

Patience de l'action, Hannah Arendt

Essai sur la philosophie du conseilisme

## **Ouverture philosophique**

*Collection dirigée par Aline Caillet, Dominique Chateau,  
Jean-Marc Lachaud et Bruno Péquignot*

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions, qu'elles soient le fait de philosophes « professionnels » ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou... polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

### **Dernières parutions**

Richard GROULX, *Michel Foucault, la politique comme guerre continuée. De la guerre des races au racisme d'État*, 2015.

Miklos VETÖ, *De Whitehead à Marion. Éclats de philosophie contemporaine*, 2015.

Auguste NSONSSISSA, *Recherches philosophiques sur les théories des formes complexes*, 2015.

Nikos KAZANTZAKIS, *Friedrich Nietzsche et la philosophie du droit et de l'État*, 2015.

Thierry HOULLE, *Eau et reflets dans la philosophie de Platon*, 2015.

Paul DUBOUCHET, *Tout comprendre avec René Girard du moi aux grands problèmes actuels*, 2015.

Jean-Claude JUGON, *L'âme japonaise. Essai de psychologie analytique transculturelle*, 2015.

Michel FATTAL, *Existence et fatalité. Logos et technè chez Plotin*, 2015.

Ivan NEYKOV, *Le sens du Bien. Heidegger, interprète de Platon*, 2015.

Jacqueline MARRE, *Adorno et l'Antiquité. D'Ulysse à Médée*, 2015.

Arno MÜNSTER, *Espérance, rêve, utopie dans la pensée d'Ernst Bloch (six conférences)*, 2015.

Jordi Carmona Hurtado

Patience de l'action, Hannah Arendt

*Essai sur la philosophie du conseilisme*

L'Harmattan

**© L'Harmattan, 2015**  
**5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris**

<http://www.harmattan.fr>  
[diffusion.harmattan@wanadoo.fr](mailto:diffusion.harmattan@wanadoo.fr)  
[harmattan1@wanadoo.fr](mailto:harmattan1@wanadoo.fr)

ISBN : 978-2-343-05769-9  
EAN : 9782343057699

## Symboles

- CC : La crise de la culture  
CHM : La condition de l'homme moderne  
EJ : Eichmann à Jérusalem  
EM : Édifier un monde  
ER : Essai sur la Révolution  
I : L'impérialisme  
J : Juger. Sur la philosophie politique de Kant  
JP : Journal de Pensée  
MV : Du mensonge à la violence  
PP : *Philosophy and Politics*  
QP : Qu'est-ce que la politique ?  
QPE : Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?  
RJ : Responsabilité et jugement  
ST : Le système totalitaire  
TC : La tradition cachée  
VE : La vie de l'esprit  
VP : Vies politiques

## INTRODUCTION

### L'action, une hétérologie

Dans cet essai on étudiera la pensée de l'agir d'Hannah Arendt, comme ce qui nous semble constituer le lieu décisif de son intervention intellectuelle, au carrefour de la pensée pure et de la réflexion politique. Cette pensée de l'action ne suscite pas seulement des interrogations quant à la détermination singulière de son objet, mais une question d'un ordre plus général, un problème d'ensemble quant à l'approche philosophique ou épistémologique : la pensée arendtienne de l'action s'est voulue non théorique. De même l'agir, dans la démarche intellectuelle d'Arendt, figure non seulement comme ce qui est à penser, mais aussi comme l'instance d'un déplacement du sens général de la pratique de la pensée elle-même. Penser l'agir a donné lieu autant à une pensée expérimentale qu'à une polémique critique à l'égard de la tradition philosophique. Ainsi, la recherche d'une pensée de l'agir est allée de pair chez elle autant avec une critique de la philosophie politique qu'avec un démantèlement de la métaphysique. L'expression « pensée de l'action » souffre donc d'une tension singulière. Ni recherche scientifique ni enquête classiquement philosophique, penser l'agir a été pour Arendt le lieu d'expérimenter quelque chose comme un mode autre de la pensée, une pensée qui serait politique non seulement de par ses objets ou ses contenus, mais plus fondamentalement de par sa méthode, sa façon de se mouvoir, la forme de ses circulations : « nous sommes parvenus à une situation dans laquelle nous ne nous comprenons pas politiquement, où nous ne nous mouvons précisément pas encore de façon politique. » (QP, 46) À partir de cette hypothèse, on essaiera de montrer que le motif de l'action se situe au cœur de la démarche de pensée arendtienne, pour tenter d'élucider également en quoi consiste la recherche de cette autre façon de se mouvoir que l'agir appelle, qu'est-ce que cette façon de se mouvoir dans la pensée qu'elle appelle politique.

Entre le côté de chez « penser l'*agir* » et le côté de chez « *penser* l'agir », voici donc le chemin qu'on a tenté de parcourir dans ce travail. Ce chemin n'est pas circulaire, et il n'y a en effet nulle coappartenance entre la pensée et l'action. Bien au contraire, ce qu'il y a c'est une tension spécifique entre des instances distinctes, et très singulière d'un point de vue philosophique, car non réductible. C'est au sein de cette tension, dans l'espace physique et métaphysique qu'elle ouvre, qu'on a essayé de bouger, dans un mouvement d'aggravation. Si ce travail porte sur Arendt, si le chemin qu'on a essayé de parcourir trouve ses pôles principaux d'orientation dans l'œuvre d'Arendt, c'est qu'il nous a semblé

## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

que c'est justement dans cette œuvre que la question est susceptible de se poser, éminemment.

Ce pari de lecture ou d'étude, qui fait d'Arendt le nom d'un problème, le nom d'une œuvre problématique ou d'une œuvre qui se reconnaît à ceci qu'elle porte en elle un problème précis, limite et différencie la portée de ce travail. En effet, cette étude n'est pas une monographie pour laquelle l'œuvre d'Arendt serait une solution à certaines questions politiques ou philosophiques préalables, à propos de l'histoire, du gouvernement, de l'être, de la vérité, du sujet, etc. – bref une réalité intellectuelle disponible parmi d'autres. Celle ou celui qui serait à la recherche d'une explication ou d'une introduction pédagogique à quelque chose de cet ordre se devrait de regarder ailleurs<sup>1</sup>. D'une façon plus générale, ce travail n'introduit à rien ni n'explique rien, et c'est que nous avons la conviction qu'entre les lecteurs et les textes il n'y a nul besoin d'intermédiaires. Ce travail n'est pas non plus de l'ordre du commentaire, pour qui l'œuvre aurait le statut de monument consacré de la culture ou de l'histoire de la philosophie. C'est bien plutôt l'aspect « documentaire », pour ainsi dire, qui nous a retenu, d'œuvre qui vise ailleurs qu'à elle-même, de multiplicité d'énoncés qui sont la trace d'une recherche et d'une intervention non pas dans le ciel des intelligibles, mais dans le réel du monde lui-même. L'œuvre d'Arendt nous est apparue donc comme la trace d'une démarche souvent hésitante, approximative, variable dans ses haines, ses amours et ses partis pris, et tout à fait inachevée. Pourtant, cette démarche nous a semblé également dotée d'une remarquable constance dans son orientation, d'une cohérence tout à fait remarquable, chez une penseuse justement qui n'appréciait pas trop la « logique ». De cette constance et de ces hésitations, on a peut-être le meilleur témoignage dans le *Journal de Pensée*, récemment publié et traduit : un véritable *hypomnēmata*, qui a été très important pour notre travail.

