

Annales

Histoire, Sciences Sociales

Fondateurs : Lucien FEBVRE et Marc BLOCH, Directeur : Fernand BRAUDEL.
Le titre *Annales* publié depuis 1929 par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales
avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

49^e ANNÉE — N° 3

MAI-JUIN 1994

LE MODÈLE JAPONAIS D'ORGANISATION DU TRAVAIL

Pierre-François SOUYRI, Présentation : Un nouveau paradigme ?

Andrew GORDON, Luttres pour le pouvoir dans les ateliers. Ouvriers et direction dans la sidérurgie des années cinquante au Japon
Marie-Claude BÉLIS-BERGOUIGNAN et Yannick LUNG, Le mythe de la variété originale. L'internationalisation dans la trajectoire du modèle productif japonais

SUZUKI Yoshitaka, Structures d'organisation des entreprises japonaises. Analyse historique comparative
Augustin BEROUE, J'en ai rêvé, c'était Tokyo. Prémices d'un fan-tôme collectif (note critique)

Travail, entreprises et industrialisation (comptes rendus)

LA VIE DES COMMUNAUTÉS JUIVES (XVII^e-XIX^e SIÈCLES)

Anne ZINK, Une niche juridique. L'installation des Juifs à Saint-Esprit-les-Bayonne au XVII^e siècle

Hilfel J. KIEVAL, La vie de la communauté juive en Pologne au XVIII^e siècle (note critique)

Shlomo DESHLEN, La communauté juive de Bagdad à la fin de l'époque ottomane : l'émergence de classes sociales et de la sécularisation

Culture, politique et sociabilité (comptes rendus)

REDACTION : 54, boulevard Raspail, 75006 PARIS
• Téléphone : 390 F Étudiants France : 293 F

• CFC 1 an
Belgique : 3110 BF
Ireland : £ 66
Spain : 12 300 Ps
Denmark : 619 Kr
Italy : 147 000 Li
United Kingdom : £ 63
Germany : 161 DM
Netherlands : 181 Fl
Greece : 22 000 Dr
Portugal : 15 400 Esc

• Pays hors CEE : 1 an Particuliers : 103 US\$
Les abonnements doivent être souscrits auprès d'Armand COLIN Éditeur,
B.P. 22 41353 VINCUIL

Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt

Willie de Weert n° 113, 1994/3, L'Hann-Arendt, Paris

Yves SINTOMER

Une notion intersubjective de pouvoir

Le concept de pouvoir « *power* » constitue la clef de voûte de la philosophie politique de Hannah Arendt 1. Cette catégorie est de nature strictement relationnelle et intersubjective : « Le pouvoir « *power* » jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'il se dispersent 2 ». Il est lié de près aux concepts d'action (*action*) et de parole (*speech*), qui sont eux aussi intersubjectifs. Arendt oppose ces concepts à ceux de travail (*labor*) et d'œuvre (*work*), en ce qu'ils ne mettent en présence que des rapports interpersonnels au lieu de confronter les hommes avec le monde matériel naturel ou avec les artefacts produits par les humains. L'action, que Arendt dérive du concept aristotélicien de *praxis*, ne laisse pas de produire matériel qui l'inscrirait dans la pérennité, et sa spontanéité a pour contrepartie une fragilité et une nature éphémère. L'action n'est ni la conséquence de la nécessité comme le travail, ni une activité en fonction d'une utilité comme l'œuvre : elle représente un absolu en ce qu'elle est à elle-même son propre but et ne peut être fonctionnalisée dans un rapport téléologique ou instrumental. Elle permet à la liberté humaine de se déployer. Sur le plan proprement politique, la liberté, loin de s'opposer au pouvoir, se combine avec lui : c'est qu'elle ne réside pas dans le « Je veux » d'un individu monologique en face de son domaine d'objets naturels ou de rapports personnels réfléchis, mais dans le « Je peux » qui, dans les rapports inter-humains, nécessite précisément l'action en commun et les capacités qu'elle fait naître 3.

Aussi le pouvoir est-il toujours un potentiel. Il dépend « de l'accord incertain et seulement temporaire d'un grand nombre de volontés et d'intentions », et d'une union qui se réalise grâce à la parole dans un espace public (*public realm*). Il est donc non seulement intersubjectif, mais communicationnel. Parce

1. Nous rendons ici le terme *power* qu'utilise Arendt par « pouvoir ». Cependant, il serait tout aussi légitime de le traduire par « puissance », car le terme de *power* dans le sens où l'emploie Arendt recouvre les deux notions. Les traducteurs français ont osé jeter sur ce point : l'expression « pouvoir » est notamment utilisée dans *Essai sur la révolution* et dans *Du mensonge à la violence* alors que le traducteur de *La condition de l'homme moderne* lui préfère « puissance ».

2. Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Lévy, coll. « Agora-Presses Pocket », 1983, p. 260 (traduction modifiée). Cf. également « Sur la violence », in *Du mensonge à la violence*, Paris, Calman-Lévy, coll. « Agora-Presses Pocket », 1972, p. 144 et *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1963, p. 256.

3. *Essai sur la révolution*, op. cit. p. 219

qu'« impératives 13 ». Dans une telle perspective, la politique est définie de façon unidimensionnelle comme une coopération excluant les rapports stratégiques de pouvoir 14.

