

- 1 Dans mon livre sur Lukács de 1976, évidemment sans connaître le manuscrit de 1925, j'écrivais au sujet des critiques contre HCC : « Sans entrer dans le détail de ces critiques, il suffit de souligner que les deux plus connues, celles de Rudas et Deborin, se situent tout à fait dans le terrain du matérialisme pré dialectique. Deborin cite abondamment Plekhanov pour démontrer que le marxisme découle du "matérialisme naturaliste" critiqué par Lukács, tandis que Rudas compare les lois marxistes de la société avec la loi de l'évolution de Darwin, pour arriver à la conclusion surprenante que le marxisme est une "pure science de la nature" » (Michaël Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'Évolution politique de Lukács, 1909-1929*, PUF, Paris, 1976, p. 198).
- 2 Par exemple : « Rosa Luxemburg a très justement reconnu que "l'organisation doit se former comme produit de la lutte". Elle a seulement surestimé le caractère organique de ce processus [...] ». (György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Éd. de Minuit, Paris, 1960, p. 357).
- 3 *Ibid.*, p. 106.
- 4 Nicolas Tertulian a parfaitement saisi cet aspect dans sa préface : « C'est autour de la genèse et de la nature de la subjectivité révolutionnaire que tourne l'essentiel de la polémique ». Lukács « entend accorder une place importante à la créativité et à la puissance d'invention du sujet dans le devenir historique ». Je ne partage pas, par contre, ses critiques du « praxéocentrisme » du jeune Lukács (N. Tertulian, préface à G. Lukács, *Dialectique et Spontanéité*, p. 9, 19).
- 5 G. Lukács, *Dialektik und Chvostismus*, Aron Verlag, Budapest, 1996, p. 9.
- 6 László Rudas, « Genosse Trotzky über die Ungarische Proletarierrevolution », *Inprekor*, IV, 1923.
- 7 G. Lukács, *Dialectique et Spontanéité*, *op. cit.*, p. 38. Cet argument est surtout développé dans la première partie de l'essai, intitulée « Subjectivisme », mais il n'est pas absent du reste du document.
- 8 M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires...*, *op. cit.*, p. 229-232.
- 9 L'article de 1926 est « L'Art pour l'Art und die Proletarische Dichtung », *Die Tat*, juin 1926, qui cite approuvativement la critique du *Proletkult* par Trotski. La pièce de 1927 est « Eine Marxkritik im Dienste des Trotzismus. Rez. von Mx Eastman : Marx, Lenin and the Science of Revolution », *Die Internationale*, 6 octobre 1927.

Lu d'ailleurs

Emmanuel Valat

Agrégé de philosophie.

La Non-Philosophie de Hannah Arendt de Anne Amiel Penser le politique

S'il y a bien sûr une provocation dans le titre qu'Anne Amiel a donné à son livre – *La Non-Philosophie de Hannah Arendt* –, celui-ci présente avant tout une défense réussie de la posture intellectuelle qui fut celle de Hannah Arendt. Une telle posture, Arendt refusa elle-même de l'identifier à celle du philosophe. Elle préféra l'inscrire sous l'appellation de penseur politique. Allant au-delà d'un simple problème terminologique, Amiel montre les enjeux d'une telle distinction. Il en va du rapport que le penseur peut avoir avec l'événement, et, corrélativement, de son rapport à la tradition. Deux formules d'Arendt résumant cet enjeu : « la pensée doit demeurer liée à l'événement comme le cercle à son centre » et « le fil de la tradition est rompu »¹. Les deux formules vont de pair. Elles impliquent pour Arendt qu'il n'est plus possible de faire de la philosophie politique. Pourquoi ? Parce que si l'événement est rupture par rapport au passé, s'il vient briser la continuité historique, il n'est plus possible de rabattre la compréhension de celui-ci sur ce que la tradition philosophique nous lègue comme système d'analyse. Penser l'événement, c'est faire face à ce qui ne se laisse en aucune manière réduire au passé, au « déjà connu », au « déjà analysé », et c'est ce qui oblige à s'essayer à penser librement ce qui rompt de manière libre la continuité historique. La non-philosophie d'Arendt, c'est cette volonté de penser le présent à l'encontre d'une posture qui se contenterait de réciter une philosophie ayant « fait ses preuves », mais qui, à l'épreuve des faits, serait incapable de les saisir dans leur singularité.

