve chez tous ces penseurs et ces philosophes modernes et contemporains, car cela dépassait les limites de notre thèse.

Enfin, ce qui nous importe dans cette distinction, c'est voir la continuité entre la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville, même s'il est possible de trouver quelques distinctions bien sûr entre eux, étant donné que c'est le défi totalitaire qui marque la distinction nette entre Arendt et Tocqueville, comme nous l'avons expliqué dans les commentaires contemporains sur la démocratie. Mais il est clair que la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville sont ouvertes toutes les deux à l'interrogation des événements nouveaux et inattendus. Comme l'avait expliqué Tocqueville par la phrase suivante : « *Le monde politique change ; il faut désormais chercher de nouveaux remèdes à des maux nouveaux* »⁷⁰⁴.

En conséquence, de cette confrontation entre la pensée d'Arendt et celle de Tocqueville soulèvent les questions suivantes qui mériteront d'être examinées : Quelles sont la possibilité et la condition à la fois de l'action et de la participation dans notre monde où nous témoignons le triomphe du droit et celui de la morale au détriment du politique, étant donné que les actes de la désobéissance civique sont

⁷⁰⁴ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, tome II, p. 448, op.cit.

étendus et les associations « civiles » dans les états démocratiques sont devenues un contre-pouvoir? Comment est-il possible de construire un lien entre l'idée de la démocratie anarchique ou insurrectionnelle et les triomphes du droit et de la morale en tant que phénomènes principaux de nos jours, sans déboucher sur une philosophie du droit comme l'avaient fait Habermas et Rawls, ni sur une philosophie morale ? En évitant à la fois la subordination du politique au droit et sa moralisation, un principe « universel » et/ou « cosmopolitique » et/ou « humaniste » sur lequel se fonderait un autre politique pour notre monde, qui change, est-il envisageable ?

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres d'Alexis de Tocqueville

l'Ancien Régime et la Révolution, Éditions Gallimard, Collection « Folio/Histoire », Paris, 1967.

De la Démocratie en Amérique, tome I, Éditions Gallimard, Collection « Folio/Histoire », Paris, 1961.

De la Démocratie en Amérique, tome II, Éditions Gallimard, Collection « Folio/Histoire », Paris, 1961.

« État social et politique de la France avant et depuis 1789 » in *Œuvres complètes*, tome II, Éditions Gallimard, Paris, 1952.

Œuvres complètes, Éditions Gallimard, Paris, 1951.

Souvenirs, Éditions Gallimard, Paris, 1999.

Œuvres de Hannah Arendt

« L'Antisémitisme », traduit par Micheline POUTEAU, in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Éditions Gallimard, Paris, 2002.

Condition de l'homme moderne, traduit par G. FRADIER, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1983.

Considérations morales, traduit par M. DUCASSOU et D. MAES, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1996.

La Crise de la culture, Huit exercices de pensée politique, traduit par P. LEVY, Éditions Gallimard, Paris, 1972.

Edifier un monde, Intervention 1971-1975, Éditions du Seuil, Paris, 2007.

Essai sur la Révolution, traduit par M. CHRESTIEN, Éditions Gallimard, Paris, 1967.

Journal de Pensée, vol. I, traduit par Sylvie COURTINE-DENAMY, Éditions du Seuil, Paris, 2005.

Juger, sur la philosophie politique de Kant, traduit par Myriam REVAULT D'ALLONNES, Éditions du Seuil, Paris, 1991,

« L'Impérialisme », traduit par Martine LEIRIS, in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Éditions Gallimard, Paris, 2002.

« L'Intérêt pour la philosophie dans la pensée philosophique européenne récente », in *Les Cahiers de philosophie, Hannah Arendt, Confrontations*, no. 4, Lille, 1987.

Du Mensonge à la violence, Essais de politique contemporaine, traduit par Guy DURAND, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1972.