Plutôt que de nous placer devant l'œuvre, pour la présenter à ceux qui ne la connaissent pas, ou à côté de l'œuvre, pour la commenter avec ceux qui la connaissent, nous avons voulu donc nous situer depuis le début de ce travail au milieu de l'œuvre. Nous avons voulu nous situer au milieu de l'œuvre, c'est-à-dire dans son milieu, qui est de même justement la source de sa constance. Ce milieu d'une œuvre, cette constance d'une démarche est ce qu'on appelle « action » : le motif ou le thème de l'action, la volonté de penser l'action. Or toute l'étrangeté et la difficulté philosophique d'Arendt se résument à ceci qu'à

---

<sup>1</sup> Pour de bonnes et très complètes monographies d'Arendt, on peut se rapporter en espagnol au livre de Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, avec une forte empreinte des travaux de Seyla Benhabib ; en français au livre d'Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.

## INTRODUCTION

ce milieu de l'action on n'a pas d'accès théorique. Penser l'action, ce n'est pas faire de la théorie. Voici donc l'énoncé principal d'Arendt qui fait non seulement qu'elle refuse le terme de philosophie politique, mais qu'elle effectue une critique systématique de cette tradition, de Platon à Marx<sup>2</sup> : « autant théorisez-vous, vous perdrez toute entente de l'action ». Ce qui veut dire aussi, d'ailleurs, que le rapport entre théorie et pratique et l'ensemble de ses combinaisons détermine un rapport justement théorique.

Mais cela n'implique pas que, pour saisir ce qu'il en est de l'action, il faille cesser d'interpréter le monde pour aller à sa transformation. Que seulement la praxis nous renseigne à propos de la praxis, voilà encore une tautologie théorique. Ce qu'on apprend chez Arendt, c'est que penser l'action demande un décentrement d'ensemble du dispositif philosophique. Cela se décentre de la théorie, pour se recentrer autour de ce qu'elle appelle *die Öffentlichkeit* (JP, XXI, 64 ; JP, XXII, 19, etc.) : voilà le mouvement essentiel de cette pensée. Or souvent on se contente de traduire cela par « espace public », en oubliant ainsi que, comme le dit Arendt avec une parfaite justesse par rapport à notre expérience commune, on n'entend véritablement plus rien de précis sous le mot « public ». C'est pourquoi ici on a préféré souvent traduire cette expression par « à découvert », par « plein air » : des variations qui peut-être sonnent plus juste à nos oreilles. Le *Denken ohne Geländer* d'Arendt, c'est un penser à découvert et une pensée en plein air, et cela nomme donc le propos d'une pensée qui serait à même de se décentrer du lieu de la théorie, pour se centrer autour de l'*Öffentlichkeit*. Cette affaire de traduction a quelque importance, car souvent on traduit par « espace public », et ensuite on fait coïncider tout à fait cet espace public avec ce que nous entendons par Parlement, et ensuite on projette cet espace parlementaire sur l'agora grecque, et enfin on finit par tout fausser et par donner le surplus de raison à la factualité de la domination. Mais, comme on le verra, c'est avec Arendt qu'on saisit très précisément que ce n'est pas l'agora qui importe, mais l'*ekklesia* au sein de l'agora : le plein air des hommes, ou encore, l'*ouvert politique*. Bref, le-monde.

Explorer philosophiquement ce qu'est l'*ekklesia*, ce qu'est l'assemblée publique ou ce qu'est le Conseil, voilà, il nous semble, la plus profonde nouveauté de la démarche arendtienne. Car le mouvement de pensée qui déloge la théorie pour y situer le plein air passe, pour ainsi dire, sur l'autre rive de la philosophie. Cette autre rive, c'est donc l'action ; mais seule la pluralité est agissante. Tantôt je pense, et je pense au singulier, tantôt je suis, et je suis au

---

<sup>2</sup> Le livre de Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2006, analyse ce refus et cette critique à partir de leurs raisons premières, et notamment à partir de la disjonction entre le Bien et le Beau qu'Arendt opère chez Platon, mais il le fait dans le souci d'une reconstruction critique de la philosophie politique qui n'est pas le nôtre.



## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

pluriel. Être, c'est agir, et agir, c'est du pluriel : et c'est pourquoi penser n'est pas agir. Or Arendt aura voulu construire un mode de pensée à partir du *Faktum* premier de la pluralité. Assurément, l'expérience totalitaire a eu un rôle important dans ce propos de partir philosophiquement de la pluralité. Mais il suffit, comme d'habitude, de totaliser le sens de la démarche d'Arendt sous la volonté de penser la domination totalitaire pour ne trouver dans son œuvre que de multiples imprécations contre la pratique de la philosophie au sens fort, et comme positivité, quelque sophistique floue de la convention. C'est là, il nous semble, la façon la plus astucieuse d'é luder le pari de plein air d'Arendt, et donc d'annuler tout à fait sa singularité *philosophique*, pour mieux reconstruire encore de ses ruines, en se donnant l'air de modestie propre au *pensiero debole*, un discours universitaire de plus en plus affaibli, mais qui aura ainsi un nouvel alibi moral, très effectif en effet, pour édicter la maîtrise sans failles de son domaine et la clôture des aventures de la pensée. Et cela vaut déjà la peine de lire Arendt rien que pour tenter de perturber cet « antitotalitarisme » facile et ambiant qui passe sans cesse des compromis en bonne conscience avec l'ensemble des puissances de l'ordre. Car, comme on le verra, et comme n'importe qui peut le soupçonner pour peu qu'il habite ce monde et ce temps, si l'on se tient à la logique arendtienne de la distinction, ce n'est pas l'antitotalitarisme qui est le contraire du totalitarisme. Parce que le choix entre totalitarisme et antitotalitarisme est un faux choix, et mieux encore, parce qu'agir ce n'est jamais choisir, et il n'y a donc, politiquement, aucun vrai choix, il nous semble qu'affronter les polémiques auxquelles cette œuvre a donné lieu, notamment avec le « marxisme », et avec lesquelles elle s'est presque parfois confondue, cela suppose d'abandonner ces pauvres représentations et d'aller au-delà de cette fausse disjonction.

Philosopher à partir du *Faktum* premier de la pluralité, explorer philosophiquement la pluralité, recentrer le philosophique autour de l'*ekklèsia* en tant que lieu de la pluralité *agissante*, ceci est donc apparu pour nous comme le mouvement essentiel de la pensée d'Arendt. À partir de cette hypothèse, ce travail a deux versants. D'un côté, il s'agit en effet d'une lecture d'Arendt, au sens que nous essayons de reconstruire – en nous appuyant sur des textes de l'œuvre, et en nous orientant par ce que cette matérialité textuelle contraint quant à l'interprétation – une démarche intellectuelle. Mais il nous a semblé évident que les textes opèrent ailleurs que dans les livres. Ainsi, on a voulu situer notre lecture à ras de monde. Et saisir ce qu'il en est de la politique chez Arendt, par exemple, demeure impraticable tant qu'on ne rend pas compte non seulement de son effort pour comprendre l'événement totalitaire, mais plus fondamentalement de sa tentative de contribuer à l'organisation d'une politique juive, souvent en conflit avec le sionisme officiel. Car, comme on le verra, chez

## INTRODUCTION

Arendt, le mouvement de la compréhension reste indémêlable du passage à l'action : lorsqu'on comprend, on se déplace (en corps, en pensée) là où se joue l'action, on passe du singulier au pluriel. C'est pourquoi il n'y a pas non plus de compréhension théorique. Et c'est là que les principaux thèmes et questions apparaissent, et l'ensemble de « concepts » auxquels on reconnaît Arendt : disons, entre les manifestes et le reste de textes d'intervention réunis dans le volume *La tradition cachée* et les analyses de *Les origines du totalitarisme*. Ceci est le versant génétique, ou historique, de notre travail. Par ce type d'analyses, on a voulu viser le simple fait qu'une démarche intellectuelle est inséparable d'une vie : de certaines rencontres, de certains lieux, de certaines fidélités et ruptures, de certains événements. Tout cela ne configure point une biographie intellectuelle ou quelque chose dans le genre du roman de formation. C'est plutôt ce qu'on peut appeler avec Arendt elle-même une vie politique ; mais une vie politique de la pensée. C'est-à-dire l'histoire d'une certaine *apparition* de la pensée, où la pensée illumine ou obscurcit le monde et où le monde illumine ou obscurcit la pensée.