Pouvoir et autorité

Quoi qu'il en soit, dans la perspective arendtienne, il est important de comprendre que ni le pardon, ni la promesse (et sa variante politique, le pacte social égalitaire) ne peuvent renverser ces données ontologiques de la liberté humaine que sont l'irréversibilité et l'imprévisibilité de l'action : ils ne font que les tempérer ; ils nuancent le caractère foncièrement instable d'un pouvoir qui n'aurait d'autre ressource que lui-même. Comme le fait remarquer Paul Ricoeur, au-delà du pacte formalisé, les moments privilégiés qui constituent pour Arendt les référents historiques de sa notion de pouvoir sont les interruptions révolutionnaires - lorsque celles-ci ne visent pas à la toute-puissance et revendiquent la pluralité 15. Or, Arendt s'est longuement étendue sur la difficulté des révolutions à s'institutionnaliser durablement et sur leur propension à se dévorer elles-mêmes et à déboucher sur le totalitarisme ou la contre-révolution. C'est pourquoi elle introduit un autre concept, décisif pour garantir la pérennité de l'ordre républicain : l'autorité (*authority*). L'exemple de la révolution américaine est, une fois de plus, paradigmatique. C'est à son propos qu'Arendt écrit :

« Si le pouvoir (*power*), enraciné dans un peuple qui s'était lié par des promesses mutuelles et vivait en corps constitués par un pacte (*compact*), suffisait à « mener à bien une révolution » (sans que la violence sans borne des foules - *multitudes* - se donnaît libre cours), il ne suffisait nullement à établir une « union perpétuelle », c'est-à-dire à fonder une autorité (*authority*) nouvelle. Ni les pactes ni les promesses sur lesquelles les pactes reposent ne sont suffisants pour assurer la perpétuité, c'est-à-dire pour donner aux affaires humaines ce degré de stabilité sans lequel les hommes seraient incapables de bâtir un monde pour leur postérité, un monde qu'ils veulent faire durer plus longtemps que leur propre vie d'hommes mortels » 16.

La notion d'autorité renvoie chez Arendt à deux phénomènes qu'il nous convient de distinguer. D'une part, ses caractéristiques sont largement tirées d'une phénoménologie de cette relation diffuse dans le corps social qui est appelée communément « autorité ». D'autre part, et c'est sur cela qu'insiste Arendt de façon décisive, l'autorité constitue le principe actif de légitimation du

13. *On mensonge à la violence*, op. cit. p. 201, traduction modifiée d'après le texte anglais, *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 193 ; souligné par moi.

14. Cf. Jürgen HABERMAS, « Hannah Arendts Begriff der Macht », in *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 240sq.

15. Cf. Paul RICOEUR, *Leçons*, I, Paris, Seuil, 1991, p. 24, et les réflexions de Arendt sur la révolution hongroise contenues dans le chapitre de conclusion de la seconde édition *The Origins of Totalitarianism*, New York, Meridian Books, 1958, p. 480-509. Ce chapitre n'est pas repris dans la troisième édition, ni non plus dans la traduction française du livre.

16. *Essai sur la révolution*, op. cit. p. 268-269.

gouvernement et, plus généralement, d'une forme politique. En ce sens, la notion est dérivée explicitement de l'*authoritas* classique.

Avant d'analyser précisément la relation que Hannah Arendt établit entre pouvoir et autorité, il importe de saisir les caractéristiques de ce dernier concept. L'autorité se définit en opposition à la persuasion (*Persuasion*) et à la contrainte (*coercion*). Lorsque les ressources de l'argumentation se déploient dans le cadre d'une relation égalitaire, il s'agit d'un rapport de pouvoir et l'autorité est suspendue ; à l'inverse, l'usage de la violence signifie que l'autorité a échoué. En effet, l'autorité, si elle implique elle aussi une relation hiérarchique stable, où la place de chacun(e) est définie sur un axe vertical, suppose en même temps une reconnaissance de la part de ceux/celles sur lequel(le)s elle s'exerce. Plus précisément, son trait principal est que ceux/celles « dont l'obéissance est requise la reconnaissance inconditionnellement ; il n'est en ce cas nul besoin de contrainte ou de persuasion 17 ».

Une généalogie de l'autorité dans le monde occidental montre que cette relation, qui constitue un facteur décisif dans l'existence des communautés humaines, n'a pas toujours existé. Le mot tout comme le concept étaient inconnus aussi bien de la langue que de l'histoire politique grecques, malgré les efforts tardifs de Platon ou d'Aristote pour tenter de trouver un remède au déclin de la *polis* en prétendant fonder le principe de la légitimité de la forme politique dans un extérieur transcendant, sur le modèle des relations du maître et de l'esclave - et donc à partir d'un modèle extérieur à la sphère politique. La notion d'autorité est d'origine romaine 18. La République romaine reposait en effet sur deux piliers complémentaires : si le peuple (ou des magistrats en son nom) exerçait le pouvoir, la légitimité de ce pouvoir plongeait sa source dans l'autorité du Sénat. Le principe du pouvoir différait de son exercice : *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*. L'autorité sénatoriale était indissolublement liée à l'acte de fondation de la République, car l'autorité d'aucunement une attitude dérivée d'un rapport à la tradition. Cela ne signifiait aucunement une attitude purement passive : à la racine du mot *authoritas* se trouvait le verbe *augere*, augmenter. Cette autorité qui augmentait à travers l'action des *pateres* était donc tout à la fois celle des ancêtres fondateurs et de celles/ceux qui continuaient leur action dans le présent 19. Elle dépendait donc :

« de la vitalité de l'esprit de fondation, par la vertu de quoi il était possible d'augmenter, de donner de l'extension, d'agrandir les fondations posées par les ancêtres. La continuité ininterrompue de l'active extension et son autorité inhérente ne pouvaient se poursuivre que par la tradition, c'est-à-dire par la transmission, au travers d'une ligne ininterrompue de successeurs, du principe posé dans les commencements ».

17. « Sur la violence », in *On mensonge à la violence*, op. cit. p. 145 ; original anglais p. 144 : « *Its aim is unquestioning recognition by those who are asked to obey : neither coercion nor persuasion is needed* ». Cf aussi la définition simulée donnée dans « Qu'est-ce que l'autorité ? », in Hannah ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio-essais », 1993, p. 123 (texte anglais, in *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1972, cité dans l'édition Penguin Books, New York, 1977, p. 92-93).

18. « Qu'est-ce que l'autorité ? », op. cit. p. 138 - texte anglais p. 104.

