

Martine Leibovici

Bonnes œuvres et belles actions. Éthique et politique chez Hannah Arendt

L'énigme à laquelle Arendt a été confrontée en écrivant son *Rapport sur la banalité du mal* est celle d'une conscience, celle d'Eichmann qui «s'était mise à fonctionner à l'envers», en adéquation avec l'inversion nazie du «Tu ne tueras pas» en «Tu tueras». Dès lors les actes de mise à mort ont été déréalisés, dégradés au rang d'actes désagréables mais nécessaires au nom d'une fidélité sans faille à la volonté d'un *Führer* intériorisée par les criminels. Dans *Eichmann à Jérusalem*, Arendt prend la mesure d'un phénomène qui lui était apparu dès *Les origines du totalitarisme* et qu'elle désigne maintenant comme «l'effondrement moral»¹ provoqué par les nazis dans les sociétés qu'ils ont investies pour les dominer totalement. Contre ceux qui se justifiaient en se présentant comme les minuscules rouages d'une gigantesque machine, Arendt invoque les cas, minoritaires mais hautement significatifs, d'individus qui, sans être nécessairement entrés dans une résistance active, n'ont pas participé. Face au «Tu dois tuer des innocents», ils répondaient «je ne peux pas», sans être pourtant en mesure d'indiquer positivement un autre devoir-faire. Une telle non-action manifestait le jugement implicite selon lequel, pour eux, ce qui était ordonné était un mal à ne pas commettre. Dès lors, pour aller plus loin dans la réflexion, il fallait diriger l'enquête vers l'«une des questions morales cruciale et de tous les temps, celle de la nature et de la fonction du jugement humain»². Et dans la mesure où l'incapacité de juger d'Eichmann était fortement corrélée à ce qu'Arendt avait perçu comme

¹ Arendt 2002, 1110, 1139.

² *Ibidem*, 1302.

une absence de pensée, il fallait aussi comprendre comment «notre aptitude à juger, à distinguer le bien du mal, est dépendante de notre faculté de penser»³.

En l'occurrence, la capacité à distinguer le bien du mal se manifeste comme une capacité à reconnaître le mal plutôt que le bien, particulièrement précieuse comme entrée dans une résistance morale à un système politique institutionnalisant l'inversion des critères moraux. Ici le mal est lié à l'intention proprement totalitaire d'éradiquer le noyau même de l'humain comme aptitude au commencement, source de l'action et par là de la possibilité même de la politique dont la condition est la pluralité, l'*inter-esse* humain. «Le mal, écrivions-nous, devient radical ou extrême lorsque des humains entreprennent d'agir dans le monde comme si [...] la pluralité humaine n'existait pas, dans un *désintéressement* radical (tant) à l'égard de l'espace institué entre les hommes»⁴ que de leur propre ipséité. Dirait-on alors qu'à l'inverse le bien (au sens moral du terme) en politique concerne tout ce qui encourage, préserve l'institution de la pluralité humaine? De même qu'il y aurait un faire le mal en politique y aurait-il, selon Arendt, un faire le bien dans ce domaine?

Dans le Prologue de *Condition de l'homme moderne*, Arendt annonce qu'elle se propose de «penser ce que nous faisons» quand nous sommes actifs⁵, à l'écart de l'opposition traditionnelle entre la théorie et la pratique, où la *vita activa* étant considérée à partir du point de vue privilégié de la *vita contemplativa*, «les distinctions» qui lui sont internes sont estompées⁶. En dirigeant directement son regard sur la *vita activa*, Arendt la déplie en «trois activités humaines fondamentales: le travail, l'œuvre et l'action»⁷, tout en admettant que toutes les activités humaines ne se résument pas à ces trois-là. Parmi ces autres activités, il y a les «bonnes œuvres», c'est-à-dire l'agir moral ou encore le bien en acte (*das tätige Gut*). Mais comme l'objectif du livre est de déterminer la «signification politique»⁸ du travail, de l'œuvre et de l'action, Arendt annonce qu'elle n'en traitera pas. Il est vrai que le statut du bien en acte dans *Condition de l'homme moderne* est difficile

³ Arendt 1981a, 28.

⁴ Leibovici, Roviello 2017, 276.

⁵ Arendt 2012 (ci-après CHM), 62.

⁶ *Ibidem*, 73. *Was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind* (Arendt 1981b, 12).

⁷ CHM, 65.

⁸ *Ibidem*, 121.

à établir au regard de la tripartition favorisée dans le livre. Est-il du travail, de l'œuvre ou de l'action, est-il les trois à la fois ou ne relève-t-il d'aucune de ces catégories?

Arendt met souvent en garde contre l'irruption du Bien dans la sphère politique et constate qu'un projet politique qui se donne pour but de faire directement le bien encourt le risque de se renverser en criminalité. Plus fondamentalement elle s'inspire de Machiavel pour qui «le critère de l'action politique» n'est pas le bien mais «la gloire» et elle ajoute: «comme pour l'Antiquité classique»⁹. Arendt est-elle pour autant une amoraliste, comme certains de ses commentateurs l'ont regretté? Procède-t-elle à une esthétisation de la politique, autre reproche fréquent? Ou encore nous conduit-elle à exclure toute motivation morale de l'action politique? En tenant compte de son questionnement à partir du procès de Jérusalem, devons-nous alors dire que la conscience morale n'intervient en politique que de façon négative pour y reconnaître le mal ou sa menace? Je ne le pense pas. Non seulement rien n'exclut que la morale fasse partie des motivations de l'action, ni non plus que des *principes* moraux puissent être aussi des principes politiques. À certaines conditions toutefois.

I. LE CRITÈRE POLITIQUE DE LA GLOIRE REQUIERT LA PUBLICITÉ

La gloire ou la grandeur d'une action révèle son caractère extra-ordinaire, qu'elle ait été victorieuse ou vaincue. Un tel critère est incompréhensible sans une dimension d'espace public d'apparence où «tout ce qui paraît peut être vu et entendu de chacun»¹⁰, à la différence du domaine privé où sont menées des activités originellement liées aux processus vitaux qui n'ont aucun besoin de paraître à tous, voire qui doivent être protégées d'une telle mise en lumière. L'espace public est au milieu de nous, entre nous et multilatéral: il n'a pas de centre, ce qui y paraît est vu et entendu de toutes parts. En le rattachant au «monde commun», Arendt ne veut pas indiquer une quelconque nature pré-existante ou une identité déjà partagée. Le «commun» est l'*inter-esse*, l'«entre» qui nous «relie et (nous) sépare en même temps», qu'il soit fait des «objets fabri-

⁹ *Ibidem*, 121.

¹⁰ *Ibidem*, 99 (trad. modifiée).

qués de mains d'hommes (ou des) relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme»¹¹. Il a la matérialité d'un «lieu de rencontre», d'un socle (*a common meeting ground*), d'une extériorité par rapport à chacun d'entre nous, tel un point de convergence que nous visons à partir de nos différentes localisations et d'où résulte une «variété de perspectives»¹². Aucun point de vue ne vient surplomber les autres ici¹³, «l'entre-deux [...] commun» n'apparaît qu'à partir de la perception ou *doxa* propre à chacun et chacune, constituée de «la part (qu'il ou elle) prend au monde (et) de la manière dont le monde tout entier (lui) apparaît»¹⁴. Mais c'est seulement quand ces différentes *doxai* sont exprimées verbalement à l'occasion d'un échange de paroles «l'un avec et (éventuellement) contre les autres»¹⁵ mais surtout «sur quelque chose (de) commun»¹⁶ que «ce qui s'exprime dans le «sur» [...] est le fait que nous avons le monde en commun, le fait que nous habitons ensemble la terre»¹⁷, sans que la convergence des intentions n'en revienne à l'imposition d'une seule et unique perspective.