La Nature du totalitarisme, traduit par Michelle-Irène B. de LAUNAY, Éditions Payot, Paris, 1990.

Penser l'événement, traduit sous la direction de C. HABIB, Éditions Belin, Paris, 1989.

« Philosophie et politique », in *les Cahiers du Grif*, traduit par Françoise COLLIN, numéro : 33, Paris, 1986.

« Réflexion sur la révolution hongroise », in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Éditions Gallimard, Paris, 2002.

« Réflexions sur Little Rock », in *Penser l'événement*, traduit sous la direction de C. HABIB, Éditions Belin, Paris, 1989.

Qu'est-ce que la politique ?, texte établi par Ursula LUDZ, Édition du Seuil, Paris, 1995.

Responsabilité et jugement, traduit par J.-L. FIDEL, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2005.

« Le Totalitarisme », traduit par Jean-Loup BOURGET, Robert DAVREU et Patrick LEVY, in *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Éditions Gallimard, Paris, 2002.

« Travail, œuvre, action », in *Études phénoménologiques – Hannah Arendt*, numéro : 2, Paris, 1985.

Vies politiques, traduit par E.ADDA et alii, Éditions Gallimard, Paris, 1974.

Autres ouvrages

ABENSOUR Miguel, *La démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*, Éditions du Félin, Paris, 2004.

ABENSOUR Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Éditions Sens & Tonka, Paris, 2006.

L'actualité de Tocqueville, Cahiers de philosophie politique et juridique, éditée par S. GOYARD-FABRE, no. 19, Centre de Publication de l'Université de Caen, Caen, 1991.

ANTOINE Agnès, *L'impensé de la démocratie, Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Éditions Fayard, Paris, 2003.

ARON Raymond, *Essai sur les libertés*, Éditions Hachette, Paris, 1998.

ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Éditions Gallimard, Paris, 1967.

ARON Raymond, *Études politiques*, Éditions Gallimard, Paris, 1972.

BALIBAR Étienne, *Droit de cité*, Éditions Quadrige/PUF, 2002.

BALIBAR Étienne, « Impolitique des droits de l'homme. Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », in *Revue Erytheis*, no. 2, novembre 2007.

BARBER Benjamin, *Strong Democracy*, University Presses of California, Columbia and Princeton, 2004 ; *Démocratie forte*, Desclée Brouwer, Paris, 1997.

BENTOUHAMI Hourya, « Le cas de Little Rock. Hannah Arendt et Ralph Ellison sur la question noire », in revue *Tumultes*, (*Hannah Arendt abroad, Lectures du Monde*), no. 30, Éditions Kimé, Paris, mai 2008.

BERLIN Isaiah, *Éloge de la liberté*, traduit par Jacqueline CARNAUD et Jacqueline LAHANA, Éditions Calmann Lévy, Paris, 1988.

BERLIN Isaiah, *En toutes libertés*, entretiens avec Ramin JAHABENGLLOO, traduit par G. LORIMY, Éditions du Félin, Paris, 1990.

Les Cahiers de philosophie, Hannah Arendt, confrontations, édités par J. ROMAN et E. TASSIN, no. 4, Lille, 1987.

Les Cahiers de philosophie, les Choses politiques, édités par M. ABENSOUR et E. TASSIN, no. 18, Lille, l'hiver 1994-1995.

Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, Tocqueville, La démocratie en question, édités par R. LEGROS, no. 44, 2008.

Les Cahiers du Griff, « Hannah Arendt », no.33, Paris, 1986.

Cambridge Companion to Hannah Arendt, édité par Dana VILLA, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

CANIVEZ Patrice, « Le sentiment et le politique », in *Hannah Arendt, Les Cahiers de Philosophie*, n. 4, automne 1987.

COLLIN Françoise, *L'homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1999.

COLLIN Françoise, « Du privé et du public », in *Les Cahiers du Grif*, no : 33, Paris, 1986.