19. « Qu'est-ce que l'autorité ? », op. cit. p. 160-162 (texte anglais p. 121-123). Cf. aussi *Essai sur la révolution*, op. cit. p. 262-263.

S'inscrire dans cette lignée était témoigner de la *pietas*, c'est-à-dire être religieux dans le sens romain - « religieux signifiant lié au passé, lié à ses propres commencements ». C'est sur cette coïncidence de l'autorité, de la tradition et de la religion que reposa « l'épine dorsale » de l'histoire romaine²⁰.

Un point à bon droit considérer comme largement idéalisée cette description des deux aspects du gouvernement romain. Sur le plan strictement conceptuel, tout d'abord. En effet, Hannah Arendt n'analyse pas la notion d'*imbertum* ; pourtant, seul l'*imbertum* était dans le monde romain caractérisé par l'autorité inconditionnée au sens strict (il permettrait d'aller jusqu'à la mise à mort de citoyens). L'*imbertum* fut toujours plein de connotations religieuses et militaires. Significativement, cet attribut typique de la domination n'existait pas en Grèce, et les Grecs eurent toutes les peines du monde à le traduire dans leur langue²¹. La notion d'*aucltoritas* était à la fois plus vague et plus vaste.

Sur le plan historique ensuite. La description arendtienne des rapports entre *aucltoritas* et *potestas* s'applique surtout aux premiers temps de la République, et manque largement l'évolution des deux derniers siècles avant J.-C. De façon plus générale, on touche là une des faiblesses des généalogies de Arendt qui ne font pas assez clairement la distinction entre la généalogie des concepts et l'influence réelle qu'eurent (ou non) ces concepts dans les processus historiques. Arendt ne prend absolument pas en compte le fait que la division *aucltoritas/potestas* fut contestée au cours de l'histoire de la République romaine. L'*aucltoritas* désignait plus la préention d'un ordre social (les patriciens) à légitimer sa domination traditionnelle qu'une autorité véritablement inconditionnée. Elle constituait en cela une idéologie au sens plein du terme, s'opposant à un autre principe de légitimation qui reposait sur l'assemblée populaire. La division du gouvernement entre *aucltoritas* et *potestas* n'était harmonieuse et cohérente qu'à l'intérieur de cette idéologie, et non en tant que principe réel de fonctionnement de la République romaine. Plus exactement, elle ne permettait une reproduction stable de l'ordre social qu'en tant qu'elle était hégémonique dans la cité - ce qui fut loin d'être constamment le cas. Sa force était de priver par avance le pouvoir populaire de toute légitimité autonome. Considérée avec le recul de l'historien(ne), la dichotomie entre les deux principes du gouvernement romain apparaît largement comme la concurrence de deux modes de légitimation du pouvoir.

La façon avec laquelle Arendt retrace la postérité de la notion d'autorité apparaît historiquement plus convaincante. Selon elle, cette notion fut reprise par l'Église médiévale, qui pratiqua un amalgame dont l'importance s'avéra décisif par la suite : celui du concept politique d'autorité, d'origine romaine, et de la notion platonicienne de lois et de critères transcendants subsumant le particulier et l'immanent. Par surcroît, avec l'introduction de la menace de l'enfer dans son corpus dogmatique, l'Église dihalait la notion d'autorité en y introduisant un principe différent, reposant sur la crainte d'une coercition violente²². C'est pourquoi le passage médiéval entre la *potestas* de l'Empereur et l'*aucltoritas* du pape (et à travers lui de Dieu) ne recouvrait pas la division romaine. Or, la perte d'influence des idéologies religieuses, typique de la modernité, ne fut pas suivie

20. *Essai sur la révolution*, op. cit. p. 297-298.

21. Cf. Moses PINLEY, *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion 1985, notamment p. 105, 133 et 187.

22. « Qu'est-ce que l'autorité ? », op. cit. p. 166 sq. - texte anglais p. 126 sq.

par un regain de vigueur de la notion spécifiquement romaine de l'autorité. Celle-ci accompagna au contraire dans l'oubli l'usage politique de la crainte de l'enfer. La période de l'absolutisme ne fit que dissimuler quelques siècles durant le problème le plus élémentaire de tous les corps politiques modernes, leur profonde instabilité, résultat d'un manque élémentaire d'autorité²³. Sans les filets de l'autorité et de la croyance concomitante dans le fait que l'origine de l'autorité « transcende le pouvoir et ceux qui l'exercent », sans les ressources de la tradition et de la religion, les modernes se retrouverent confrontés « aux problèmes élémentaires de la vie en commun des humains²⁴ ».

La question de l'autorité constitua donc le problème central des révolutions modernes. Celles-ci y réagirent très différemment, les pôles opposés étant à cet égard les révolutions française et américaine. La première héritait malheureusement du principe absolutiste de la souveraineté (*sovereignty*). La monarchie absolue avait réussi à arracher l'autorité à l'Église pour en ceindre le roi. Du coup, celui-ci fondait dans sa personne les deux principes de l'*aucltoritas* et de la *potestas* ; qui n'étaient plus séparés. Le pouvoir devenait à lui-même son propre principe ; en cela, il était, au sens propre, absolu. Le concept de souveraineté, théorisé pour la première fois dans toute sa clarté par Bodin, visait précisément à donner un nom à fusion « révolutionnaire²⁵ ». Le pouvoir, source unique des lois, était donc affranchi de leur tutelle, puisqu'il pouvait les modifier à son gré. Le tort des révolutionnaires français fut de conserver cette structure en remplaçant le souverain par la Volonté générale rousseauiste, la Nation ou le Peuple. Tout comme la Volonté divine, la Volonté générale « n'a besoin que de vouloir pour produire une loi ». La Nation ou le Peuple en vinrent à être considérés comme s'ils n'étaient plus composés d'une multitude mais formaient une seule personne :

* Sur le plan théorique, la déification du peuple durant la Révolution française fut la conséquence inéluctable de l'effort fait pour faire découler de la même source la loi et le pouvoir. La prétention de la royauté absolue à reposer sur un « droit divin » avait légué la souveraineté (*sovereignty*) séculière à l'image d'un Dieu à la fois tout-puissant et législateur de l'univers, c'est-à-dire à l'image d'un Dieu dont la Volonté est loi. La « volonté générale » de Rousseau et de Robespierre est toujours cette Volonté divine qui n'a besoin que de vouloir pour produire une loi²⁶.