Ces caractéristiques de la publicité se retrouvent dans l'action politique, mais en rester là nous entrainerait vers une conception de type habermassien, selon laquelle l'espace public consiste en une confrontation de discours ou d'argumentations. S'il est vrai que pour Arendt, «la plupart des paroles et des actes sont [...] *au sujet de* quelque réalité objective du monde», paroles et actes révèlent en même temps «l'agent qui agit et qui parle»¹⁸, ils manifestent clairement aux

¹¹ *Ibidem*, 101.

¹² *Ibidem*, 105.

¹³ «L'entre-deux se produit au sein de la pluralité en tant que domaine purement humain, et non pas idéal, [...] il n'est, en tant que tel, ni prévisible, ni maîtrisable par l'Idée» (Arendt 2005, décembre 1952, 302).

¹⁴ *Ibidem*, juillet 1953, 433. Arendt ajoute ici une précision importante: «dans l'écoute, je fais l'expérience du monde tel qu'il apparaît à partir d'autres points de vue».

¹⁵ *Ibidem*, juillet 1953, 434.

¹⁶ *Ibidem*, juin 1952, 237.

¹⁷ *Ibidem*, juin 1952, 237. Il faudrait compliquer cette perspective en introduisant la possibilité du malentendu, inhérente à la convergence des intentions vers un commun qui n'apparaît qu'au travers des *doxa* particulières.

¹⁸ CHM, 206. Les italiques sont dans le texte.

autres et pas à lui-même «qui» est cet agent¹⁹. L'action est toujours pour Arendt «agir-et-parler», mais l'agir, c'est-à-dire l'initiative qui introduit de la nouveauté dans le monde, est en affinité plus directe avec le «fait de la naissance», comme est plus directe «l'affinité entre la parole et la révélation» du qui. D'un côté, la parole a, selon Arendt, une place prépondérante dans le couple agir-parler: s'il est toujours possible de «percevoir (l'acte de quelqu'un) dans son apparence physique brute sans accompagnement verbal, l'acte ne prend un sens que «par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire»²⁰. Mais, d'un autre côté, s'il est vrai que «le sens de la politique est la liberté»²¹, c'est par l'agir «à qui revient de prendre un nouveau commencement, d'inaugurer quelque chose de neuf, [...] de commencer soi-même une chaîne»²² que la liberté vient spécifiquement au monde.

On comprend mieux dès lors la conclusion du premier sous-chapitre du chapitre V de *Condition de l'homme moderne* consacré à l'action: «En raison de sa tendance inhérente à dévoiler l'agent autant que l'acte, l'action veut la lumière éclatante que l'on nommait jadis la gloire et qui n'est possible que dans le domaine public»²³. Tout en retrouvant le sens grec du mot *doxa* («opinion mais aussi splendeur et renommée»²⁴), Arendt parvient à énoncer un tel critère grâce à un double geste de réappropriation des catégories aristotéliennes. On peut dire, avec Dana Villa, qu'elle commence par déconstruire «en profondeur le contexte téléologique duquel (l'idée de *praxis* dans sa distinction d'avec la *poiesis*) a émergé» pour arriver à «séparer l'*energeia* des images de production ou de croissance qui avaient fini par faire d'elle le concept téléologique par excellence»²⁵. Arendt restitue ainsi l'*energeia* en tant que puissance (*dunamis*) en

¹⁹ Le «qui» est «caché à la personne elle-même», il est «implicite en tout ce que l'on fait et tout ce que l'on dit» et n'apparaît que si nous nous manifestons aux autres. *Ibidem*, 203-204.

²⁰ *Ibidem*, 202-203. «Il n'y a pas d'activité humaine qui ait autant que l'action besoin de la parole».

²¹ Arendt 1995, 48.

²² *Ibidem*, 52.

²³ CHM, 204.

²⁴ Arendt 1986a, 86.

²⁵ Villa 2008, 109, 107.

acte, actualité «épuisant dans l'action elle-même (sa) pleine signification»²⁶. De là, reprend Dana Villa, elle «pense l'action dans ce qu'on pourrait appeler une ontologie de la performativité»²⁷. L'action donne à l'homme agissant l'occasion d'exercer des «vertus ou *aretai*»²⁸, à l'image d'un acteur de théâtre ou d'un flutiste recherchant une perfection d'exécution, une excellence qui ne peut leur être reconnue que s'ils jouent en public. Ce faisant Arendt met entre parenthèses la connotation morale de la notion aristotélicienne d'*aretai* lorsqu'elle concerne l'action politique. En effet, bien qu'Aristote distingue, d'une part, l'excellence de l'homme de bien de celle du citoyen et, d'autre part, la prudence, comme sagesse proprement politique, de la théorie, il n'empêche que, comme le fait remarquer Leo Strauss, «la prudence est cette espèce de connaissance qui est inséparable de la «vertu morale» et que, pour Aristote, la cité est «au service de la pratique des vertus morales»²⁹. De plus, faisant fond sur un passage de la *Poétique* dans lequel Aristote définit la tragédie comme «la représentation d'une action», Arendt remarque que le mot *megathos* – qu'elle traduit par grandeur – vient qualifier et l'action tragique et un peu plus loin la beauté. L'action se distinguant du «commun», le critère de la grandeur est pour Aristote – mais n'est-ce pas plutôt pour Arendt? – en même temps un critère de beauté: dire d'une action qu'elle est grande c'est aussi dire qu'elle est belle³⁰.

²⁶ CHM, 225. Dans une note de la page suivante, Arendt rappelle le lien étroit entre «les deux concepts d'*energeia* et d'*entelekhia* (comme) pleine réalité (n'ayant) d'autre fin que soi-même» (*Ibidem*, 226).

²⁷ Villa 2008, 108.

²⁸ CHM, 226. D'une manière générale comme le rappelle Arendt dans «Qu'est-ce que l'autorité?», l'*aretè* grecque a un sens «moralement neutre», in *La Crise de la culture* – ci-après CC –, in Arendt 2012, 714.

²⁹ Strauss 1987, 37 et 40.

³⁰ CHM, 225, note 1. Arendt se réfère ici à *Poétique*, 1450 b 25 pour «la représentation d'une action» et à 1450 b 34 sq. pour la beauté. Il est probable que les traductions de la *Poétique* auxquelles Arendt a eu recours traduisent *megathos* par *greatness* ou *Größe*. Pourtant, la traduction française donne «étendue» pour *megathos*: «la tragédie consiste en la représentation d'une action menée à son terme, qui forme un tout et a une certaine étendue; car une chose peut bien former un tout et n'avoir aucune étendue». Et plus loin: «la beauté réside dans l'étendue et dans l'ordonnance», 59). Dans ce cas, le mot *megathos* n'a rien à voir avec quoi que ce soit d'extra-ordinaire mais avec l'idée d'une certaine durée de l'action que l'on doit retrouver dans sa représentation tragique.

Ces opérations de réappropriations d'Aristote (l'action comme *praxis* et non comme *poiesis*, l'*arete* comme excellence coupée de sa dimension morale) font penser à la façon dont Machiavel s'inscrit dans le courant de l'humanisme civique – qui revient à l'Aristote des *Politiques* ou de *L'Éthique à Nicomaque* pour valoriser le *vivere civile* – tout en contestant l'idée aristotélicienne défendue par ses contemporains selon laquelle, à rebours de la tradition augustinienne, le *vivere civile* peut en même temps être une vie moralement bonne. Rétablissant une passerelle entre Aristote – et plus largement entre les Grecs – et Machiavel, Arendt attire l'*energeia* aristotélicienne dans les parages du «concept machiavélien de *virtù*, l'excellence avec laquelle l'homme répond aux occasions que le monde lui révèle sous la forme de la *fortuna*». Et elle ajoute que «son sens est rendu de la meilleure façon par «virtuosité», c'est-à-dire la perfection que nous attribuons aux arts d'exécution (différents des arts créateurs de fabrication) où l'accomplissement consiste dans l'exécution même et non dans un produit fini qui survit à l'activité qu'il a amené à l'existence et qui en devient indépendant»³¹. Si la «métaphore» des arts d'exécution convient à la politique, c'est parce qu'aucune dimension de virtuosité ne saurait être reconnue à une action sans «la présence d'autres hommes»³² à qui elle apparaît, sans une dimension de publicité.