L'autre versant de notre travail est, dirait-on, plus directement philosophique, plus directement universel. Mais on sent déjà que ces mots ne tombent pas juste. Car la philosophie est elle-même un monde, elle fait partie du monde qu'on habite parfois, et non d'un monde que l'on ne sait quel univers. Et cela au sens strict. Il y a une réalité ou bien plutôt une effectivité mondiale du métaphysique : voilà ce qu'on apprend de même chez Arendt. Penser, c'est une activité, et donc c'est une façon de faire monde, même si cela ne laisse aucune trace : autant qu'agir, autant que travailler, autant qu'œuvrer, autant que juger, autant que vouloir... Le penser est en prise avec le temps, et il tire l'ensemble de son énergie de sa capacité à immobiliser le monde. L'agir est en prise avec le monde, et il tire toute son énergie de sa capacité à faire qu'il n'y ait plus de temps. Lorsqu'on pense, on a tout le temps du monde, on n'est que Temps, et on est capable de faire vieillir n'importe quel monde ; lorsqu'on agit, on ne fait que concentrer toute l'énergie du monde, là où il n'y a pas de temps : on n'est que Monde, et on est capable de donner une nouvelle naissance au monde, d'introduire un nouveau commencement à même le monde. C'est l'alternance fondamentale de l'énergétique, chez Arendt, car être c'est agir, mais il y a plusieurs façons d'agir, même si l'agir politique a un privilège sur les autres modes, de même que la pensée a un privilège autrement. Et c'est que l'être, chez Arendt, est originellement divisé, et donc l'alternative est indépassable. Car ce qu'il y a, c'est le temps *et* le monde. Ou pour l'exprimer autrement, ce qu'il y a, lorsque les énergies opèrent dans leur pureté, c'est l'éternité – et donc le tout du temps et le rien du monde – et l'instant – et donc le tout du monde et le rien

## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

du temps. Ou bien le singulier, en ce qui concerne les hommes, ou bien le pluriel.

Tout cela n'empêche pas qu'il y a en effet un deuxième niveau d'analyse dans notre travail, et une autre ambition qui n'est pas celle de reconstruire dans sa genèse une démarche intellectuelle. Il s'agit de ce qu'on peut appeler la constitution des possibilités d'intelligibilité d'un discours. « Un discours », donc, et non pas celui en effet d'Arendt : un mode ou une possibilité de la pensée. C'est par cet aspect-là que notre travail n'est pas exactement une lecture d'Arendt, qu'on met un peu à l'écart les textes de l'auteure, qu'on a voulu également explorer un domaine plus anonyme de la pensée. C'est là, de même, qu'on a pris plus de libertés, ou que la contrainte du travail a été autre que celle de la lecture : c'est la contrainte d'un possible philosophique, simplement. Ce possible est donc celui d'une modalité de la pensée qui serait à même d'opérer en conditions de pluralité, qui serait à même d'endurer l'ouvert politique.

Ce possible vient d'Arendt, il est indiqué çà et là chez Arendt, mais il ne revient pas à Arendt. Et cela même si on a voulu demeurer tout à fait dans les limites de ce milieu arendtien dont on a parlé plus haut. Car c'est là justement qu'on peut vérifier que ce milieu, cette substance se diffracte, elle est aussi réelle que possible. Notre étude traverse cette diffraction. Ça se diffracte d'une certaine façon, chez Arendt ; ça se diffracte d'une autre façon, chez nous. Par ceci qu'il y a toujours quelqu'un dans l'absolu, toujours y a-t-il une vie politique de la pensée. C'est impossible de se cacher, si on prend au sérieux le pari de pluralité, là où le-monde est en question, et même si cela provoque bien des malaises quant à l'écriture.

Il nous a semblé qu'explorer ce pur possible de la pensée demandait de s'adresser à un certain nombre d'auteurs, qui ne coïncident pas forcément avec ceux vers qui Arendt s'adresse à l'habitude ; car il ne s'agit pas d'influences, mais bien d'une vie plus secrète de la pensée, un théâtre inapparent. Ainsi, quant au déplacement essentiel de la pensée politique arendtienne, c'est à partir d'une confrontation avec l'entente hégélienne du Concept qu'on peut le saisir dans sa radicalité. De même, quant à ce que signifie « politique » chez Arendt, c'est par opposition à ce qui chez Heidegger figure comme « éthique » qu'on peut entendre quelque chose. C'est en compagnie d'Héraclite, de Schelling, de Nietzsche ou même de Foucault, plus encore qu'avec Aristote ou Kant, que ce mode précis de la pensée nous a semblé constituable. Mais c'est aussi, et également, avec des poètes, Hölderlin, Rilke, ou des écrivains, notamment Kafka. Et c'est aussi, et indiscernablement, en compagnie de certains penseurs politiques : non seulement des théoriciens comme Machiavel, Hobbes, Montesquieu, Rousseau ou Schmitt, mais aussi des révolutionnaires comme

## INTRODUCTION

Jefferson, Robespierre, Lénine ou Mao. Enfin, il nous a semblé nécessaire, pour des points précis, d'avoir recours à certains apports de la psychanalyse.

Ce mode de la pensée est ce qu'on peut appeler une « pensée politique ». S'il y a une pensée politique, cela apparaîtrait donc comme quelque mélange bigarré de philosophie, de littérature, de théorie politique et de psychanalyse. Mais s'il y a une pensée politique, elle ne serait pas le résultat de quelque pratique d'éclectisme qui s'emparerait des méthodes et des résultats de plusieurs disciplines, dans une perspective de totalisation théorique. Elle ne serait pas plus quelque chose comme la science de l'homme enfin trouvée qui viendrait couronner et unifier l'ensemble des sciences de l'homme. Ce qui est difficile à saisir, c'est justement que, s'il y a une pensée politique, ce n'est en rien une science, mais une pratique. Non pas une pratique scientifique, une philosophie ou une science de la praxis, mais une pratique qui opère ailleurs d'où opère la science et la philosophie, à même le-monde. Non pas une philosophie de la praxis, mais tout justement une praxis. Si la pensée politique est quelque chose, ce n'est qu'une pratique politique de la pensée, c'est le mode dont opère la pensée du-monde lui-même. Ce n'est pas la science de l'homme, mais l'action des hommes.