Le pouvoir révolutionnaire de l'Un était la négation non seulement de l'autorité comme instance indépendante du pouvoir, mais encore un comble tragique sur la nature intrinsèquement pluraliste de ce dernier. Il ne pouvait logiquement apparaître sur terre que sous la forme d'une force (*strength*)

23. *Essai sur la révolution*, op. cit. p. 234. Cf. également « Qu'est-ce que l'autorité ? », op. cit. p. 182-183 - texte anglais p. 139-140.

24. « Qu'est-ce que l'autorité ? », op. cit. p. 184-185, traduction légèrement modifiée - texte anglais p. 141.

25. *Essai sur la révolution*, op. cit. p. 228. Une généalogie un peu différente de la distinction *aucltoritas/potestas* et de leur subsumption dans la notion moderne de souveraineté se trouve dans Gérard MAIRER, *Le Dieu mortel. Essai de non-philosophie de l'État*, Paris, PUF, 1987 ; cf. aussi ses articles in François CHATELET (ed.), *Histoire des idéologies*, 3 vol., Paris, Hachette, 1978.

26. *Essai sur la révolution*, op. cit. p. 228-229 et 270.

surhumaine, « multipliée et rendue irrésistible au moyen de la violence » : en bref sous la forme de la Terreur 27.

Selon Arendt, confondre la notion de liberté (*freedom*) avec celle de souveraineté (*sovereignty*), c'est penser que la liberté est portée par un idéal de maîtrise (*mastership*) et d'autosuffisance (*self-sufficiency*). C'est méconnaître la parenté de la liberté et du pouvoir (au sens arendtien), c'est oublier qu'« aucun homme ne peut être souverain, car la terre n'est pas habitée par un homme, mais par des hommes », et que le groupe est toujours pluriel. Ce n'est que dans l'hypothèse du Dieu monothéiste que liberté et souveraineté sont identiques. Tenir de réaliser sur terre cet idéal de maîtrise qu'implique la souveraineté ne pourrait que déboucher sur la domination de soi-même (*domination of one's self*) et sur le gouvernement autoritaire d'autrui (*rule over others*). Le pouvoir (*power*) serait alors ramené à une qualité physique, à une question de force (*strength*) ou de faiblesse (*weakness*). C'est pourquoi, à la différence des systèmes politiques reposant sur la domination (*rule*) et la souveraineté (*sovereignty*), ceux qui se fondent sur les contrats (*contracts*) et les traités (*treaties*) acceptent de reconnaître « l'imprévisibilité des affaires humaines et la faiblesse des hommes » en tentant simplement d'y ménager « certains flots de prévisibilité » et « certains jalons de sûreté » 28.

C'est précisément sur ce point que la révolution américaine prit une orientation totalement différente de celle de la révolution française : « La grande innovation des Américains dans le domaine politique en tant que tel fut l'abolition uniforme de la souveraineté (*sovereignty*) à l'intérieur du corps politique de la république, l'institution que, dans le domaine des affaires humaines, souveraineté (*sovereignty*) et tyrannie (*tyranny*) sont une seule et même chose » 29. C'est que les « pères fondateurs » de la Constitution américaine ne préféraient pas incarner la volonté générale, faire table rase et recommencer de zéro la construction d'une société nouvelle. Ils se considéraient comme « les délégués d'un corps constitué ». Certes, ils « recevaient leur autorité d'en bas » et « restaient fermement attachés au principe romain selon lequel le siège du pouvoir est le peuple ». Mais « ils n'avaient pas en tête une fiction et un absolu, la nation au-dessus de toute autorité et déliée de toute loi, mais une réalité vivante, la multitude organisée dont le pouvoir s'exerçait en accord avec

27. *Ibidem*, p. 285.

28. Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit. p. 299-300 et 310-312. C'est seulement en ce sens que Hannah Arendt, de façon un peu confuse sur le plan terminologique, accepte de prendre en compte le terme de souveraineté (*sovereignty*) en lui donnant un sens faible : l'indépendance (*independency*) limitée qui résulte du lien qu'institute la promesse par rapport au caractère incalculable de l'avenir. Il s'agit en ce sens de « la souveraineté (*sovereignty*) d'un ensemble de personnes liées et tenues non pas par une volonté identique qui les inspirerait toujours de façon magique, mais par un dessein concerté, unique raison d'être et seul bien des promesses [...] Si la souveraineté (*sovereignty*) est dans l'action et les affaires humaines ce que la maîtrise (*mastership*) est dans le domaine de la nature et dans le monde des choses, la grande différence qui les sépare est que la première ne s'obtient que par l'union de la multitude (*the many bound together*) tandis que la seconde ne se conçoit que dans l'isolement » (p. 312, traduction légèrement modifiée).

29. *Essai sur la révolution*, op. cit. p. 224 (traduction modifiée d'après l'original anglais, *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963 p. 152 : le traducteur français commet dans ce passage un contresens théorique en remplaçant « souveraineté » par « autorité »). Cf. également p. 270.

les lois et limité par elles 30 ». Ils reconnaissent clairement la différence séparant la république de la démocratie, c'est-à-dire du « règne d'une règle majoritaire sans aucune restriction juridique » (*legally unrestricted majority rule*) - qui comporte donc le risque de la suppression des droits des minorités. Cette différence réside dans la reconnaissance « de la séparation radicale de la loi et du pouvoir, deux réalités ayant des origines différentes, des légitimations différentes et des sphères d'application différentes, toutes clairement reconnues 31 ».