C'est la raison pour laquelle la première vertu politique est le courage, qu'Arendt ne définit pas directement comme un affrontement avec la mort mais comme la hardiesse de quitter son abri privé, de «faire voir qui on est, (de) se dévoiler, de s'exposer»³³. On le trouve exemplarisé par Homère avec la figure d'Achille, mais le courage est aussi la *virtù* dont ont fait preuve les *condottiere* de Machiavel pour passer soit du statut «d'homme privé à Prince», soit «d'une condition médiocre à la grandeur», par de grands exploits qui leur apportèrent la gloire³⁴. Arendt est aussi attentive à l'éloge que Machiavel fait d'un autre type de «grand ouvrage» que celui qu'on peut attribuer à des *condottiere* devenus princes, celui d'hommes comme Lycurgue ou Solon qui «sont arrivés au plus haut degré de gloire (et) qui, par leurs lois et leurs institutions, ont réformé les républiques et les royaumes. Les louanges qu'ils ont de toutes parts obtenues les

³¹ Arendt 2012, «Qu'est-ce que la liberté?», in CC, 726-727.

³² *Ibidem*, 727.

³³ CHM, 209.

³⁴ Voir *ibidem*, 87. La première citation de Machiavel est extraite du «Prince», VII, 304 et des «Discours sur la première décade de Tite-Live», XIII, 546, in Machiavel 1992.

ont placés immédiatement au-dessous des dieux»³⁵. D'une manière générale, pour être dite belle ou glorieuse, une action doit avoir été vue et admirée par ses contemporains, mais elle n'atteindrait pas ce statut si ces derniers n'avaient pas raconté ce qu'ils ont admiré à d'autres éloignés par la géographie mais aussi par l'époque. Si la transmission peut être orale, c'est la transmission écrite qui assurera la mémoire des actions de la façon la plus solide. Mais cette mémoire ne peut être garantie que si une cité perdure, et plus radicalement si l'humanité n'est pas détruite. À la différence du salut de l'âme qui suppose l'éternité de Dieu, la gloire civique dépend de facteurs strictement humains.

Avant de nous demander si en louant ainsi les grandes actions Arendt – et Machiavel – rompent la relation entre morale et politique, constatons que la grandeur ne concerne pas seulement des individus renommés. Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt consacre plusieurs pages à la «gloire d'Athènes» célébrée dans l'Oraison funèbre de Périclès que rapporte par Thucydide³⁶, cité qui donne à ses acteurs l'occasion «d'être vu(s) et entendu(s) et [...] de paraître devant le public de (leurs) semblables»³⁷. Dans un texte datant de 1944, elle avait publié un article intitulé *Pour l'honneur et la gloire du peuple juif*, pour rendre hommage à l'insurrection du ghetto de Varsovie, déclenchée par une poignée de jeunes femmes et de jeunes hommes avec pour seul espoir qu'un jour, quelque

³⁵ Machiavel 1837, 287. Arendt cite ce passage de Machiavel dans «De la révolution», trad. M. Berrane et J.-H.F. Hel-Guedj, in Arendt 2012, 511.

³⁶ CHM, 225. À consulter le décryptage de l'Oraison funèbre par Nicole Loraux, on se rend compte que Périclès fait surtout l'éloge de la «belle mort» au combat des citoyens-soldats et relève l'ambition hégémonique d'Athènes sur les autres cités, dimensions laissées de côté par Arendt (cf. *L'invention d'Athènes*, Paris, coll. «Critique de la politique», Payot, 1993). Par ailleurs Arendt cite l'«immortel souvenir (*mnemeia aidia*) (des) actes bons et (des) actes mauvais d'Athènes (*Histoire de la guerre du Péloponèse*, II, 41, cité CHM, 225). Mais dans la traduction de Nicole Loraux, il s'agit de «maux et de biens (*mnemeia kakôn te kai agathôn*)», c'est-à-dire des choses bonnes et des choses mauvaises qui sont arrivées aux Athéniens, alors qu'en mentionnant des actes bons et mauvais, la traduction dont dispose Arendt laisse entendre qu'il s'agit de ce que les Athéniens auraient fait aux autres. La traduction de Jacqueline de Romilly (Paris, «Bouquins», Laffont, 1995, p. 267), est la même que celle de NI Loraux. En fait elle correspond mieux à ce qu'Arendt veut dire dans ce passage : «que le sens profond (de l'action) ne dépend pas de la victoire ou de la défaite» (CHM, 225).

³⁷ *Ibidem*, 218.

part, des hommes seraient encore en vie pour recueillir leur histoire au-delà de la mort certaine qui les attendait³⁸. En 1958, juste après la publication de *The human condition*, Arendt ajoute un chapitre sur la révolution hongroise à la réédition des *Origines* où on lit que «ce fut un authentique événement dont la dimension est indépendante de la victoire ou de la défaite; la tragédie qu'il provoqua en conforte la grandeur»³⁹. L'enjeu ici est de faire entendre que le sens d'une action ne saurait se confondre avec le sens de l'histoire et que ce sont justement les causes vaincues, pour autant qu'elles s'inscrivent dans une histoire de la liberté et de la dignité humaine, qui demandent le plus d'être préservées de l'oubli, comme si leur récit pouvait faire sens pour nous, malgré le temps qui nous en sépare. *Victrix causa deis placuit, sed victa Catonis*⁴⁰. Ce qui ne veut pas dire que les causes qui eurent le bonheur de réussir ne valent pas aussi d'être remémorées.

II. NI ÊTRE BON, NI ÊTRE TOUJOURS TENU POUR BON

«Machiavel: ce grand homme»⁴¹

Si l'action et la parole requièrent le domaine public pour atteindre la gloire ou l'honneur, «il ne s'ensuit nullement que le domaine privé soit le lieu réservé (à ce qui est) honteux», car il accueille «une importante variété de l'action (*action, Handlen*) humaine», les «bonnes œuvres (*good works, das Tun guter Werke*)»⁴². Étrange formulation qui mélange des catégories qu'Arendt mettra tant de soin à distinguer dans les chapitres qui suivent immédiatement le chapitre II de *Condition de l'homme moderne* intitulé «Le domaine public et le domaine privé». Il y aurait donc de l'action dans le domaine privé qui, de plus, consisterait en «œuvres»? De l'action sans publicité? Rien de tel qu'un exemple pour nous

³⁸ cf. Arendt 2011, 343-345.

³⁹ Arendt 2002, «Réflexions sur la Révolution hongroise», 896.

⁴⁰ Exergue placée par Arendt sur la page restée blanche où elle aurait dû entamer la rédaction de la troisième partie de *La Vie de l'esprit*. Sur cette phrase de Lucain et son sens pour Arendt, voir le chapitre «Caton et les invictorieux. La cause vaincue des révolutions», in Tassin 2012.

⁴¹ Montesquieu, cité par Arendt, in Arendt 2005, vol. 1, VII, décembre 1951, 74.

⁴² CHM, 117-118.

le faire saisir. Comme Arendt l'écrira bien plus tard, de la même manière que l'histoire d'Achille nous permet de «juger [...] qu'un acte est courageux», de même «si nous disons de quelqu'un qu'il est bon nous avons derrière la tête l'exemple (de) Jésus de Nazareth»⁴³.