Souvent on entoure le mot « praxis » d'une nuée de mystère, ce qui rend toutes les injonctions à « passer à l'action » spécialement agaçantes, car on n'entend clairement que la parole du maître. Or, même à ce niveau puéril, on indique du moins qu'il y a un autre de la pensée, même si on ne sait pas trop ce que c'est. Et de même, on ne saurait pas s'empêcher de soupçonner que là où il y a cet autre de la pensée qu'est l'action, il y a aussi le monde. Et que c'est là où se passent réellement les choses. Penser, de ce point de vue, apparaît comme une sorte de simulacre de l'effectivité, de la présence effective. Or la pensée, elle est aussi effective, comme on l'a vu et comme on le verra plus spécifiquement, elle trace le métaphysique ou ce qu'Arendt appelle parfois le « transpolitique »<sup>3</sup>. Seulement, elle ne l'est pas toujours : le temps passe. Et sans cette tension de son autre, sans le soupçon et l'inquiétude de ceci qu'« elle n'est pas ce qu'elle est », elle dépérit tout simplement. Elle peut dépérir, comme c'est le cas le plus souvent, dans la platitude du discours universitaire. Mais elle peut aussi dépérir en grand style, en faisant œuvre et système. Et c'est qu'il n'y a pas de grande philosophie qui ne soit pas un règlement de compte avec le scepticisme, et plus profondément avec l'action. Car là où on agit ou là où on a agi et dont on se souvient, là où on est de quelque façon en prise avec le-monde, la question du

---

<sup>3</sup> Dans des déclarations à Hans Jonas, au moment où elle entame le travail qui donnera lieu à *La vie de l'esprit*, et que Jonas rapporte dans un article inclus dans le numéro spécial de la revue *Social Research* consacré à Hannah Arendt : « *I have done my bit in politics, no more of that ; from now on, and from what is left, I will deal with transpolitical things.* » *Social Research*, Spring 1977, vol. 44, n° 1, p. 27.

## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

scepticisme ne saurait se poser. Seulement, comme on le verra, cette prise est toujours précaire : les fils de l'action, c'est-à-dire de la pensée du-monde, de la pensée plurielle, sont toujours au bord de la disparition ; et ceux de la pensée, c'est-à-dire de la pensée du sujet, de la pensée du singulier-universel, peuvent passer en effet par des fils beaucoup plus solides, en ce qu'ils n'affrontent pas l'apparence. Seulement on ne lie plus le monde avec ce dernier tissage, mais seulement le temps. Et le temps sans monde, la présence pure du temps, c'est le lieu de bien des mystifications, qui ont aussi, et de prime abord, des conséquences politiques. Mais d'abord, c'est le lieu de la première et la plus constante des mystifications philosophiques : celle de l'homologie, et donc celle qui appelle le monde « être », tout simplement, en évacuant justement l'action. C'est cela la marque de l'idéalisme, si ce mot conserve encore quelque utilité : car souvent on appelle cela également « matérialisme », en conservant la même structure homologique. Car on a en effet énormément de mal en philosophie pour approcher une hétérologie qui ne soit pas seulement invoquée.

Sur la mystification idéaliste, et en songeant à celui qui prit tout à fait fausse route pour en sortir, c'est-à-dire Heidegger, Adorno a écrit : « Le besoin ontologique ne garantit pas plus ce qu'il veut que les affres des affamés ne garantissent le repas. »<sup>4</sup> Ce qu'on pourrait aussi énoncer de la façon suivante : ce n'est pas parce qu'on a faim et qu'on éprouve le désir de manger que la nourriture viendra à notre bouche, ou qu'il y aura en effet quelque part de la nourriture, ou s'il y en a en effet, qu'on aura les moyens de l'atteindre. Or cela fait, malgré les apparences, une tout autre chose que répéter Gorgias. Cela lie en filigrane un pari philosophique, pour la présence effective d'un monde hors la spéculation, et un engagement politique « prolétarien », pour la cause de ceux justement à qui la nourriture n'arrive pas à la bouche rien qu'en la désirant – et qu'on ne saurait pas, pour cette raison, chasser des domaines de la pensée : bien au contraire. Notre temps fatigué dira assurément que tout cela ce n'est qu'une naïveté, en prétendant que les voies pour mener la nourriture aux bouches des affamés peuvent très bien ne traverser aucune pensée, et donc aucune action. Mais tout indique à même le présent du monde, fût-ce seulement à cause du principe de réalité, que ces « prêtres », pour utiliser le mot de Nietzsche, auraient de plus en plus de mal à convaincre les naïfs dans les temps qui viennent.

Or ce n'est pas par hasard que la phrase d'Adorno rencontre, du moins en surface, l'argument de Gorgias. Face à la tentative adornienne de construire une dialectique hétérologique, et plus encore dans l'investigation arendtienne d'une

---

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 84.

## INTRODUCTION

pensée politique, on se souvient bien de la leçon de Platon dans le *Sophiste* : la place du philosophe et celle du sophiste sont très difficilement différenciables. Ce sont des places aveuglantes : l'une par trop de lumière, l'autre par trop peu, mais cela aveugle également (254a-b). Mais c'est peut-être le risque de la pensée d'avoir justement besoin de produire cette indifférenciation à un certain degré, et d'avoir justement besoin de ce *polémos* ; même, et surtout, *en intériorité*. Sinon, comme on le voit souvent, ce qu'on a c'est le philosophe-philosophe, c'est-à-dire le prêtre universitaire, et c'est le sophiste-sophiste, c'est-à-dire le « nouveau philosophe » des médias. Et donc la clarté symbolique sans failles du consensus, et à côté l'ensemble des naïfs battus par la police, condamnés à la précarité et donc à endurer de plus en plus difficilement la passion de la vie dans le bêtisier capitaliste qu'est devenu l'Occident. Mais, encore une fois, des places plus aveuglantes commencent peut-être à nuire un petit peu à cette clarté-là, et appellent à une clarté plus vivante : un « Orient ».

Quoi qu'il en soit, il y a en effet au cœur de la pensée d'Arendt une de ces injonctions à passer à l'action, au lieu d'une certaine présence effective, hors du sujet. C'est la volonté de reposer l'ensemble des questions philosophiques dans le domaine de la pluralité, qui est celui de la politique (JP, XIII, 2). Ainsi, cette pensée n'est pas politique par ses objets, mais bien par son milieu. Si on revient à l'œuvre, la pensée politique c'est la méthode de la distinction, une méthode qui n'est pas justement « logique », au sens où on entend ce mot depuis Aristote. La distinction, elle, opère à même le réel, et non pas dans le langage. Avec le *linguistic turn* dans la tête, en effet, on ne comprendra pas la moindre chose. Et c'est très rare, au fond, une philosophie qui ne participe pas du tout de ce type de logique : c'est encore le problème de l'hétérologie, qui devient encore plus aigu chez Arendt, en ce qu'elle n'essaie nulle dialectique négative, mais veut se situer directement dans sa chose. Et c'est là qu'elle opère des distinctions. Cette méthode a-logique n'est pourtant pas « irrationnelle » ou arbitraire : il y a une rigueur de la distinction – comme Deleuze a pu montrer, d'une façon sans doute plus profonde que nous, qu'il y a une rigueur de l'intuition bergsonienne. Pour éclairer ce qu'est la méthode de la distinction, dans ce travail, on l'a confrontée à un penseur contemporain qui opère d'une façon semblable, c'est-à-dire Jacques Rancière.