Cette rupture avec la tradition que fait éclater l'événement peut être désignée concrètement : de manière exemplaire, c'est l'événement révolutionnaire qui, en France comme aux États-Unis, ouvre une situation inédite. Mais c'est aussi l'événement totalitaire (1933) dont Hannah Arendt est contemporaine. Qu'il soit nécessaire de penser après de telles ruptures, alors que « le passé n'éclaire plus l'avenir² », oblige donc à « penser sans béquilles ». Amiel souligne

ce caractère expérimental de la pensée qui cherche désormais à « soutenir le choc de l'événement en sa singularité³ ».

La difficulté à penser l'événement tient essentiellement à deux raisons : d'une part, l'événement se laisse rattraper par la routine qu'il n'arrive à déborder qu'un moment ; d'autre part, nos vieilles représentations ont suffisamment d'emprise sur nous pour être ce par quoi nous nous représentons ce qui pourtant leur échappe. En un mot, le mouvement est celui d'un débordement ensuite recouvert.

1. C'est parce qu'il y a ce retour d'une certaine routine qu'Arendt, dans *l'Essai sur la révolution* (1963), double sans cesse son admiration pour les « pères fondateurs » de la Constitution américaine d'une critique radicale à l'égard de la politique américaine contemporaine. Il y a, dans l'événement inaugural et fondateur des États-Unis, une grandeur qui disparaît par la suite ; et cette grandeur-là est relative au moment révolutionnaire en lequel gît ce qu'Arendt nomme « le trésor perdu des révolutions ». Le paradoxe de ce trésor perdu est qu'il se perd en fondant une nouvelle communauté : ce qui fait suite à la révolution est ce que la révolution fonde en expirant. Entre ce qui fonde et ce qui est fondé, s'inscrit ainsi une tension radicale : d'un côté, le moment libre et inaugural ; de l'autre, le maintien et la pérennité de ce qui a été mis en place. L'alternative à une telle représentation serait de penser de manière positive la possibilité d'une « révolution permanente ». En un sens, Arendt s'inscrit de manière singulière dans un tel dessein.

Qu'est-ce que le trésor perdu des révolutions ? C'est l'accès de chacun à la liberté et à la dignité du politique, autrement dit, c'est l'entrée du peuple sur la scène publique. Cette entrée du peuple sur la scène publique prend ici et là des formes similaires : dans la Révolution américaine, ce sont les *wards* ; dans la Révolution française, les sociétés, les clubs ; dans la Révolution russe, les soviets⁴. À chaque fois, ces lieux sont ce à partir de quoi l'agir politique trouve à se manifester à travers une pluralité élargie et dans une horizontalité des rapports de pouvoir. Amiel écrit : « "la forme conseil" est la promesse d'une nouvelle forme de gouvernement⁵ » ; mais la promesse ne sera pas tenue, parce que en concurrence à ces formes d'auto-organisation du peuple, d'autres organisations sont mises en place qui prennent finalement le dessus. Le fédéralisme américain illustre un certain maintien de cette pluralité d'acteurs, qui dans le moment révolutionnaire connaît un cadre plus élargi encore. La Révolution française montre bien la concurrence entre un pouvoir jacobin, centralisateur, unificateur jusqu'à la coercition, et la diversité des clubs qui cherchent au contraire à multiplier les lieux de pouvoir. La Révolution russe est elle aussi en proie à cette lutte entre les soviets et le parti bolchevik⁶. Ainsi le trésor perdu des révolutions est-il cet accès concret et élargi à l'ordre de l'agir

politique : les révolutions connaissent ce moment fugace où un véritable agir politique est possible au sein de la pluralité humaine. La difficulté de penser l'événement révolutionnaire tient ainsi à la difficulté de penser un moment aussi fragile, et si vite dépassé.