En réalité, Arendt qualifie l'activité de Jésus comme elle qualifie l'action: comme «parole et action». Parole, au sens où un enseignement accompagne le bien qu'il fait – le don aux nécessiteux, le soin des malades, le pardon – et lui donne sens, un sens cependant paradoxal au regard des caractéristiques de l'action elle-même. D'un côté, la bonté est une activité, qui, comme l'action, manifeste le principe qui l'inspire: «l'amour actif du bien»⁴⁴. Le bien y est poursuivi pour lui-même, la bonté est non instrumentale, le bienfaiteur n'attend pas de rétribution ou de reconnaissance de la part du bénéficiaire. Comme les autres activités de la *vita activa*, elle «ne quitte pas le monde» et, comme l'homme d'action, l'homme qui fait le bien «vit avec les autres et pour les autres»⁴⁵. C'est d'ailleurs du fait de cette orientation que, malgré l'expression en français de bonnes œuvres, faire le bien n'est pas une œuvre au sens qu'Arendt donne à ce terme, dans la mesure où soulager, soigner, réconforter, procure du bien-être à l'autre sans laisser de trace tangible, pas même dans la mémoire du bienfaiteur. En cela Jésus de Nazareth en sait plus en matière d'action qu'Aristote lorsque ce dernier considère le bien qu'un bienfaiteur fait à un bénéficiaire comme une «œuvre, un *ergon*» comparable à un poète qui aime ses poèmes⁴⁶.

⁴³ Arendt 1991, 125-126. Ces pages sont intéressantes pour saisir le rôle central de l'exemple dans la théorie politique d'Arendt. Si elle en aborde le rôle pour creuser le jugement réfléchissant selon Kant – et par là sa propre théorie du jugement –, elle indique aussi que l'origine des concepts des sciences politiques n'est pas purement théorique mais qu'elle est «restreinte», qu'elle provient de situations particulières. Il faudra alors un processus d'exemplarisation pour «saisir dans le particulier ce qui vaut au delà de l'unicité de l'événement» (*ibidem*), que ces exemples soient bons ou mauvais. Dans les textes d'Arendt, ils sont très nombreux, qu'ils soient tirés de l'histoire (les personnalités illuminantes de *Vies politiques*, mais aussi Lawrence d'Arabie, Robespierre, Eichmann) ou de la littérature (*Billy Bud marin* de Melville, *Le Grand inquisiteur* de Dostoïevski, *Au cœur des ténèbres* de Conrad, etc.).

⁴⁴ Arendt 2012, «De la révolution», 397. Sur la notion de principes, voir *infra*, 12 sq.

⁴⁵ CHM, 120, 121 (trad. légèrement modifiée).

⁴⁶ *Ibidem*, p. 217. Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 1168 a 2.

D'un autre côté, la bonne action est aux antipodes de la belle action, car elle se détruirait elle-même comme bonne si elle s'effectuait en public, si elle était «vue de toutes parts», si les mots qui s'y prononcent éventuellement étaient audibles de tous. Avant de parler, le bienfaiteur doit savoir écouter et s'il parle c'est pour reconforter ou consoler, mais certainement pas pour argumenter ou parler «à l'autre d'une chose qui présente un intérêt (*interest*) pour l'un et l'autre parce qu'elle est entre eux (*inter-est*)»⁴⁷. C'est la raison pour laquelle Jésus se tait dans *Le Grand inquisiteur* et que Billy Bud bégaie. De plus, non seulement Jésus enseigne: «n'allez pas faire le bien avec ostentation pour être vus des hommes», mais il enseigne aussi: «que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite». En d'autres termes: «quiconque s'observe en train d'accomplir une bonne action cesse d'être bon». Aucune gloire ne doit revenir à celui qui a bien agi, la vertu chrétienne est par excellence humilité, l'attention du bienfaiteur doit être dirigée vers l'autre et ne jamais revenir à soi. En cela si une activité peut être qualifiée de bonne, l'enseignement «Pourquoi m'appelles-tu-bon? il n'y a de bon que Dieu seul», signifie que «nul ne peut être bon»⁴⁸. L'homme qui fait le bien est «épris du bien» mais s'il recherche le bien c'est qu'il ne le possède pas, de même que le philosophe aime la sagesse parce qu'elle lui manque. En fin de compte, la vie de l'«homme épris du bien» est une vie vécue dans l'isolement, au sens où il ne se manifeste pas, n'apparaît ni aux autres ni à lui-même. Ici le parallèle avec le philosophe s'arrête, car il ne vit même pas en compagnie de lui-même. Sa vie est *wordlessness*, sans monde, acosmique, elle «contredit si nettement la condition humaine de pluralité qu'elle devient vite intolérable et qu'il lui faut la compagnie de Dieu, seul témoin imaginable des bonnes œuvres»⁴⁹, seule façon de ne pas sombrer dans le désespoir. L'«homme épris du bien» est par excellence une figure religieuse, dont Jésus de Nazareth représente une épure idéalisée.

À partir de ce fil conducteur chrétien, Arendt nous donne étrangement à penser qu'au fond Machiavel reste fidèle à l'enseignement de Jésus en tirant, contre

⁴⁷ Arendt 2012, «De la révolution», 401.

⁴⁸ CHM, 118-119. «Pour toi, quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite, afin que ton aumône soit secrète; et ton Père qui voit dans le secret, te le rendra» (Matthieu: 6, 5-6). Sur l'importance du «Père qui voit dans le secret», voir *infra* p. 11.

⁴⁹ *Ibidem*, 120.

l'Église de son temps, les conséquences logiques de ce qui arrive quand un «homme épris du bien» veut être vu comme bon de tous côtés, publiquement: «le bien qui sort de sa réclusion pour jouer un rôle public cesse d'être bon, il se corrompt intérieurement et partout où il va porte sa corruption»⁵⁰. Mais au lieu d'en tirer la conclusion qu'il faut s'abstenir d'intervenir dans les affaires publiques, Machiavel poursuit la réhabilitation humaniste du *vivere civile*, tout en examinant le danger qu'il y aurait, pour le *vivere civile* lui-même, à considérer les vertus morales comme des vertus directement politiques. Une première façon d'aborder le danger d'une telle confusion est pragmatique: si l'on suit la consigne chrétienne d'être bon en toute circonstance, et qu'il est par exemple «mal de médire (*è male dir male del male*) de ceux qui gouvernent mal [...] cette engeance, écrit Machiavel, [...] continue à faire le pire qu'elle peut faire (*il peggio que possono*)»⁵¹. Arendt restitue «*è male dir male del male*» par l'injonction de «ne pas résister au mal». Directement importée en politique, elle a pour conséquence que «les princes scélérats font tout le mal qu'ils veulent»⁵². C'est au contraire pour éviter la propagation du mal politique qu'il faut lui résister, même si en y résistant on risque d'en commettre soi-même.

Plus fondamentalement le danger de la confusion entre morale et politique provient d'une méconnaissance de la nature même de la politique. Ici Arendt crédite le Florentin d'avoir compris qu'en politique «seules les apparences et non l'être «vrai» – ou ce que tu es – «comptent». Il ne suffit pas d'être bon, il faut, selon le vocabulaire de Machiavel – être *tenu pour* bon. Ce qui signifie que ton action est publique, qu'elle se déroule au vu et au su de tous, qu'elle a besoin du soutien des autres qui, il faut le préciser au-delà d'Arendt, sont travaillés par une division consubstantielle à la société qui configure pour une bonne part la *fortuna* à laquelle l'action doit répondre. En fonction de quoi celui qui voudrait, par exemple, se vouloir généreux en toute circonstance et indistinctement peut tout à fait engendrer la dissension et la violence de ceux qui n'en auront pas bénéficié, car on ne peut pas être généreux avec tout le monde à la fois. Au bout du compte, une bonne réputation risque toujours de se retourner en son contraire.

⁵⁰ *Ibidem*, 120.

⁵¹ Machiavel 1837, «Discours sur la première décade de Tite-Live», Livre III, chap. 1, 610 (trad. modifiée).

⁵² CHM, 121. Ce passage est présenté comme une citation des *Discorsi*, sans référence à une édition précise. Arendt doit citer de tête.