L'autorité contre l'autoritarisme ?

Arendt reprend ici une distinction classique, celle du gouvernement des lois *versus* le gouvernement des hommes 32. Et elle est convaincante lorsqu'elle critique le mythe de la volonté générale ou celui de la Nation conçue comme la souveraineté de l'Un. Mais à quel renvoie exactement l'autorité qui constitue l'origine de la loi ? Et comment distinguer les formes républicaines d'autorité des formes traditionnelles « autoritaires » ? L'affirmation selon laquelle le pouvoir est limité par les lois ou la constitution est-elle compatible avec celle selon laquelle la constitution américaine ne visait pas à limiter le pouvoir, mais à créer un pouvoir plus fort 33, ou encore avec l'affirmation maintes fois répétée que le pouvoir ne peut être limité que par le pouvoir, et tout au plus détruit par la violence ? Comment, en d'autres termes, est-il possible d'affirmer la priorité de l'axe vertical que constitue l'autorité sur l'axe horizontal que constitue le pouvoir sans tomber dans un conservatisme qu'Arendt elle-même refusait ? Nous touchons

30. *Ibidem*, p. 224 - texte anglais p. 165.

31. « Sur la violence », op. cit. p. 142 (trad. modifiée), et *Essai sur la révolution*, op. cit. p. 244 (original anglais p. 165). On voit bien en quoi le concept arendtien de *power* se différencie de la notion de puissance dans une perspective néo-spiritualiste. Certes, le *power* de H. Arendt est également *puissance* de plutôt que *pouvoir* sur, et il est tout aussi radicalement interindividuel que la *potentia*. Mais il se trouve limité par l'autorité et reste donc sous la coupe de quelque chose qui le dépasse - et donc le « transcende » dans un certain sens. Ce n'est pas un hasard si Arendt, tout en reliant son concept de *power* à la notion générique de *potentia*, s'abstient soigneusement de toute référence à l'auteur de l'*Éthique* : c'est que la problématique spinoziste vise à s'établir exclusivement sur un plan d'immanence et à proscrire toute transcendance (cf. la brillante lecture que font dans cette perspective DELEUZE et GUATARRI dans *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1991, p. 45 sq).

32. Aristote définissait déjà la démocratie comme une déviation du gouvernement constitutionnel (*politeia*). Dans une optique différente, Kant opposait la forme républicaine (l'une des deux formes de gouvernement - *forma regiminis* - avec le despotisme) et la forme démocratique (comme forme de domination - *forma imperii* avec l'autocratie et l'aristocratie). Kant affirmait que la forme démocratique « est nécessairement despotique, parce qu'elle fonde un pouvoir exécutif, où tous prononcent sur un seul et en tout cas contre un seul [...] tous décident par conséquent, qui ne sont pas pourtant tous ; ce qui met la volonté générale en contradiction avec elle-même ainsi qu'avec la liberté » (Emmanuel KANT, *Projet de paix perpétuelle* (1796), Paris, Vrin, 1975, p. 18-21). De même, le leitmotiv de Weber était que la modernité implique un ordre juridique formel qui se substitue aux anciens types de domination fondés sur des rapports personnels, et que la démocratie avec son exigence de justice matérielle et d'élection des fonctionnaires représente un recul par rapport à la rationalisation déjà aientée dans les États modernes.

33. *Essai sur la révolution*, op. cit. p. 225.

la au cœur de la théorie politique arendtienne et, sans doute, à son aporie intrinsèque.

Car comme nous l'avons vu, Arendt reconnaît pleinement que la religion et la tradition ont perdu la valeur d'intégration qu'elles pouvaient receler avant la modernité. Elle avance également que les tentatives modernes de la Réforme, de la théorie politique du XVIII^e ou des humanistes pour dissocier les éléments de la *tradition religieuse/tradition/autorité* afin d'en sacrifier un (ou deux) pour préserver les deux autres (l'autre) furent des échecs 34. Elle rappelle aussi que toute révolution, en tant qu'« événement nouveau », qu'interruption du temps linéaire de l'histoire, pose précisément le problème du commencement 35. Or, Arendt s'interdit le recours à un transcendantal qui fonctionnerait sur le mode de la révélation religieuse ou même sur celui de l'impératif catégorique. Elle caractérise théoriquement le gouvernement qui aurait recours à un tel transcendantal d'autoritaire (*authoritarian government*) : la définition du gouvernement autoritaire est précisément que son autorité provient d'une « source extérieure et supérieure à son propre pouvoir » (*power*), qui « transcende le domaine politique » tout entier et pas seulement la sphère du pouvoir (*the sphere of power*). Une telle instance peut être constituée par les « lois de la nature » ou par « les commandements divins » : l'important est qu'elle ne soit pas créée par les hommes (*man-made*) et que les autorités (*authorities*) en dérivent leur « autorité » (*authority*), c'est-à-dire leur légitimité (*legitimacy*). Cette vision de l'autorité renvoie à la conception platonicienne, reprise plus tard par l'église chrétienne et non au modèle romain de l'autorité, qui était pleinement politique 36. Le gouvernement autoritaire le plus draconien reste en cela toujours lié par la loi ; cela le différencie principalement de la tyrannie, qui ne gouverne qu'en fonction de la volonté du tyran et de ses propres intérêts, et qui ne reconnaît donc pas d'autres principes au-delà d'elle-même.