Cette méthode a-logique n'est une anti-méthode, comme Enegrén l'a interprétée<sup>5</sup>, que du point de vue justement de l'homologie. Mais du point de vue de la pensée politique, elle est simplement une méthode. Et d'une façon générale, on a voulu s'efforcer dans ce travail à saisir les positions de principe

---

<sup>5</sup> Voir l'étude importante d'André Enegrén, dans le chapitre « Le discours contre la méthode » : *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, P.U.F., 1984, pp. 137-159.

## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

d'Arendt dans une positivité. Car très souvent, là où les analyses ont été sérieuses, on n'a vu dans sa démarche de pensée que des dénonciations de la tendance totalisante, sinon totalitaire, de la philosophie : une pratique de dénonciation qui a fini par constituer une véritable école tragicomique, autant chez les prêtres que les « clowns », pour utiliser le mot d'Arendt. Et on accepte cela souvent, et volontiers, chez les philosophes, car cela rentre dans l'ordre des choses et ne demande pas trop d'efforts, mais à condition de montrer en quoi le discours d'Arendt n'est pas justement de la philosophie, en quoi il ne cesse de manquer à la discipline du concept. Et c'est que de nos jours la philosophie est très généralement une vieille dame qui a fini par s'habituer à presque toutes les humiliations, mais qui garde tout de même son petit orgueil.

Et en effet, en lisant un livre comme *La vie de l'esprit*, on ne peut s'empêcher de penser que c'est un mauvais manuel de philosophie, dont l'intérêt n'est qu'une certaine bizarrerie dans le ton, écrit par un amateur. Comme une sorte de vieux Jaspers soucieux de transmettre la sagesse gréco-latine au vulgaire d'un Occident en déclin, tout en retenant quelque chose de la déconstruction heideggérienne, bien qu'affaiblie dans le démantèlement. Et cela est vrai d'une certaine façon, et cela est Arendt aussi. Mais voici donc que si on insiste, et si on regarde avec les lunettes de ce déplacement à l'*Öffentlichkeit*, une autre figure se dessine. Au cours de notre recherche, cette autre figure a émergé peu à peu, et puis d'un coup. C'est là, il nous semble, que l'expérience de la politique est essentielle, pour lire d'une autre façon. Car justement, c'est une lecture politique de la philosophie qu'Arendt a tenté. Un abord « sauvage », en quelque sorte, un abord qui lit les œuvres du passé « comme si personne ne les avait jamais lus avant nous » (CC, 262) : un abord de nouveau-né, un abord donc agissant. Mais pour que cet abord ne dérive pas en imposture, ou ne donne pas lieu à ce type d'impertinences qui marchent toujours très bien dans une société comme la nôtre qui paie cher tout avilissement, il faut qu'il remplisse une autre condition : que cette lecture « sauvage » soit aussi une lecture pratique. « Pratique », non pas au sens des négoce de chacun ou au sens de la boîte à outils de Foucault, mais au sens de ces révolutionnaires dont parle Arendt qui ont approché la littérature antique hors tradition, à partir de leurs propres expériences et de ce qu'elles exigeaient<sup>6</sup>. Les commentateurs parleront ici de naïveté herméneutique, et ils ont raison. Mais il se trouve que le « contenu de vérité »<sup>7</sup> - celui qu'elle a appelé,

---

<sup>6</sup> À notre connaissance, le seul exemple d'une lecture pratique de ce genre qui existe de nos jours est fourni par l'œuvre en construction de Bernard Aspe, de là son importance pour ce travail.

<sup>7</sup> Selon l'expression de Benjamin, « contenu de vérité », « teneur de vérité », qu'il distingue du contenu concret. Voir : « *Les Affinités électives* de Goethe », traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, revu par Rainer Rochlitz, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 274 sqq.

## INTRODUCTION

comme si on était dans un conte de fées, « le trésor perdu », « le trésor sans âge » - de l'œuvre d'Arendt demeure introuvable tant qu'on ne l'approche avec une certaine naïveté ou innocence, celle justement qui est la condition même de l'action. Il faut partir du-monde lui-même, d'une *chose* et non pas d'une structure langagière ou formelle, sinon on perd tout.

Le-monde, c'est le nom de l'être chez Arendt, c'est l'être politique ou pluriel. Or il n'y a pas d'être, ce qu'il y a c'est l'inter-être, c'est-à-dire l'être intervallaire, l'être entre chacun et chacun : et c'est l'action qui le fait exister. Le-monde donc a ceci de particulier qu'il réclame la présence des hommes, la présence de la pluralité agissante : sans quoi il n'est pas. C'est pourquoi le problème du scepticisme, ou si on veut celui du nihilisme, est de prime abord politique. Car on ne cesse pas de construire des États où l'agir est envisagé comme criminel, sinon comme terroriste.

Partir du-monde, du domaine de la politique, ou de cette présence hors sujet qui réclame la pluralité agissante, cela suppose donc d'accepter un terrain de la pensée qui n'est pas celui qui habite le singulier théorique. Cela suppose, en effet, une pratique politique, ce qui est très rare dans nos sociétés, même si cela arrive parfois. Le-monde, l'ouvert politique, c'est un terrain qui peut pourtant être tracé jusqu'à un certain degré : c'est là l'essentiel de notre propos dans ce travail. Il peut être tracé à condition de garder le contact avec la chose, fût-ce dans le souvenir. Si on cède à l'emprise de la logique, tout est perdu. Arendt dit que c'est l'action qui crée la mémoire (CHM, 269) : s'il n'y avait parfois des actions, on ne se souviendrait en vérité jamais de rien ; et cela est toujours à la limite d'arriver.

La pensée politique d'Arendt n'est pas une pensée conceptuelle. Elle n'est non plus une philosophie narrative, du moins au sens de la lecture postmoderne, qui de toute façon voit des récits partout et transforme toute chose en récit. Ni pensée conceptuelle ni pensée narrative au sens postmoderne du terme, on peut comprendre la pensée d'Arendt comme une pensée énergétique, si on se souvient qu'« activité », en grec, c'est « *energeia* ». La logique principale de la pensée politique, ce mode de la pensée qu'on a aussi appelé pensée plurielle, est celle de la distinction. Car l'être est originellement divisé, car le-monde apparaît d'une façon originelle d'une part et, d'autre part, la chose la plus fondamentale qu'on peut nommer est donc une division : d'un côté il y a ceci, d'un côté il y a cela. Chez Arendt : le pouvoir n'est pas la violence, le social n'est pas le politique, etc. Mais toujours, ces divisions opèrent à même le-monde, c'est-à-dire à même ce qui commence, ce qui est commencé, ce qui est susceptible d'abriter des commencements. La division est essentielle, et c'est pourquoi la politique répugne à l'Un, mais la pluralité peut la traiter. Seulement, traiter la division, c'est justement *agir*. Car cela ne tient ensemble, cela ne



## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

s'assemble qu'autant que la division y demeure. Sans division, il n'y a même pas d'assemblage, et donc il n'y a pas de possibilité d'action. Le logos politique, c'est essentiellement un double logos, ce logos découvert d'abord non pas par les sophistes, mais par Héraclite, et par ce philosophe-sophiste que fut Socrate déjà en combat avec son usage sophistique. Mais ce logos, il est d'abord politique ; et il faudrait étudier à quel point des logiques qu'on a l'habitude de considérer philosophiques ont eu leur terrain de naissance dans l'espace ouvert de la politique.