C'est pourquoi tu dois chercher à paraître «ce que tu souhaiterais être»⁵³, c'est-à-dire à *être tenu* pour bon, libéral, généreux, etc., quitte à apprendre, s'il le faut, à ne pas être tout ça, en mettant en œuvre ta virtuosité plutôt que ta vertu morale. Et si, tout en ayant assumé des actions qui, sur le moment, ne te font pas apparaître comme bon, tu consolides la cité, c'est-à-dire le cadre stable qui rend possibles les actions futures, c'est alors que tu récolteras pour toi la gloire et le renom. Ce que tu es est une autre affaire et n'a pas d'importance pour le monde. Pourtant Machiavel ne bouleverse pas les évaluations morales. Bien qu'il soit nécessaire dans certaines circonstances d'agir en osant ne pas paraître bon, il part du principe qu'il vaut toujours mieux le paraître car c'est ce que les hommes, qui partagent ces critères et Machiavel avec eux, attendent. La contrepartie en est qu'il faut absolument éviter d'être enfermé dans une réputation de cruauté ou de fauteur de mal, ce qui engendrerait une situation irréversible: la haine.

Cependant, si l'on suit l'interprétation d'Arendt, Machiavel ne va pas jusqu'à dire qu'être et paraître coïncident. Pour lui «celui-qui-est-et-celui-qui-parait demeurent séparés [...] au sens où celui-qui-est ne peut apparaître dans son être véritable que devant Dieu»⁵⁴. Il a intégré le «et ton Père qui voit dans le secret te le rendra» de Jésus, ce dernier nommant «hypocrites» ceux qui qui font l'aumône en allant le «claironner [...] afin d'être glorifiés par les hommes» (Matthieu 6: 1-6). L'histoire politique a vu pourant sévir une autre notion d'hypocrisie détachée de toute référence à un «Père qui voit dans le secret» et qui mettait en évidence par la négative qu'«en politique, plus que nulle part ailleurs, nous n'avons aucune possibilité de distinguer l'être de l'apparence (qui sont) réellement une seule et même chose». Ainsi Robespierre a non seulement «assimilé la vertu aux qualités du cœur» – dont la compassion pour les malheureux en particulier – mais il a voulu que ces qualités soient la source directe de la vertu politique et surtout qu'elles soient visibles, publiques. Il l'a voulu pour lui-même en s'efforçant de «faire étalage de sa vertu et (d')ouvrir son cœur» mais aussi comme une exigence à l'égard des autres. Quand la certitude d'un «Père qui voit dans le secret» tombe, c'est le règne du souçon qui commence: car comment être certain que cet autre n'est pas, tel Tartuffe, un simulateur, lui qui s'affiche avec tant d'éloquence et d'ostentation comme un patriote sincère et dévoué, ou comme celui qu'anime

⁵³ Arendt 2012, «De la révolution», 414.

⁵⁴ *Ibidem*, 416.

exclusivement l'amour pour un peuple naturellement honnête et sincère ? Comment être certain que les vertus exhibées ne sont pas des masques sous lesquels fermentent d'horribles vices ? Commence alors une «chasse aux hypocrites», une féroce volonté de faire tomber les masques, de découvrir la vraie motivation, la trahison derrière la vertu affichée. «Tout effort, écrit Arendt, pour rendre la bonté publiquement manifeste débouche sur l'apparition du crime et de la criminalité sur la scène publique»⁵⁵. Soupçonné de trahison, chacun devient potentiellement dangereux, mais plus on élimine de traîtres, plus il en reste d'autres à éliminer, on est pris dans un engrenage illimité et dévastateur⁵⁶.

III. LES PRINCIPES D'ACTION OU CE QUI DE LA MORALE PEUT PASSER DANS LA POLITIQUE

En dissociant ainsi la morale de la politique, en accentuant le rôle de la grandeur comme critère de l'action tout en «insistant, comme le fait remarquer Dana Villa, sur les qualités antipolitique et acosmique de la vie morale»⁵⁷, en marginalisant la moralité pour mieux saisir la spécificité de l'action politique, Arendt ne joue-t-elle pas avec le feu ? Quand elle écrit que la grandeur consiste à «franchir les bornes communément admises pour atteindre l'extraordinaire où plus rien ne s'applique de ce qui est vrai dans la vie quotidienne»⁵⁸, toute relation entre morale et politique n'est-elle pas dangereusement rompue ?

On pourrait répondre en revenant au chapitre VIII du *Prince* dans lequel Machiavel constate qu'Agatocle de Sicile qui a pourtant fait montre de courage a peut-être réussi à se maintenir au pouvoir, mais enlever que son souvenir dans la mémoire des hommes n'atteindra jamais la gloire tant «sa bestiale cruauté et

⁵⁵ *Ibidem*, 410-411.

⁵⁶ Arendt nous met en garde contre la tentation d'assimiler rapidement «la terreur de la vertu instaurée par Robespierre» avec les purges du parti bolchévique en Urss. Pour Robespierre «il s'agissait d'arracher le masque du traître déguisé, non d'affubler du masque du traître des individus choisis arbitrairement (les «ennemis objectifs») afin de créer les personnages requis pour la sanglante mascarade d'un mouvement dialectique» (*ibidem*, 413).

⁵⁷ Villa 2008, 114.

⁵⁸ CHM, 225.

inhumanité» a été grande⁵⁹. La gloire est peut-être ce que recherche l'acteur, mais il n'en maîtrise pas la reconnaissance, car elle se heurte aux critères moraux de ceux dont cette reconnaissance dépend. Commentant ce passage, Arendt note que pour Machiavel «le mal échappe à la gloire autant que le bien». Il faut préciser: pour des raisons différentes. «Le mal qui sort de son repère», c'est-à-dire la criminalité tyrannique, détruit directement le monde commun, isole les hommes en faisant régner la peur, alors que le bien en acte rendu public «se corrompt lui-même»⁶⁰. Convertie en vertu politique, en norme de comportement, «la bonté au sens absolu»⁶¹, le souci d'être bon en toute circonstance, en revient à laisser les tyrans commettre le mal. Cependant, prise dans le contexte de *Condition de l'homme moderne* qui cherche à retrouver les distinctions propres à la *vita activa* afin de réhabiliter la dignité de la politique, avec le totalitarisme en arrière-plan mais aussi les inquiétudes suscitées par le tour que prennent les sociétés contemporaines, cette argumentation laisse globalement intacte la distinction entre morale et politique et rend impensable une porosité possible entre ces deux domaines. Si l'on en reste là, «la stratégie d'Arendt, comme l'écrit D. Villa, pour sauvegarder l'autonomie de l'action et l'intégrité de la vie publique risque de dégénérer dans une politique de la démonstration héroïque ou, pire dans une célébration immorale de la grandeur comme moralité»⁶².

Concernant la signification politique des bonnes actions, qui engage plus généralement la question du rapport entre éthique et politique, Arendt, nous l'avons mentionné, avait annoncé qu'elle n'irait pas plus loin dans *Condition de l'homme moderne*. Aussi est-ce dans d'autres textes, dont l'ambition est moins directement théorique, motivés qu'ils sont par des événements ou des cas particuliers, qu'Arendt met ses catégories à l'épreuve pour en travailler les articulations, pour saisir ce qui de l'une passe dans l'autre.

Faisant l'éloge critique du mouvement étudiant de 1968, qu'il faut inscrire «au nombre des événements totalement inattendus de notre temps»⁶³, Arendt en dégage la double spécificité: «pour la première fois et depuis très longtemps,

⁵⁹ Machiavel 1837, *Le Prince*, 314.

⁶⁰ CHM, p. 121

⁶¹ *Ibidem*, 118.

⁶² Villa 2008, 112.