CONSTANT Benjamin, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », Paris, 1819, http://catallaxia.net/Benjamin_Constant,_De_la_Libert%C3%A9_des_Anciens_compar%C3%A9e_%C3%A0_celle_des_Modernes

DERATHE Robert, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1988.

Esprit, Hannah Arendt, no. 6, Paris, 1985.

Études phénoménologiques – Hannah Arendt, no. 2, Paris, 1985.

FERRY Jean-Marc et LACROIX Justine, *La pensée politique contemporaine*, Éditions Bruylant, Bruxelles, 2000.

GERARD Valérie et TASSIN Etienne, « L'action politique selon H. Arendt », in *Cause commune*, Éditions Cerf, n. 3 « Hannah Arendt, le souci du monde », Paris, 2008.

HABERMAS Jürgen, *Ecrits politiques*, Éditions Flammarion, Paris, 1990.

Hannah Arendt, la « banalité du mal » comme mal politique, », édité par M.-C. CALOZ-TSCHOPP, vol. 2, Éditions L'Harmattan, Paris, 1998.

Hannah Arendt, Crises de l'État-nation, édité par É. TASSIN, M. LEIBOVICI, A. KUPIEC, G. MUHLMANN, Éditions Sens et Tonka, Paris, 2007.

Hannah Arendt, les sans-États et le « droit d'avoir des droits », édité par M.-C. CALOZ-TSCHOPP, vol. I, Éditions L'Harmattan, Paris, 1998.

JACQUES Daniel, *Tocqueville et la modernité : la question de l'individualité dans la Démocratie en Amérique*, Éditions du Boréal, Québec, 1995.

JACQUES Daniel, « Tocqueville et le problème de la clôture politique », in *Tocqueville et l'esprit de la démocratie, The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville*, textes réunis par Laurence GUELLEC, Éditions Presses de Science Po, Paris, 2005.

LAMBERTI Jean-Claude, *Tocqueville et les deux démocraties*, Éditions PUF, Paris, 1983.

LEFORT Claude, *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.

LEFORT Claude, « Hannah Arendt et le totalitarisme », in *Allemagne nazie et le génocide juif*, Éditions Gallimard, 1985.

LEFORT Claude, « La question de la Révolution », in *L'Invention démocratique*, Éditions Fayard, Paris, 1994.

LEFORT Claude, Préface de *Souvenirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1999.

LEGROS Robert, *L'idée d'humanité, Introduction à la phénoménologie*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1990.

LEIBOVICI Martine, *Hannah Arendt, une Juive, Expérience, politique et histoire*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1998.

MACHIAVEL, *Le Prince*, in *Œuvres complètes*, Éditions Gallimard, Paris, 1952.

MACPHERSON Crawford Brough, *Principes et limites de la démocratie libérale*, traduit par André D'ALLEMAGNE, Éditions La Découverte, Paris, 1985.

MANENT Pierre, *Naissance de la politique moderne : Machiavel/Hobbes/Rousseau*, Éditions Payot, Paris, 1977.

MANENT Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Éditions Fayard, Paris, 1983.

McCLURE Kirstie M., « Retour sur la question sociale », in revue *Tumultes*, (*Hannah Arendt abroad, Lectures du Monde*), no. 30, Éditions Kimé, Paris, mai 2008.

MILL John Stuart, *De la liberté*, traduit par Laurence LENGLET, Éditions Gallimard, Paris, 1990.

MILL John Stuart, *Essais sur Tocqueville et la société américaine*, traduit par P.-L. AUTIN, M. GARANDEAU, Éditions Vrin, Paris, 1994.

MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Éditions Garnier-Flammarion, Paris, 1979.

MOREAULT Francis, « Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt », in *Sociologie et sociétés*, vol XXXI, numéro. 2, 1999, <http://www.erudit.org/revue/socsoc/1999/v31/n2/001511ar.html>

MOREAULT Francis, *Hannah Arendt, l'amour de la liberté, Essai de pensée politique*, Les Presses de l'Université Laval, Canada, 2002.