La façon dont la pluralité traite la division qu'est le-monde lui-même, on a essayé de la cerner par ce qu'on pourrait appeler une logique paratactique : c'est l'assemblage des vues. Cet assemblage peut très bien être contradictoire, car ce qui importe n'est pas la cohérence logique des énoncés, mais le fait qu'ils offrent une vue sur le-monde. Et la politique, généralement, n'opère que sous ce mode de la parole qu'est la *lexis* ; c'est-à-dire, que le langage n'importe pas dans sa formalité, mais par ceci qu'il est toujours la parole de quelqu'un. Or cette parole de quelqu'un, elle se reconnaît à ceci qu'elle est de même une action, c'est-à-dire que la parole est le-monde lui-même révélé ; sans cela, on retombe dans l'idiotie, comme Héraclite a tellement insisté (§2) : dans la croyance que l'opinion est « propre », qu'elle exprime une intériorité. L'opinion, l'« il me semble », au sens fort du terme, au sens *agissant*, revient tout à fait du logos commun, or non pas universel, mais pluriel, car logos du-monde : elle revient de la raison du monde qui commence, qui est inséparable des actions de ceux qui commencent. Ainsi, lorsque je parle en politique, ce n'est pas moi-même qui parle, mais c'est un coin du-monde qui accède à la parole et donc à la possibilité d'une signification. La parole politique n'est pas logique, mais héroïque. Or Arendt, et c'est là l'essentiel, a séparé tout à fait l'héroïsme de la figure sacrificielle du martyr : le héros, ce n'est que le nouveau-né, celui qui introduit quelque chose de nouveau. C'est cela qui sépare nettement le politique du religieux, car le sacrifice est l'affaire de la religion, mais le miracle est l'affaire de la politique.

C'est là que le texte d'Adorno sur Hölderlin, titré justement *Parataxe*<sup>8</sup>, a été pour nous extrêmement important. Car Adorno montre très fortement en quoi la « méthode » paratactique de Hölderlin s'oppose tout à fait à la dialectique et à ses synthèses. Mais c'est peut-être la partie la plus précieuse de son essai celle qui s'interroge sur l'usage des noms propres (grecs) chez Hölderlin. Si Hölderlin a fait de la poésie et non pas de la philosophie, c'est par son refus d'entrer dans

---

<sup>8</sup> On peut trouver cet essai dans le volume : Theodor W. Adorno, *Notes sur la littérature*, traduit de l'allemand par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 1984, pp. 307-350. « Chez lui le nom seul a un pouvoir sur l'amorphe redouté... », p. 341.

## INTRODUCTION

le domaine conceptuel, par sa volonté de demeurer en pensée dans un terrain mimétique. Rien ne semble pourtant lier Arendt à Hölderlin. Mais elle s'est également tenue à ne pas franchir « l'arc-en-ciel » des concepts. Peut-être les raisons ne sont pas tellement lointaines. Car le nom colle à la chose, ce qui n'est pas le cas avec le concept : et il y a parfois des choses à retenir. Le nom chez Hölderlin est à la limite de la puissance conceptuelle de la pensée, mais traîne quelque chose du-monde. C'est cela qu'on a tenté d'imiter dans ce travail, on ne sait trop si à tort ou à raison. En tout cas, s'il y a une pensée politique, sa seule source ne saurait être que Mnémosyne, le seul lien entre la pensée et le-monde, et donc entre la pensée et l'action.

Ce qui agit lorsqu'on agit, ce n'est qu'une spontanéité : on n'a pas d'autre mot. Une spontanéité, c'est-à-dire une naissance au-monde. Mais si cela pense également, si la pluralité pense, c'est grâce à Mnémosyne. L'action est fondamentalement une rupture, elle est ce qui fondamentalement n'enchaîne pas. De là l'usage dans le discours arendtien, presque constant, du « quoi qu'il en soit » : la formule de l'interruption, du non-enchaînement, qui a de quoi encore bien agacer le philosophe chez chacun. Mais c'est la mémoire qui enchaîne ce qui n'enchaîne pas. Pour le nommer ainsi : si le démantèlement de la métaphysique déchaîne les perles de l'expérience historique de la pensée des systèmes logiques qui les protègent, mais aussi les enferment, la mémoire à même l'action, et donc à même le-monde est ce qui fait avec ces perles un collier, aux yeux de tous. C'est donc la mémoire absolue qui enchaîne ce qui n'enchaîne pas, c'est Mnémosyne qui fournit au héros un chemin de retour. Si parfois on peut se risquer à agir, et ce n'est pas toujours tragique, c'est grâce à Mnémosyne ; par ceci que l'action, bien qu'héroïque, bien qu'inchoative, active la mémoire. Et la pluralité, c'est-à-dire le-monde peut trouver ses chemins de retour, et peut penser au pluriel, et peut s'organiser donc au sein même de la spontanéité.

L'organe principal de la pensée politique, du mode pluriel de la pensée, est ce qu'on a appelé écoute. L'action, cela ne se voit pas, cela s'écoute. L'activation de Mnémosyne se ressent comme la naissance d'une écoute. Par ce mot d'« écoute » on a voulu traduire ce qu'Arendt appelle plutôt compréhension, ce qu'elle définit comme l'a priori de l'action (JP, XIV, 6)<sup>9</sup>. Cette écoute, la

---

<sup>9</sup> Sur cette compréhension que nous traduisons tout au long de ce travail par « écoute », on peut aussi se rapporter, bien entendu, au texte « Compréhension et politique » (1953), qu'on peut trouver en français dans Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, traduit de l'anglais par Michèle-Ère de Launay, Paris, Payot, 2007. Le fragment indiqué plus haut du *Denktagebuch*, et d'autres du même cahier, sont, dans un certain sens, en effet, des matériaux de préparation dudit article. Mais en même temps, les matériaux du *Denktagebuch* ont un statut propre, et valable en soi-même. On peut entendre là une parole philosophique plus intime ou solitaire, plus fragmentaire, moins

## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

psychanalyse l'a connue, Nietzsche l'a peut-être connue, Heidegger l'a connue à sa façon, et bien d'autres peut-être. Apparemment, on serait encore au plus loin de la politique. Mais c'est la même écoute que l'armée zapatiste de libération nationale a rencontré au Chiapas<sup>10</sup>, dans sa tentative d'organiser la résistance indigène, à travers une critique de ses premiers postulats de guérilla marxiste-léniniste, et qui depuis lors commence à se transmettre un peu partout.

L'écoute définit un mode inexpressif de la pensée, un mode « passif » si on veut : car ce qui agit lorsqu'on s'oriente à même le-monde rien que par l'écoute, c'est Mnémosyne, ou encore, la mémoire absolue des hommes, la source de l'*Erfahrung*. Car la politique, ce n'est rien d'autre qu'une expérience, ni plus ni moins que l'expérience-du-monde-des-hommes. L'écoute est ce qui laisse agir, et elle est le chemin de retour du héros. L'écoute, en plus, n'est en rien « mienne » : elle est l'organe commun de la pensée plurielle, et elle ne dure qu'autant que dure l'*ekklēsia*, autant que le nouveau fait son chemin dans le-monde, autant qu'il y a en effet de l'initiative politique. Si la pensée peut circuler véritablement en pluriel lorsqu'il y a de la politique en acte, et si cette circulation plurielle n'est pas une métaphore, c'est sous le mode de l'écoute, bien plus que par celui de la parole. Ainsi, c'est l'écoute qui est bien plus importante que la parole, du point de vue de l'action. C'est pourquoi, il nous semble, que c'est l'écoute qui est « le mystérieux sixième sens » dont parle souvent Arendt. Elle est le sens commun, le sens du monde lui-même, le sens de la natalité : elle est l'accoucheuse de l'acte. Si on peut s'orienter à même le nouveau, à même la présence effective du-monde, c'est grâce à l'écoute. Ceci finit de définir notre pari de lecture : à partir de la centralité qu'on a accordé à ce déplacement du lieu de la théorie à l'*Öffentlichkeit*, nous mettons l'accent dans l'œuvre d'Arendt non pas sur le jugement, mais sur la compréhension, non pas sur le goût, mais sur l'écoute.