⁶³ Arendt 2012, “Sur la violence”, 933.

un mouvement politique s'est développé de façon spontanée et au lieu de se contenter de propagande, s'est lancé franchement dans l'action, et *qui plus est, dans une action presque exclusivement inspirée par des motivations morales*⁶⁴. Moral ici a le sens de «désintéressé»⁶⁵, dans l'acception ordinaire d'un décentrement, d'une orientation vers quelque chose ou quelqu'un d'autre que soi et son intérêt personnel. Cette orientation qui, comme nous le verrons plus loin, tire sa force de son caractère affectif voire passionnel, peut être suffisamment puissante pour inciter quelqu'un à agir, à s'exposer en public, à faire preuve de «courage moral». Ainsi la motivation du mouvement d'opposition à la guerre du Vietnam n'était pas un mal que les étudiants subissaient eux-mêmes mais celui qui était fait au peuple vietnamien. Une telle motivation était déjà perceptible quelques années auparavant quand, raconte Arendt, après avoir appris que le taux de salaire des agents de service de l'université était inférieur au minimum syndical, les étudiants de Berkeley s'étaient mis en grève pour en obtenir le relèvement. Le type de courage qu'ils manifestaient n'était cependant pas nouveau. Il était analogue à celui qui avait inspiré les dirigeants révolutionnaires qui, historiquement, «n'étaient jamais les opprimés et les humiliés eux-mêmes, mais des hommes qui ne pouvaient supporter que d'autres le fussent»⁶⁶. Des hommes et des femmes comme Rosa Luxembourg qui, dépourvue comme ses pairs juifs du groupe polonais de tout préjugé conventionnel, pratiquait avec eux une éthique faite d'égalité et de «respect mutuel», animés qu'ils étaient par «un sentiment universel d'humanité»⁶⁷. Mais, remarque Arendt, ces motivations morales, un «goût passionné pour la justice» voire la «compassion» que même Marx et Lénine éprouvaient, ont tout de suite été rejetées par Marx lui-même comme de la sentimentalité qu'il fallait garder pour soi afin de «se consacrer à la défense des intérêts purement matériels de la classe ouvrière», conformément à la doctrine des intérêts objectifs de classe⁶⁸. Ici Arendt valorise la possibilité d'une source morale de l'action, contre une théorie qui ne la considèrerait que comme la manifestation d'intérêts économiques, ce en quoi *mutatis mutandis* le marxisme rejoint le libéralisme économique. Quant à la sentimentalité, on se prend à penser

⁶⁴ *Ibidem*, «Politique et révolution», 989. Les italiques sont dans le texte.

⁶⁵ *Ibidem*, «Sur la violence», 933, 930.

⁶⁶ *Ibidem*, «Politique et révolution», 989.

⁶⁷ Arendt 1986b, 51.

⁶⁸ Arendt 2012, «Sur la violence», 930.

qu'un certain nombre de dérives criminelles des bolchéviks au pouvoir auraient été évitées s'ils y avaient davantage cédé.

Cependant, si la motivation est morale, voire si elle peut «colorer» l'action entière et lui donner sa spécificité, l'action est bien politique, car l'expérience dans laquelle les acteurs sont projetés quand ils agissent est irréductible aux motivations morales qui les ont incités à s'y risquer. La «participation à la vie publique» donne accès à une «dimension de l'expérience humaine qui, sinon, demeurerait inconnue» car impossible à éprouver dans le privé, «ce que le XVIII^e siècle avait appelé le «bonheur public»⁶⁹. La motivation morale ne pervertit l'action que si son exhibition devient son enjeu, alors que l'action transfigure la motivation, tout en la laissant transparaître à sa façon.

Lorsqu'une motivation est dite «morale» il ne faut pas la considérer comme quelque chose de purement subjectif. Certes, l'individu qui s'engage dans l'action politique le fait pour toutes sortes de motifs liés à son expérience personnelle, à son histoire familiale ou sociale, etc., mais telle n'est pas la question ici. Bien qu'inspirantes, portant à l'action et ressenties subjectivement comme des affects, les motivations morales ne sont pas de nature strictement psychologique ou biographique. Elles sont en rapport avec ce qu'Arendt appelle les principes de l'action qui «n'agissent pas à l'intérieur du moi comme les motifs [...] et s'inspirent pour ainsi dire de l'extérieur; et (qui) sont beaucoup trop généraux pour prescrire des buts particuliers». L'auteur sur lequel elle s'appuie sur ce point est Montesquieu, et cette référence vient atténuer ou compléter la seule approche de l'action en termes de virtuosité sans l'abolir pour autant: l'action ne manifeste pas seulement un acteur, elle manifeste aussi et *en même temps* des principes. Un principe n'est pas une idée générale que l'on se représenterait avant d'agir pour ensuite l'appliquer, il «devient pleinement manifeste dans le seul accomplissement de l'acte lui-même»⁷⁰, tout en restant valide au-delà de telle ou telle action qui le manifeste. Façon de dire que des principes ne sont vivants que dans la mesure où ils inspirent des actions.

Tout en s'insérant dans la question classique de la nature, c'est-à-dire de la «structure particulière», des régimes politiques ou «gouvernements», l'innovation de Montesquieu a été d'introduire un autre critère de différenciation des

⁶⁹ *Ibidem*, 989.

⁷⁰ Arendt 2012, «Qu'est-ce que la liberté?», 726.

régimes: leur «principe, ce qui (les) fait agir, [...] les passions humaines qui (les) font mouvoir»⁷¹. Deux points sont à relever: le premier est que les principes ne sont pas des injonctions abstraites, ils sont éprouvés subjectivement, affectivement, et font agir: ils sont la «source»⁷² de l'action; le second est qu'ils ne varient pas selon les individus, mais sont partagés par un grand nombre d'entre eux, gouvernés comme gouvernants, ils sont «généraux», sans être «universels». Arendt crédite ici Montesquieu d'avoir «introduit l'histoire et le procès historique dans les structures de gouvernement». Nul relativisme pour autant, car, à partir de cette historicité, Montesquieu s'élève à une compréhension éclairante en élaborant des «outils nécessaires»⁷³ pour l'effectuer, à savoir des notions générales (structure de gouvernement, principes d'action) applicables à des situations différentes, sans lesquelles on ne pourrait ni les analyser ni leur donner sens.

En fonction de sa classification des régimes Montesquieu avait identifié trois principes de gouvernement, chacun correspondant à un type d'affect: l'amour de l'égalité exprime la «vertu politique», principe de la république, la passion de la distinction exprime l'honneur, principe de la monarchie, et la crainte le principe de la tyrannie⁷⁴. De son côté, Arendt étend la notion de principe à d'autres régimes: «la liberté telle qu'on la trouvait à Athènes», mais aussi à des «groupes d'hommes» agissant dans le cadre d'un régime dont le principe est différent: «la gloire (dans) le monde homérique», la «justice» ou «l'égalité» au sens moderne de «la conviction de la dignité originelle de tous ceux qui ont un visage humain». Dès lors, poursuit-elle, le principe qui faisait agir dans tel ou tel régime peut soit susciter des actions dans un régime dont le principe n'est plus celui-là, comme la gloire du monde homérique au sein de la *polis* athénienne dont le principe était la liberté, mais il peut aussi devenir un «critère de jugement» dans un autre et l'action qu'il inspirera à certains groupes y aura un caractère oppositionnel,

⁷¹ Montesquieu 1979, *De l'esprit des lois*, I, Livre III, chapitre I, 143.

⁷² Arendt 1990, 92.

⁷³ *Ibidem*, 86, 92. Dans «Qu'est-ce que la liberté?», Arendt qualifie d'abord les principes de «généraux» et quelques lignes plus loin d'«universels» (726). La généralité conviendrait le mieux à ce qu'elle cherche à dire, car la validité des principes politiques est spécifique à une contexte historico-politique sans être individuelle. On retrouve cette question dans la façon dont Arendt traduit systématiquement le *allgemein* kantien de la troisième Critique par «général» et non «universel». Cf. le commentaire de M. Revault d'Allones, dans son «Essai interprétatif», in Arendt 1991, 231.

⁷⁴ Arendt 1990, 84.

comme par exemple la liberté dont les archives de l'antiquité gardaient la mémoire et que certains invoquaient en monarchie pour vérifier «si le roi a ou non outrepassé les limites de son pouvoir»⁷⁵.