2. L'autre difficulté tient à la vieillesse de nos représentations qui s'accorde mal avec le caractère inédit de l'événement. Ce décalage entre un type d'action réellement inaugural et la représentation que nous en avons n'est pas propre aux seuls spectateurs d'événements, puisque leurs acteurs vivent en ce même décalage. Les actes ont beau être d'une absolue jeunesse, on les recouvre sans cesse, presque spontanément, de vieilles représentations. C'est dire que nos idées ont du mal à suivre la jeunesse d'actes inédits qui rompent avec le passé, mais seulement de manière partielle puisque celui-ci maintient son emprise au niveau intellectuel : les révolutionnaires de 1789 se sont rêvés romains, les communards se sont rêvés prenant à nouveau la Bastille, et les soixante-huitards se sont vus comme de vrais communards, alors que nous espérons à notre tour refaire 68. On n'en finit pas d'être en retard d'un train. Une conception politique à propos serait une conception qui créditerait de manière libre ce qu'il en est de la pluralité d'hommes s'essayant à agir librement. C'est cette position que veut tenir Arendt. Les philosophes par contre sont aux prises avec deux risques : celui de laisser la tradition donner sens à un événement qui la dépasse ; ou bien mettre en place une philosophie de l'histoire qui rendrait compte de l'événement en l'inscrivant dans un ordre nécessaire. Amiel souligne avec pertinence l'ambiguïté de ce que signifie la prise de la Bastille⁷ : c'est d'une part l'accès du peuple au politique (et c'est ce sens que veut lui donner Arendt) ; mais cet événement peut être pensé aussi comme l'accès de la nécessité dans le champ politique. L'ordre de la nécessité qui commande le domaine du besoin, du cycle vital, du travail, du social, prendrait alors pied dans la politique et lui imposerait ses lois. Une telle emprise de la nécessité dans l'ordre du politique donnerait à celui-ci un caractère scientifique, mais lui ferait perdre du même coup la possibilité d'action libre et événementielle. Cette ambiguïté, pour Arendt, caractérise l'ambivalence de Marx. Ce dernier est en effet attentif à saluer les événements révolutionnaires du XIX^e siècle et à y prendre part ; en même temps que l'héritage hégélien l'amène aussi à penser l'ordre politique comme entièrement inscrit dans une nécessité absolue. Dans les termes d'Arendt, on pourrait dire que Marx aurait pu être un bon penseur politique s'il n'avait voulu aussi être philosophe ! En effet, à la suite de Hegel, Marx inscrirait le processus dialectique dans l'action et ferait descendre ainsi la nécessité du ciel des idées à l'ordre terrestre. Dans la confrontation entre Marx et Arendt, Anne Amiel ne cherche ni à prendre la défense inconditionnelle d'Arendt, ni à bêtement compter les points que l'on

pourrait accorder à l'un ou à l'autre⁸. Elle prend soin au contraire de montrer les ordres en lesquels ils ont chacun leur pertinence, de sorte que Marx et Arendt finissent par apparaître dans une quasi-complémentarité : chez l'un, la perspicacité d'une analyse économique et la lucidité de l'exploitation propre au système capitaliste ; chez l'autre, la défense d'une sphère propre à l'agir politique et irréductible à l'ordre économique. Cependant, ce qu'Arendt critique avec fermeté chez Marx, c'est l'expansion que prend chez lui la figure de l'animal *laborans*. Si l'homme comme travailleur devient l'ultime modèle du projet d'émancipation politique, le danger est alors qu'on finisse par ne plus rien savoir « des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté⁹ ». Autrement dit, on finirait par perdre ce pour quoi il y a d'abord lutte, tant cette lutte serait comme engluée dans la sphère du travail, du social, de la nécessité vitale dont on voulait pourtant s'extraire. Comme exemple d'émancipation ambiguë à l'égard du travail – ambiguë en ce qu'elle nous maintiendrait dans son orbite –, on peut évoquer le paradigme d'une société de consommateurs : le temps libre conquis se réinscrirait entièrement dans l'ordre de la nécessité. Ce qui effraye alors Arendt c'est précisément ce « spectre d'une vraie société de consommateurs¹⁰ » qui pourrait être érigée en sorte d'idéal. Aux yeux d'Arendt, Marx aurait trop facilement tendance à investir dans la sphère du travail l'ensemble des caractérisations propres au politique, à l'art ou à la théorie. Inversement la tripartition d'Arendt – travail, œuvre, action¹¹ – sépare sans doute trop chacun de ces ordres, alors qu'il serait nécessaire d'en montrer aussi les interférences. Amiel souligne le passage chez Arendt d'une figure de l'irréductibilité du politique, à celle de son autonomie ou de son splendide isolement¹². Ce qui demeure cependant très pertinent dans son analyse du politique, c'est le refus de réduire le politique à une simple administration des choses. En ce sens, Arendt estime pouvoir s'approprier avec pertinence et ironie le mot d'ordre léniniste : « l'électrification plus les soviets ». C'est le petit « plus » qui a pour Arendt le « plus » d'importance. Il souligne bien qu'il faut à côté de (et non réduit à) la résolution du problème économique (que l'électricité produirait), une solution proprement politique que représentent précisément les soviets¹³.