L'écoute, mode inexpressif de la pensée, sens commun du monde qui commence, organe pluriel et accoucheuse de l'acte, est de même un organe transcendantal en ceci qu'elle porte sur cet espace physique-métaphysique qu'est le-monde. Peut-être qu'on ne sait pas trop bien encore ce qu'est l'écoute. En tout cas, il nous semble, elle nomme quelque chose de fondamental quant à l'effectivité de la pensée dans le monde. On pourra peut-être reprocher à notre travail que, sur ce point central, il ne soit qu'indicatif, et c'est vrai : on n'a pu faire mieux. Cela reste « au-dessus des forces d'un individu isolé »...

---

publique (ou « rhétorique ») que celle à laquelle on est habitué lorsqu'on ne fréquente que les essais et les livres.

<sup>10</sup> Sur les enjeux politiques de l'art d'écoute zapatiste, voir l'article de Jérôme Baschet dans le numéro 6 de la revue *Contretemps*, février 2003 : « Du guévarisme au refus du pouvoir d'État : les zapatistes et le champ politique ».

## INTRODUCTION

Mais peut-être, c'est aussi qu'à même le-monde on commence à peine à écouter, et c'est pourquoi on ne sait pas encore ce que c'est. L'empirisme transcendantal de Deleuze, dans sa tentative de renouvellement de la doctrine des facultés, a montré qu'elles ne sont pas innées, mais acquises, engendrées à partir d'expériences limites et d'expérimentations de cruauté<sup>11</sup>. D'une façon semblable, mais bien distincte dans le fond, Arendt montre comment les activités qui font le-monde, qui font l'ensemble d'intervalles énergétiques du-monde et les façons multiples de remplir la « condition humaine » – des activités et non pas de facultés, car il n'y a pas de sujet transcendantal de l'expérience – sont de même acquises, découvertes, engendrées à partir des diverses constellations qui configurent l'histoire du-monde. Ainsi, il a fallu attendre l'avènement du christianisme pour apprendre ce qu'est vouloir. Il arrive peut-être d'une façon semblable avec l'écoute, qui est peut-être une activité qui opère çà et là parfois, mais qui normalement manque tout à fait de monde : tout comme notre monde, d'ailleurs, manque normalement de-monde, c'est-à-dire de politique.

On peut définir l'écoute comme une activité transcendantale, en ceci qu'elle porte sur le-monde, et qu'elle est plus profondément du-monde, la pensée du-monde lui-même. Le-monde, qui est le milieu de l'action, à quoi on n'a accès que depuis l'assemblée publique des hommes, est un champ démonique : un espace d'apparences ou d'apparitions. La politique, elle, se joue tout à fait dans cet espace : et être, politiquement, cela veut dire apparaître. Décentrer la philosophie du théorique pour la recentrer dans le politique, cela signifie de même de la confronter à cet espace d'apparences. Cet espace d'apparences est de même un espace d'opinions. On sait bien que la philosophie ne s'entend pas bien avec l'opinion, et souvent avec raison. Mais, peut-être, le cœur de ce qu'Arendt appelle la « guerre intestine » entre la philosophie et le sens commun se situe-t-il ailleurs. Cette guerre intestine n'est pas, dans son fond, celle de la vérité et de l'opinion, mais celle de la pensée et de l'action. Et peut-être, si la philosophie souvent ridiculise l'opinion, en évacuant toute effectivité, c'est qu'elle tente de saboter, par la caricature de son maillon le plus faible, la puissance d'un ennemi bien plus redoutable, c'est-à-dire l'action. Si tout l'ensemble d'accusations aux tendances « totalitaires », despotiques ou tyranniques de la philosophie peut être envisagé avec un certain sérieux, c'est à partir de cette véritable guerre intestine qu'il faut bien délimiter. Si, dans l'autre sens, il y a du sens à parler d'une pensée « démocratique » ou à enquêter sur ce que serait quelque chose comme une pensée démocratique, là où le mot « pensée » et le mot « démocratie » ne sont pas avilis comme d'habitude, c'est

---

<sup>11</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, pp. 180-192.

## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

aussi à condition de bien poser les termes et les positions respectives qui font cette guerre.

Quant à la pensée politique, telle qu'on l'a présentée ici et telle qu'on essaie de l'introduire tout au long de ce travail, en compagnie d'Arendt, avec son être originellement divisé qu'est le-monde, avec sa méthode paratactique d'assemblément, avec sa façon de ne pas enchaîner et d'enchaîner à partir de ce non-enchaînement essentiel, avec son opérativité agissante, certains diront – notamment Badiou – qu'elle rentre tout à fait dans la figure de l'antiphilosophie. Nous avons préféré plutôt l'explorer plus simplement comme une possibilité de la philosophie.

Mais cette possibilité de la philosophie *définit également* une politique, et elle définit peut-être, si Arendt a raison, la politique, tout court. La politique, la politique tout court, est une politique conseilleriste ou assembléeire, et non pas parlementaire ; populaire ou démocratique, et non pas oligarchique ; républicaine et non pas partisane ; fédérative, et non pas souveraine ; révolutionnaire, et non pas gouvernementale. C'est cette politique-là qu'on a essayé de déplier de même tout au long de ce travail. On l'a appelé « politique en acte », parce qu'en effet l'ensemble de la politique se joue dans l'action, et l'action exauce la politique ; on l'a aussi appelé « politique au présent », parce qu'elle se joue tout à fait hors de la scène de la représentation ; on l'a également appelé « politique en effet », car la politique est infiniment pratique, et elle n'existe que lorsqu'elle est, en effet, pratiquée. La politique en acte, la politique au présent, la politique en effet, c'est encore rien que la politique, la politique tout court : si on a choisi ce type de déterminations, ce n'est que pour différencier la politique au sens arendtien d'autres représentations qui circulent d'habitude sous le même mot.

Tout découle de ceci : la politique se joue entièrement dans les actes. Ainsi, parler, politiquement, est de même une forme d'action. Or agir, ce n'est ni commander ni obéir : agir, c'est commencer, c'est initier un processus nouveau. On ne saurait agir sans deux conditions, la condition de pluralité (on ne saurait pas agir seul) et la condition d'égalité (là où les affaires humaines se régulent selon le commandement et l'obéissance, il n'y a pas de politique). Parce que la politique a pour condition l'égalité des plusieurs, elle est anarchique dans son principe. Mais le moment anarchique n'épuise pas la politique. Comme on le verra, la politique a ceci de paradoxal que ce sont seulement des rapports anarchiques qui peuvent introduire de nouveaux principes dans le monde des hommes, des *arkhai* nouveaux qui sont à même de « gouverner », au sens de sauver, le destin des hommes. C'est seulement l'anarchie qui est à même d'introduire l'*arkhè*. Comme Arendt y a tellement insisté, la contrariété fondamentale de la politique n'est pas celle de la liberté et de l'égalité, comme le

## INTRODUCTION

veut la pauvre représentation habituelle, mais celle de l'égalité et de l'autorité. Chez une penseuse pour qui la division est originelle<sup>12</sup>, on ne s'étonnera pas de vérifier que la politique a, de même, deux principes distincts et irréductibles. Et c'est peut-être l'ensemble de l'histoire révolutionnaire moderne, qui pour Arendt reste l'histoire la plus intime de notre temps, qui s'est affronté sans cesse à cette contrariété. C'est cela qu'il faut entendre sous le rêve constant d'un gouvernement populaire : la tentative de fonder une autorité de l'égalité, une autorité des égaux.