Arendt s'interdit clairement d'en appeler à un modèle que l'on pourrait qualifier avant la lettre de « communarien traditionaliste ». Jean-Marc Ferry a très justement fait remarquer, dans le deuxième chapitre de son livre consacré à Habermas 37, que la vision politique de son recours au jugement réflexif kantien traditionaliste, notamment du fait de son recours au jugement réflexif kantien pour interpréter le jugement politique 38. Toutefois, le recours à la troisième critique de Kant ne s'applique qu'au raisonnement politique. Si le pouvoir remplissait à lui seul l'intégralité d'un espace politique auquel l'autorité serait extérieure, la porte serait ouverte à une conception « autoritaire » de l'autorité. Or, Arendt refuse de considérer la tradition ou les valeurs de type religieux comme des transcendants existants au politique et devant conditionner celui-ci ; corrélativement, elle situe l'autorité à l'intérieur de l'espace politique. C'est en cela qu'elle se situe de façon décisive sur un bord opposé à celui des « communariens traditionalistes ». Réciproquement, il est tout aussi évident que Hannah Arendt n'entend pas faire reposer une conception moderne de

34. « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.*, p. 108 - texte anglais p. 128.

35. *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 303.

36. « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.*, p. 128-129 et 146 - texte anglais, p. 97 et 111.

37. Jean Marc FERRY, *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987.

38. Cf. Hannah ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991 (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, R. Beiner (ed.), Chicago, The University of Chicago Press).

l'autorité sur une quelconque théorie du droit naturel. Du coup, elle se différencie radicalement des ontologies libérales qui prétendraient que les individus ont des droits antérieurs à la communauté politique, droits qu'il s'agit de protéger des abus de pouvoir potentiels de cette dernière.

Un modèle est plus historiciste. Pour le comprendre, il faut s'attacher à l'admiration critique avec laquelle elle reconstruit les efforts des créateurs de la République américaine pour ancrer l'autorité dans un absolu. Tout tourne autour des paroles de Jefferson : « Nous tenons ces vérités pour évidentes en soi ». D'un côté, ces mots soulignent justement le caractère pré-rationnel de ces « vérités » qui « informent la raison mais n'en sont pas le produit », qui se situent en deçà du discours et de l'argumentation. De l'autre, ces vérités sont combinées avec « l'accord passé entre les hommes qui se sont embarqués dans une révolution, accord forcément relatif puisque dépendant de ceux qui y souscrivent » : c'est pourquoi Jefferson dit : « Nous tenons ces vérités pour évidentes » et non pas simplement : « ces vérités sont évidentes » 39.

Pour Arendt, les « pères fondateurs » se trompaient certes lorsqu'ils avancèrent que les lois de la communauté étaient du même type que les lois mathématiques, ou que l'évidence impérative (*compelling evidence*) à laquelle ils appelaient était la raison droite (*right reason*) ; ils s'illusionnèrent aussi en pensant que ces vérités étaient d'origine divine, que les lois qu'elles fondaient étaient impératives, tout comme les commandements de Dieu : « C'est seulement dans la mesure où l'on entend par loi un commandement auquel les hommes doivent obéissance (*obedience*), indépendamment de leur consentement (*consent*) ou de leurs accords (*agreements*) mutuels, que la loi a besoin pour être valide d'une source d'autorité transcendante, c'est-à-dire d'une origine qui doit être au-delà du pouvoir (*power*) humain 40 ». En cela, leur référence n'était plus Rome, qui ne connaissait pas ce besoin d'absolu, mais bien le Dieu hébraïque ou, sur un plan philosophique, la construction platonicienne. Si l'autorité de leur constitution avait véritablement tiré sa force de la religion, elle aurait été emportée par le modernisme sans cesse croissant de la société américaine. Mais le trait de génie des révolutionnaires américains fut d'effectuer un raisonnement politique qui concluait à la nécessité de la fondation d'une autorité qui ne se confondrait pas avec le pouvoir. Ils pouvaient bien avancer de mauvais arguments, prétendre s'appuyer sur les Commandements divins ou sur ceux de la Nature : ils se considéraient explicitement comme des fondateurs, montrant par là même qu'ils « étaient conscients de ce que ce serait l'acte de fondation lui-même, plutôt qu'un législateur immortel ou une vérité évidente ou toute autre source transcendante et surhumaine, qui deviendrait un jour la source de l'autorité (*authority*) dans le nouveau corps politique 41.

Les apories de la notion de fondation

Il faut bien saisir ici l'originalité et la radicalité de la thèse de Arendt, en même temps que sa difficulté. Selon elle, c'est sur l'acte de fondation, ou plutôt sur l'acte de fondation renouvelé sans cesse dans l'autorité, que réside la légitimité de la République américaine. Dans cette perspective, il ne s'agit donc pas d'affirmer simplement que les citoyen(ne)s réfléchissent toujours à partir de

39. Hannah ARENDT, *Essai sur la révolution*, *op. cit.*, p. 283-284.

40. *Ibidem*, p. 279-280.

41. *Ibidem*, p. 302 - traduction modifiée - original anglais p. 205.

notions pré-réflexives qui constituent en quelque sorte le sens commun, ou que la tradition est une ressource indispensable à la légitimation 42. En soi, sens commun ou tradition seraient insuffisants ; il faut qu'ils renvoient à une source bien précise qui les dépasse, ou plutôt qui seule peut leur donner sens : non pas une instance transcendante à la politique et aux relations humaines, non pas un absolu surhumain, mais quelque chose qui soit indisponible au pouvoir, non manipulable par lui, tout en étant interne à la politique : l'acte humain par excellence de la constitution et du commencement. La démonstration de la distinction entre pouvoir et autorité tout comme la définition de la légitimité dépendent de l'interprétation de cet acte (interprétation qui est donc au cœur de la philosophie politique arendtienne).

Bien sûr, toutes les constitutions ne sont pas équivalentes. Mais Arendt s'attache moins à leur contenu qu'à différencier la dynamique qui les constitue et qu'elles initient en même temps. D'une part, la différence de pouvoir et d'autorité est énorme entre « une constitution imposée à un peuple par un gouvernement de la constitution par laquelle un peuple constitue son propre gouvernement » 43. D'autre part, l'autorité d'une constitution réside dans sa capacité à être augmentée, étendue, voire amendée, à permettre donc que l'autorité soit conforme à son étymologie 44. Mais cela ne signifie pas pour autant que le pouvoir en dispose, même s'il respecte les formes : une fois la décision prise, elle reste obligatoire pour le corps politique auquel elle donne naissance, et le pouvoir n'est pas souverain au point de pouvoir s'en délier 45.