La découverte par Montesquieu des principes qui font agir permet de penser un premier passage possible de l'éthique à la politique. Les principes, nous l'avons vu, sont la source de l'action, mais, associés à la structure du gouvernement, ils sont enracinés dans un «terreau commun», les mœurs dans le vocabulaire de Montesquieu, au sens de *mores*, des us et coutumes transmis par les traditions. Arendt reformulera cette notion en parlant d'expériences qui reposent sur «des éléments authentiques de la condition de l'homme sur terre»⁷⁶, chaque régime privilégiant tel ou tel élément tout en en secondarisant d'autres qui ne disparaissent pas pour autant. Ce terrain commun d'«orientations» éthiques, «comme la loyauté, l'honneur, la vertu, la foi» relève de la «sphère privée»⁷⁷, mais elles peuvent aussi inciter des hommes à agir politiquement, c'est-à-dire à se retrouver avec d'autres dans une action publique commune, celle-ci confrontant les acteurs à des questions qui se posent pas comme telles dans la vie morale. La différence entre les deux sphères n'en est pour autant pas annulée, d'où l'existence de conflits et des décalages permanents entre elles. Des hommes vertueux ne font pas nécessairement de bons citoyens. Mais ce qui a donné à un bon citoyen l'impulsion à agir peut tout à fait avoir été et continuer d'être de nature morale, à condition de ne pas oublier l'avertissement machiavélien d'oser ne pas être bon, auquel cas on oublierait que l'action politique engage la sphère publique d'apparence, avec les expériences et les conflits qui lui sont propres.

La gloire n'est donc pas le seul critère de l'action politique et Arendt n'y avait insisté que pour la netteté avec laquelle l'action y apparaissait. En tant que principe d'action, elle partage avec d'autres principes le fait que, comme eux, elle peut être publiquement invoquée. Le critère de publicité nous permettrait alors de penser un second passage possible de l'éthique au politique.

Pour établir ce point, il faut prolonger quelque peu la réflexion d'Arendt qui s'adosse aux interrogations de Kant sur la possibilité de concilier sa philosophie morale avec le problème de l'organisation de l'État, tout en sachant la vacuité

⁷⁵ Arendt 1995, 130-131.

⁷⁶ Arendt 1990, 92, 96.

⁷⁷ *Ibidem*, 91.

d'une position purement moralisante. Kant prend la question par un autre bout que celui qui a été le nôtre jusqu'à présent: que devient le bien lorsqu'il est érigé en vertu directement politique? Il distingue le registre moral du registre politique au point d'affirmer que la formulation du «problème de l'institution de l'Etat» vaut pour tout peuple, «même pour un peuple de démons»: les citoyens «exigent des lois universelles» alors même que «chacun incline secrètement à s'excepter», de sorte qu'il faudrait «agencer leur constitution d'une manière telle que [...] dans leur conduite publique, le résultat est le même que s'ils n'avaient pas eu de mauvaises intentions». Les démons, les hommes mauvais ne veulent pas le mal mais, souligne Arendt, ont «une tendance secrète à s'excepter»⁷⁸. Kant pense ici à l'organisation juridique, à l'arsenal de lois qu'il conçoit comme un système de limitations des libertés associé à un pouvoir de les contraindre afin de permettre la coexistence des hommes. Mais rendant possibles la compatibilité des conduites publiques, ce texte concerne aussi la politique car, commente Arendt, «ils ne pourraient agir publiquement car ils iraient ouvertement contre l'intérêt commun». Et elle conclut: «en politique pour autant qu'elle se distingue de la morale, tout dépend de la «conduite *publique*»⁷⁹. Dans cette Troisième conférence sur la philosophie politique de Kant, Arendt dégage le terrain pour arriver à l'innovation interprétative selon laquelle c'est dans la *Critique du Jugement* que l'on trouve la philosophie politique de Kant. C'est pourquoi après avoir cité le passage de Kant sur les démons elle déplore la façon dont Kant présuppose un «grand dessein de la nature» œuvrant derrière le dos des hommes agissants. Faute de quoi le peuple de démons s'autodétruirait»⁸⁰.

En réalité le commentaire d'Arendt reprend très exactement à un autre passage de *Vers la paix perpétuelle* qui ouvre une autre piste pour penser sinon un passage possible de l'éthique au politique, du moins un point commun entre les principes éthiques et politiques, ou maximes dans le vocabulaire de Kant (même si, contrairement aux principes, les maximes purement rationnelles sont formulées à l'écart de toute dimension pathologique). Ici la remarque d'Arendt selon laquelle la «publicité» est l'un des concepts clés de la pensée politique de

⁷⁸ Kant 1991, 105, cité par Arendt, in Arendt 1991, 36-37. La traductrice cite une autre traduction de Kant que nous.

⁷⁹ *Ibidem*, les italiques sont dans le texte d'Arendt.

⁸⁰ *Ibidem*, 38.

Kant⁸¹ prend toute sa force, car le test de la publicité est un point commun entre l'éthique et le politique. Il y a, selon Kant, un principe «*éthique*» qui dit que «*Toute action qui a trait au droit des autres hommes ou dont la maxime n'est pas compatible avec la publicité n'est pas de droit*». Ce principe est en même temps «*juridique*» puisqu'il concerne le «*droit des autres hommes*». Mais lorsque Kant précise en disant que la divulgation d'une telle maxime ferait nécessairement échouer mon propre dessein, car l'«*avouer publiquement*» susciterait «*immanquablement la résistance de tous à mon propre projet*», on peut dire que l'éthique pénètre dans le politique où s'agit de mener des desseins et de s'associer avec d'autres hommes⁸².

Nous pouvons dès lors revenir à des préoccupations arendtiennes. Que l'action soit morale ou politique, quiconque agit doit être en mesure de rendre compte des principes qui l'ont fait agir, et leur faire passer le test de la publicité. Il y aurait alors comme un *logon didonai*, un «*rendre raison*» qui serait exigible philosophiquement pour nos opinions – dans le sillage de Platon et d'Aristote – mais aussi moralement et politiquement pour nos actes. Arendt ne remarque-t-elle pas que l'origine politique de ce terme: rendre des comptes était ce que les citoyens d'Athènes exigeaient de leurs hommes politiques [...] Ils pouvaient être tenus pour responsables⁸³».

Eichmann refusa obstinément une telle démarche tout au long de son procès. Mais sa méchanceté n'était plus celle de «*l'homme mauvais [...] qui s'excepte lui-même*»⁸⁴, Kant lui supposant la reconnaissance secrète de la moralité dont il s'exceptait. Non seulement les motifs qui inspiraient Eichmann étaient ordinaires (progresser dans la carrière, bien faire son travail, vouloir faire mieux que les autres), mais aucun retour réflexif sur lui-même ne lui a jamais fait reconnaître ses agissements comme moralement condamnables, ni pendant ni après les événements, alors même qu'ils avaient pour conséquence de livrer des millions de civils au meurtre de masse. La conscience tranquille qu'il a affichée de bout en bout manifestait un effondrement moral généralisé, qu'Arendt avait déjà aperçu au moment de ses premiers travaux sur le totalitarisme. Elle

⁸¹ *Ibidem*, 38.

⁸² Kant 1991, 124-125. Les italiques sont dans le texte.

⁸³ Arendt 1991, 69.

⁸⁴ *Ibidem*, 36-37.

avait saisi que l'intention du totalitarisme avait été de chercher délibérément à détruire (ou à radicaliser une destruction déjà amorcée) les expériences fondamentales qui rendent possibles une existence politique et procurent le terreau d'où l'action tire sa source c'est-à-dire son principe. Lui était alors apparu ce qu'on pourrait appeler les conditions politiques de la conscience morale que Montesquieu avait repérées, attentif qu'il était aux situations dans lesquelles un gouvernement transgresse les lois d'un pays en abusant du pouvoir, empêche les citoyens d'agir, assèche pour ainsi dire leurs qualités politiques. Dans ce cas ce ne sont plus les lois qui règlent leurs actions, les seules règles qui subsistent sont «les mœurs et les traditions de la société»⁸⁵. Mais loin de penser que ces régulations peuvent se maintenir, tandis que le corps politique des citoyens est détruit, Montesquieu avance plutôt que «si par un long abus de pouvoir, si par une grande conquête, le despotisme s'établissait à un certain point»⁸⁶, la seule force de liaison des mœurs et des traditions ne suffirait pas et les mœurs s'effondreraient à leur tour, laissant les hommes privés d'orientation dans le monde, sans catégories pour juger leur présent.