PETIT Philip, *Républicanisme, Une théorie de la liberté et du gouvernement*, traduit par P. SAVIDAN et J.-F. SPITZ, Éditions Gallimard, 2004.

Politique et Pensée, Colloque Hannah Arendt, édité par M. ABENSOUR et alii, Éditions Payot, Paris, 1996.

RANCIERE Jacques, *Aux bords du politique*, Éditions Gallimard, Collection Folio, Paris, 1998.

RANCIERE Jacques, *La Méésentente, politique et philosophie*, Éditions Galilée, Paris, 1995.

RAWLS John, *La Théorie de la justice*, traduit par C. AUDARD, Éditions du Seuil, Paris, 1997.

REVAULT D'ALLONNES Myriam, *L'homme compassionnel*, Édition du Seuil, Paris, 2008.

ROLLET Jacques, *Tocqueville*, Éditions Clefs, Paris, 1998.

ROUSSEAU, *Œuvres Complètes*, Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Éditions Gallimard, Paris.

ROVIELLO Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Éditions Ousia, Bruxelles, 1987.

SPITZ Jean-Fabien, *La liberté politique*, Éditions PUF, Paris, 1995.

TAMINIAUX Jacques, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Éditions Payot, Paris, 1992.

TAMINIAUX Jacques, « Heidegger et Arendt, lectures d'Aristote », in *Les Cahiers de Philosophie, Hannah Arendt – Confrontations*, n. 4, automne 1987.

TASSIN Étienne & GERARD Valérie, « L'action politique », in *Cause commune*, Paris, Cerf, no. 3, 2008.

TASSIN Étienne, « Le peuple ne veut pas », in *Hannah Arendt, Crises de l'Etat-Nation*, Éditions Sens et Tonka, Paris, 2007.

TASSIN Étienne, « "...sed victa Catoni" La cause vaincue des révolutions », in *Social Research, New School*, vol. 74, n° 4, New York, 2007.

TASSIN Étienne, *Le trésor perdu, Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1999.

TASSIN Etienne, « Qu'est-ce qu'un sujet politique ? Remarques sur les notions d'identité et d'action », in *Revue Esprit*, no. 230-231, Paris, mars-avril 1997.

TASSIN Étienne, *Un monde commun, pour une cosmo-politique des conflits*, Éditions Seuil, Paris, 2003.

Tocqueville et l'esprit de la démocratie, The Tocqueville Review/La Révue Tocqueville, textes réunis par Laurence GUELLEC, Presses de Science Po, Paris, 2005.

Tocqueville, La démocratie en questions, Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, sous la direction de Robert LEGROS, no. 44, Presses universitaires de Caen, Caen, 2008.

TOURAINÉ Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Éditions Fayard, Paris, 1997.

VILLA Dana, *Public Freedom*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

YOUNG-BRUEHL Elisabeth, *Hannah Arendt*, traduit par J. ROMAN et E. TASSIN, Éditions Calmann-Lévy, Paris, 1982.

CURRICULUM VITAE

Née le 4 février 1977 à Adıyaman en Turquie, Seçkin SERTDEMİR ÖZDEMİR a terminé sa maîtrise en philosophie à l'Université Istanbul en 1999, après avoir pris son diplôme du lycée d'Ataköy en 1995. Ensuite, en 2003, elle a soutenu son mémoire de DEA intitulé « Recherches sur la critique arendtienne de la philosophie politique traditionnelle » à l'Institut des Sciences sociales à l'Université Galatasaray. Actuellement assistante de recherche à la Faculté des Lettres et Sciences de l'Université Galatasaray au département de philosophie, elle a publié quelques articles sur la pensée politique de Hannah ARENDT et celle d'Alexis de TOCQUEVILLE.