Mais quel est le facteur qui donne cette propriété exorbitante à ce moment de la première décision ? Qu'est-ce qui empêche par exemple qu'une nouvelle révolution vienne défaire ce qu'une première avait fait ? Quelle est cette activité extraordinaire qui, surgissant du flot de la contingence humaine et non des hauteurs divines, a tant de force qu'elle en déterminera le cours ultérieur comme si elle était non seulement sa source, mais encore son unique source possible ? Arendt tente trois réponses plus ou moins complémentaires à cette question.

D'un côté, elle affirme explicitement qu'il y a une solution « pour rompre ce cercle vicieux où se trouve pris tout ce qui commence ». Là encore, elle utilise les ressources de l'étymologie : « commencement et principe, *principlum* et *principium*, sont non seulement liés à l'autre, mais sont contemporains 46 ». C'est cela qui protégerait le commencement de son propre arbitraire. Les initiateurs/acteurs dans leur acte posent la loi pour eux- (elles) mêmes, pour enlamer leur entreprise (*enterprise*) et pour permettre son accomplissement. « En tant que tel, le principe inspire les actes qui doivent suivre et reste apparent aussi longtemps que dure l'action 47 ». Le problème cependant ne s'en trouve que déplacé. Si on peut admettre que le pacte originnaire lie les parties prenantes d'une action, en quoi par exemple les minorités qui n'acceptent pas pleinement

le pacte, voire qui s'y opposent, pourraient-elles être liées de façon semblable ? Et qu'advierait-il si elles devenaient majoritaires ? D'autre part, comment les promesses d'une génération lieraient-elles les générations futures, voire les immigrants venant d'une autre tradition ?

L'autre réponse se rapproche en un certain sens de la tradition héménéutique. C'est celle que privilégient Jean-Marc Ferry et Paul Ricoeur 48. In un sens, toute révolution réussie ne serait pas commencement absolu mais recommencement, retour aux sources et « augmentation » d'une autorité préexistante. C'est ainsi que la fondation de Rome reprendrait celle de Troie, et que les révolutionnaires américains s'inspirèrent à leur tour de Rome 49. Cependant, cette réponse amène à son tour des apories difficilement surmontables. Car les exemples mis en avant par Arendt montrent bien que la tradition qu'il s'agit de renouveler ne doit pas d'abord s'étendre dans un sens concret et factuel : Rome, notamment, n'était pas réellement le recommencement de Troie ; il s'agit d'un lien symbolique plus ou moins mythique, ayant avant tout une valeur normative. Mais dès lors que ce lien n'est pas un héritage obligé mais un « choix », au nom de quel principe pourrait-on empêcher ceux/celles qui succèdent de se choisir d'autres ancêtres - et avec eux d'autres principes et une autre constitution ? Comment critiquer les philosophes qui précéderent la Révolution française lorsqu'ils s'écriaient qu'il n'était « nulle autorité politique qui, créée hier ou il y a mille ans, ne puisse être abrogée dans dix ans ou demain 50 » ? L'unique solution serait alors de postuler la thèse selon laquelle la Fondation de Rome, ou de la République romaine, constitue quelque chose qui pourrait s'augmenter ou se perdre mais non se dépasser, quelque chose ayant révélé et fixé dans le monde une structure anthropologique fondamentale de l'existence en communauté 51. Mais une telle thèse, qui repose plus par ailleurs sur un certain mythe de Rome que sur l'histoire concrète de cette « cité », ne pourrait que frapper par son caractère ethnocentriste et son ancrage dans une philosophie de l'histoire difficilement soutenable. Comment pourrait-elle être défendue dans l'espace public face à des modèles contradictoires ou à des traditions concurrentes ? Si les Pères fondateurs de la République américaine peuvent avoir une conception cohérente de l'autorité, c'est qu'ils pensent que « tout homme, avant d'être considéré comme un membre de la société civile, doit être considéré explicitement du gouverneur de l'univers 52 ». Du coup, tout en reconnaissant explicitement qu'ils ne sauraient avoir en leurs mains le pouvoir humain de contraindre les assemblées futures ayant des compétences similaires à respecter les principes qu'ils énoncent dans un moment historique déterminé, ils peuvent sans se contredire affirmer, en corollaire à leur proclamation de la liberté de conscience religieuse :

48. Cf. Jean-Marc FERRY, *op. cit.*, ainsi que les réflexions de Paul Ricoeur regroupées sous le titre : « Hannah Arendt », in RICOUR, *Lectures 1, op. cit.*

49. Cf. par exemple « Qu'est-ce que l'autorité ? », *op. cit.*, p. 184-185 - texte anglais p. 140-141.

50. Guillaume Th. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des Deux Indes* (éditions originales 1772-1781), Paris, Maspéro/La Découverte, 1981, p. 325 (l'expression est sans doute de Diderot).

51. De Rome et non de la Grèce, comme les commentateurs de Hannah Arendt l'avancent souvent. Si, pour elle, la Grèce joue un rôle de premier plan quant à la pensée philosophique, c'est la cité italienne qui représente le modèle politique principal.

52. James MADISON, « A Memorial and Remonstrance », 1785.

42. Du moins dans un sens normatif, car il n'est guère contestable factuellement que

des gouvernements très autoritaires ont été tenus très longtemps pour « légitimes » en fonction de motifs religieux ou traditionnels considérés comme « transcendants » par les dominés(-es). Une fois de plus, Arendt n'établit pas assez clairement sur ce point la différence entre une problématique normative et une approche historico-sociologique.

43. *Essai sur la révolution, op. cit.*, p. 212 - texte anglais p. 144.

44. *Ibidem*, p. 299.