En bref, Arendt refuse que l'on réduise la politique à une science. C'est en ce sens qu'elle prend pour appui la notion kantienne de jugement réfléchissant. Parce que la politique requiert la production libre de jugement réfléchissant, c'est-à-dire d'un jugement qui, pour prendre forme, doit produire de manière inventive son propre concept¹⁴. Ce caractère inventif du jugement réfléchissant lui permet alors de devenir le modèle de toute pensée politique qui se veut attentive à la singularité de ce qui se présente à nous. Comment penser par exemple la guerre menée par les États-Unis contre l'Afghanistan, si ce

n'est en se plaçant dans la position à laquelle nous invite Arendt ? Si la tradition ne nous permet pas (ou plus) de penser avec pertinence ce qui arrive au présent, la défense d'Arendt consiste à soutenir une attitude ouverte et non prédéterminée, à s'efforcer ainsi de penser la nouveauté en tant que telle. Pour qu'un type d'action non nécessaire, mais libre et émancipatrice, puisse encore être possible.

- 1 Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt*, PUF, coll. « Pratiques théoriques », Paris, 2001, p. 261.
- 2 Selon la formule de Tocqueville reprise maintes fois par Arendt, notamment dans la préface de *La Crise de la culture*.
- 3 A. Amiel, *op. cit.*, p. 9.
- 4 *Ibid.*, voir le chapitre « Commune, wards et soviets », p. 84-102.
- 5 *Ibid.*, p. 95.
- 6 Hannah Arendt partage là-dessus les analyses de Rosa Luxemburg ; voir A. Amiel, *op. cit.*, p. 196.
- 7 *Ibid.*, p. 27.
- 8 La deuxième partie du livre d'Amiel est intitulée : « Arendt lectrice de Marx ».
- 9 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Pocket Agora, Paris, p. 37 ; cité par A. Amiel, *op. cit.*, p. 147.
- 10 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 183 ; cité par A. Amiel, *op. cit.*, p. 174.
- 11 C'est la tripartition de la *Condition de l'homme moderne*, qui dans ce livre forme le plan de l'ouvrage.
- 12 A. Amiel, *op. cit.*, p. 203.

- 13 *Ibid.*, p. 202-205 ; ce mot d'ordre témoigne en outre que Lénine a lui aussi un moment résisté « à la reddition de la liberté à la nécessité », (p. 202).
- 14 Kant distingue dans l'introduction (§ IV) à la *Critique de la faculté de juger* le jugement réfléchissant du jugement déterminant. Le jugement déterminant est un jugement pour lequel il existe déjà le concept sous lequel on subsume ce qu'on cherche à juger : A est B, c'est-à-dire je dis de A qu'il est B, je juge A en le désignant par B, et j'ai déjà B dans ma poche. Le jugement réfléchissant est un jugement pour lequel le concept sous lequel on subsume ce qui est à juger n'existe pas encore, mais est à produire : A est jugé comme X, mais X est un concept que je dois inventer pour qu'un tel jugement soit possible.