Nous l'avons indiqué en introduction, les «questions morales» qu'Arendt envisagera de front pour la première fois à l'issue du procès Eichmann, repartent des cas où «certains ne s'inclineront pas»⁸⁷, comme si, même minoritaires, ils avaient conservé intacte leur aptitude à discerner le bien du mal, ce qui a parfois inspiré des actions dont il est très important que l'histoire ait pu nous être transmise. Par exemple celle d'Anton Schmidt, ce sergent allemand qui paya de sa vie «d'avoir fourni des faux papiers et des camions militaires» à la résistance juive. Cette histoire, écrit Arendt, projeta un «flot de lumière»⁸⁸ dans la salle d'audience du procès de Jérusalem. Elle raconte une action d'inspiration morale à laquelle le récit, même raconté longtemps après, confère une certaine gloire. D'inspiration morale⁸⁹, cette action est politique

⁸⁵ «Compréhension et politique», in Arendt 1990, 50.

⁸⁶ Montesquieu 1979, tome 1, Livre VIII, chapitre VIII, 250, cité par Arendt 1990, 50.

⁸⁷ Arendt 2002, 1243. Les italiques sont dans le texte.

⁸⁸ *Ibidem*, 1241, 1240.

⁸⁹ «On a retrouvé plus tard la lettre qu'Anton Schmidt envoya à sa femme en avril 1942, dans laquelle il lui écrivait: «Je n'ai fait qu'agir comme un être humain et je ne désirais faire de mal à personne»» (Leibovici, Roviello 2017, 303).

car elle aide la résistance juive. On pourrait la dire belle et non pas bonne, car elle n'est pas orientée vers la détresse d'un ou d'une autre. Le langage des insurgés du ghetto de Varsovie est, lui, directement politique. C'est le langage de Mordehaï Anielewicz, celui de la grandeur⁹⁰ auquel Arendt adhérait dans son texte de 1944. Marek Edelman, l'un des principaux dirigeants et l'un des rares survivants de l'insurrection, le reprend dans un premier récit fait en 1945, afin d'en propager la mémoire. Mais à l'occasion d'un entretien avec Hanna Krall en 1977, il revient sur la façon dont il avait mené son premier récit. Sans remettre en question l'héroïsme et le sens politique de l'action des combattants, il se rend compte que cette geste, qui célébrait le choix d'un «mourir publiquement sous les yeux du monde» avait occulté d'autres récits possibles d'actions menées dans l'obscurité de relations interpersonnelles sans nul souci de postérité ou de gloire, comme ce qu'avait fait Pola Lifszyc, une belle jeune fille qui aurait pu fuir du côté aryen mais qui «au dernier moment s'est glissée dans la foule pour pouvoir monter avec sa mère dans le wagon»⁹¹. Très impressionné par les questions posées par M. Edelman, Tzvetan Todorov les reformule en faisant jouer la distinction entre le plan moral et politique:

«Mordehaï attaque les patrouilles allemandes et se lance dans l'aventure de l'insurrection. (Pola) réagit au mal dans la sphère purement privée; lui choisit de se placer sur le terrain de l'action publique. Il est le seul à avoir hâté, ne serait-ce que faiblement, la défaite du nazisme; Pola, par sa soumission, a contribué à l'efficacité de l'extermination. [...] D'un point de vue politique l'attitude de Mordehaï est incontestablement préférable : il faut combattre le nazisme, et dans les conditions extrêmes du ghetto, cela veut dire qu'on doit tirer sur les soldats allemands [...]. Les actions morales ne se situent pas sur le même plan [...]. Elles ne conduisent pas à un meilleur régime, chose pourtant éminem-

⁹⁰ «Je sens que de grandes choses sont en train de se passer et que ce que nous avons osé faire est d'une grande, d'une immense importance (...). Avec l'aide de notre opérateur radio nous avons entendu l'extraordinaire reportage de radio Shavit sur notre combat. Que l'on se souvienne de nous au-delà des murs du ghetto nous donne du courage pour lutter (...). J'ai été témoin de la lutte magnifique, héroïque des combattants juifs», peut-on lire dans la dernière lettre écrite avant sa mort le 23 avril 1943 par le commandant Mordehaï Anielewicz (*The Last Letter From Ghetto Revolt Commander Mordecai Anielewicz, Warsaw*, https://www.yadvashem.org/odot_pdf/Microsoft%20Word%20-%20582.pdf).

⁹¹ Edelman, Krall 1983, 73, 99.

ment désirable. Mais elle incarnent une dimension de l'existence qui n'est pas moins essentielle. Elles rendent l'individu meilleur [...]. Elles apportent ce que le meilleur régime politique ne peut que rendre possible sans jamais engendrer: un surplus d'humanité⁹².

J'ai ôté de cette citation les passages dans lesquels Todorov met en concurrence les deux types de vertu pour accorder une valeur plus grande à celle d'une Pola par rapport à un Mordehaï. J'insisterai plutôt sur l'importance de retrouver après coup un maximum de récits évoquant des gestes analogues à ceux de Pola. Comme l'histoire d'Anton Schmidt, ces récits nous indiquent que «cette planète reste habitable pour l'humanité»⁹³, parce qu'ils témoignent qu'au cœur même du déchainement de destructivité déclenché par les nazis, les actions morales maintiennent le lien humain et par là le terreau d'où pourrait jaillir une source d'actions politiques futures.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt H. (1981a), *La vie de l'esprit. 1. La pensée*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF
– (1981b), *Vita activa*, München-Zürich, Piper
– (1986a), “Philosophie et politique”, *Les Cahiers du Grif*, n. 33
– (1986b), “Rosa Luxemburg. 1871-1919”, trad. B. Cassin, in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, «Tel»
– (1990), *La nature du totalitarisme*, trad. M.-I. B. de Launay, Paris, Payot
– (1995), *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil
– (2002), “Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal”, in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. A. Guérin, révisée par M.-I. Brudny et M. Leibovici, Paris, Gallimard, «Quarto»
– (2005), *Journal de pensée (1950-1973)*, vol. 1, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil
– *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, trad. M. Revault d'Allones, Paris, Seuil
– (2011), *Écrits juifs*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Fayard
– (2012), “Condition de l'homme moderne” (CHM), in *L'humaine condition*, Paris, Gallimard «Quarto»
Aristote (1980), *La Poétique*, trad. R. Dupont-Roc, J. Lallot, Paris, Seuil

⁹² Todorov 2003, 245-246.

⁹³ Arendt 2002, 1243.

- Edelman M., Krall H. (1983), *Mémoires du ghetto de Varsovie. Un dirigeant de l'insurrection parle*, trad. P. Li et M. Ochab, Paris, Editions du Scribe
- Kant E. (1991), "Vers la paix perpétuelle", in *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée?, Qu'est-ce que les Lumières et autres textes*, trad. F. Proust, Paris, GF-Flammarion
- Leibovici M., Roviello A.-M. (2017), *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Paris, Kimé
- Loraux N. (1993), *L'invention d'Athènes*, Paris, Payot, «Critique de la politique»
- Machiavel (1837), *Œuvres complètes de N. Machiavelli*, vol. 1, Paris, Auguste Desrez,
– (1992), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, «Pléiade»
- Montesquieu (1979), *De l'esprit des lois*, I, Livre III, chapitre premier, Paris, GF-Flammarion
- Strauss L. (1987), *La cité et l'homme*, trad. O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Agora
- Villa D.R. (2008), *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, trad. C. David, D. Munnich, Paris, Payot, «Critique de la politique»
- Tassin É. (2012), *Le maléfice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec?*, Paris, Bayard
- Todorov T. (2003), *Face à l'extrême*, Paris, Seuil, «Essais»