45. *Ibidem*, p. 230.

46. *Ibidem*, p. 314 - texte anglais p. 214.

47. *Ibidem*, p. 314-315.

« Yet we are free to declare, and do declare, that the rights hereby asserted are of the natural rights of mankind, and that if any act shall be hereafter passed to repeal the present or to narrow its operation, such act will be an infringement of natural right 53. »

Arendt ne saurait accepter un tel argument puisqu'elle critique à juste titre les thèses « transcendentales » s'appuyant sur les commandements divins ou sur les droits naturels. Dans cette perspective, il ne lui resterait alors plus guère d'autre solution que de verser dans une variante de l'ontologie heideggerienne.

Mais, sans doute pourrait-on reconstruire une troisième réponse, un peu différente, qui renverrait à deux éléments de la triade ontologique arendtienne : l'œuvre (*work*) et l'action (*action*). L'inscription dans la durée de l'autorité a en effet une affinité élective avec le concept d'œuvre (*work*) : l'activité en vue d'une fin qu'est l'œuvre (*work*) laisse des produits durables, l'œuvre d'art par exemple ; elle se différencie donc de l'action qui, comme nous l'avons vu, ne laisse pas de traces matérielles, pas plus que le pouvoir, qui lui est lié 54. La particularité de la fondation et de la constitution réside dans leur double caractère. Elles renvoient d'un côté à l'acte de fondation ou de constitution, et donc au pouvoir qui se dégage d'un groupe rassemblé établi par un pacte et faisant des promesses ; et de l'autre à ce qui est fondé (une cité, par exemple) ou à la constitution comme document écrit. Arendt insiste explicitement sur ce point : l'acte de fondation ou de constitution doit impliquer une trace matérielle : « La Constitution, document écrit, chose objective et durable, que, sans doute, on (peut) considérer sous bien des angles différents et soumettre à bien des interprétations, que l'on (peut) changer et amender selon les circonstances, mais qui néanmoins ne (sera) jamais un état despri subjectif, comme la volonté 55 ». Plus : l'autorité, pour pouvoir « augmenter » conformément à son essence, doit être incarnée dans le présent par un organisme réel (le Sénat ou la Cour suprême). C'est en ce sens que fondation et constitution constituent des moments privilégiés, à tel point qu'elles peuvent représenter une sorte d'abolition intra-humain : elles se situent à l'intersection de l'action (par la promesse et le pacte qui les engendrent et qu'elles initient tout à la fois) et de l'œuvre (en tant que fondation/constitution de quelque chose), du pouvoir et de l'autorité, et elles croisent les deux principes dans la République comme des complémentaires et non des opposés. La fondation et la constitution porteraient en quelque sorte le pouvoir à la limite où il s'excéderait positivement lui-même.

Le problème de départ n'en est pas pour autant résolu. D'une part, ce croisement de l'action et de l'œuvre dans la constitution met à jour les limites de l'ontologie arendtienne. Toute activité politique conséquente n'est-elle pas précisément une action avec des hommes et des femmes mais dans le monde matériel et avec des conséquences durables sur lui ? Le couple *potests/praxis* aristotélicien ne se démontre-t-il pas intentionnellement pour comprendre la politique, au

moins dans le monde moderne ? Pour le conserver, Arendt est obligée d'expulser les questions socio-économiques de l'arène politique - ce qui factuellement approche du contresens, et ne peut normalement que laisser perplexe lorsque l'on considère l'histoire de toutes les démocraties, et pas seulement des démocraties modernes 56.

De plus, on peut certes comprendre que la « constitution », dans les deux sens du terme, constitue un moment privilégié du lien politique ; que le pouvoir du peuple ne puisse s'entendre que de façon plurielle, qu'il doive donc dépendre de formes déterminées pour s'exercer - des formes qui sont définies de manière privilégiée dans la constitution ; que le pouvoir du peuple doive donc s'autolimiter en respectant ces formes. Mais il n'est toujours pas de raison suffisante pour penser qu'il est impossible de renouveler de façon radicale l'acte de l'institution - pas plus que nous ne sommes contraints d'accepter que la constitution s'impose sur le mode de l'autorité, c'est-à-dire, rappelons-le, de façon inconditionnelle, non critique, et sans recours à la persuasion. Si la constitution ne tire pas son autorité du Ciel ou de la Nature, si elle n'est pas une source transcendante à la sphère politique mais tout à la fois « l'action » et « l'œuvre » de citoyen(ne)s, alors elle ne peut s'ériger au-dessus du pouvoir comme autorité séparée, alors elle ne peut que faire partie du pouvoir, comme une autolimitation interne qu'il se donne pour ne pas céder à l'hybris ou se nier lui-même.

Cambridge (Mass), octobre 1993 - février 1994
Center for European Studies, Harvard University
CNRS, URA 1394 - Philosophie politique, économique et sociale

53. « Cependant nous sommes libres de déclarer, et déclarons, que les droits qui sont ici proclamés sont les droits naturels de l'humanité, et que si une mesure venait dans le futur annuler ou restreindre la présente, une telle mesure constituerait une infraction aux droits naturels », in THOMAS JEFFERSON, « A Bill for Establishing Religious Freedom » - texte préparatoire à la loi sur la liberté religieuse - 1779.

54. Sur ce point, l'œuvre (*work*) s'oppose également au travail (*labor*), qui ne produit que des objets éphémères, pour la consommation.

55. HANNAH ARENDT, *Essai sur la révolution*, op. cit., p. 230 - texte anglais p. 156.

56. Cf. la critique des conséquences politiques de « l'essentialisme phénoménologique » arendtien par Seyla BENHARIB, *Situation the Self*, New York, Routledge, 1992 : « Models of Public Space : Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen HABERMAS », p. 80. Cf. également le texte de Jürgen Habermas : « Die Geschichte von den zwei Revolutionen », in *Philosophisch-politische Profile*, op. cit., p. 226-228.