Comme nous avons de même essayé de le montrer, l'importance qu'Arendt accorde au thème de l'autorité ne participe pas d'une réhabilitation de cette notion du type des « néo-conservateurs » ou d'autres nostalgiques de l'Ancien Régime. Le fil de la tradition, chez Arendt, est brisé et brisé à jamais : et c'est pourquoi il nous faut retrouver une mémoire hors fil, l'expérience des hommes qui a été annulée et falsifiée par ce fil. La notion d'autorité, chez Arendt, est en grande partie polémique. Elle s'adresse contre une autre semblable, avec laquelle elle se confond parfois : celle de souveraineté. Et peut-être l'ensemble de la doctrine politique arendtienne peut se résumer sous ce mot d'ordre : feu à la souveraineté. C'est cela le sens le plus profond de la Révolution, et tant qu'il y aura quelque reste de souveraineté sur la Terre on ne saura pas trouver le trésor perdu, on ne saura pas vivre politiquement : vivre dans un monde qui ne soit que celui des hommes. C'est pourquoi, dans ce point précis, nous avons

---

<sup>12</sup> Comme on le sait, les commentateurs ont privilégié très largement chez Arendt, à partir d'un certain moment (la décennie 80), la thématique du jugement. Assurément, cela s'explique par la conjoncture politique et intellectuelle, et notamment par la disparition de l'expectative révolutionnaire. Mais le problème est qu'on privilégie ainsi ce qui n'est chez Arendt qu'une activité parmi les autres, en perdant une compréhension d'ensemble de sa pensée, qui pour nous autres ne saurait être atteinte qu'à partir de l'agir, qui est-ce qui enveloppe l'activité, dans sa différence avec le penser. Au sein des lectures les plus traditionnellement aristotéliennes d'Arendt, cette interprétation mène à assimiler simplement le jugement réfléchissant à une certaine représentation de la *phronesis*, au sein d'un de ces « retours à Kant », sinon au-delà, qui de temps en temps ont lieu aux moments de fatigue et de réaction de la modernité. Mais l'histoire de la *phronesis* est plus complexe que son moment aristotélien, et le moment aristotélien est plus complexe que ces lectures, en ce qu'il comprend l'action. Et finalement c'est l'aspect « antitotalitaire » qui l'emporte dans ce type de lectures « contemplatives » d'Arendt, et on continue à lire l'histoire en y cherchant toujours la raison des vainqueurs, satisfaits d'être de leur côté ; ce qui nous semble être extrêmement anti-arendtien. Pourtant, il y a une autre approche possible du jugement qui nous offre une perspective plus juste et plus apte à rendre compte de l'ensemble de la tentative arendtienne. Comme Hölderlin l'indique dans un fragment de jeunesse, *Être et Jugement*, le jugement, « au sens le plus strict et le plus élevé » signifie simplement division originelle ou division originaire : *Ur-Teilung* (Hölderlin, *Œuvres*, dir. Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1967, p.282). C'est cette voie qu'on a essayé de suivre dans ce travail.

## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

confronté sa doctrine de la politique plus particulièrement aux grands penseurs de la souveraineté : Schmitt, et surtout Hobbes.

Cela a des conséquences très pratiques : nuire à la souveraineté, saper la souveraineté, cela signifie beaucoup des choses, mais cela signifie tout d'abord, dans l'ici et maintenant, finir avec tout monopole de la capacité de décision sur les affaires communes, là même où il se donne. Cela signifie aussi déplacer le lieu de la politique : de la cour, du parlement, vers l'assemblée publique des hommes – or il s'agit d'une assemblée publique plutôt *des femmes*, d'une pluralité qu'on doit pourtant conjuguer de prime abord en féminin, comme on le montre dans ce travail. La politique, de ce point de vue, cela consiste à faire que tout ce qui tombe d'« en haut » soit conduit « entre », éclairé et décidé « entre ». C'est l'autre sens de l'ouvert politique, là où on n'est qu'*entre*, et au-dessus de nous, il n'y a que le ciel.

Si la politique en acte met en place un monde des hommes délivré de tout reste de souveraineté, on voit donc bien que chez Arendt c'est la politique qui est « aux postes de commandement », et non pas l'économie. C'est la « révolution politique » qui importe de prime abord, et non pas la « révolution sociale ». On sait bien qu'un certain maoïsme a dit la même chose, et en effet nous avons pris plaisir à montrer certaines coïncidences entre la façon dont Arendt a posé la question de l'émancipation des peuples sans État et la théorie de la contradiction à l'intérieur du peuple. L'intérêt de cet exercice est encore une fois d'essayer de déstabiliser certaines représentations et partages convenus. Mais d'une façon plus générale, ce qui nous a intéressés, et ce qui constitue la dernière ambition de ce travail, c'est de contribuer à penser une politique d'émancipation dans une perspective résolument non marxiste. Et c'est cela encore qui est très difficile, et on est très conscient qu'on n'a fait encore qu'indiquer, et qu'il y a encore bien des problèmes ; or il nous semble, et ce diagnostic n'est en rien philosophique, mais politique, qu'on en a bien besoin. Ceci est, il nous semble, de l'ordre de la tâche, pour utiliser ce mot lourd, d'une tâche que pose le jour. C'est là de même, dans ce propos, qu'on a essayé de confronter les thèses d'Arendt avec certains penseurs contemporains qui essaient de même de renouveler la pensée politique, dans des perspectives diverses : Badiou, Agamben, Milner et spécialement Rancière.

Il faut ici éclairer que ledit marxisme n'est pas Marx. Car ce n'est pas Marx qui nous importe dans ce propos, mais bien le marxisme du monde, le marxisme agissant : le marxisme comme un ensemble disparate de postulats, de présupposés, de partis pris, de gestes, de croyances pratiques. C'est le marxisme comme une vision du monde et comme une entente de la politique. Le marxisme, c'est supposer que toujours, lorsqu'on se réunit, il faut commencer par analyser les transformations du capitalisme, et que c'est l'actualité du

## INTRODUCTION

capitalisme qui va nous dire par où viendra l'avenir du communisme. Le marxisme, c'est encore dire que d'abord il faut théoriser et qu'après il faut pratiquer, et que, pour passer d'une activité à l'autre, il faut un supplément, que sont les masses. Le marxisme, c'est dire qu'il faut prendre conscience de certaines choses avant d'agir, et qu'il faut mener, on ne sait où, cette conscience. Le marxisme, c'est dire que là où le mouvement ouvrier n'apparaît pas, la politique n'est pas sérieuse. Le marxisme, c'est aussi dire qu'au fond il faut faire le parti de la vérité, et que c'est comme cela qu'une politique se construit. Le marxisme c'est dire qu'il y a des réformistes et qu'il y a des révolutionnaires, qu'il y a le spontanéisme et qu'il y a l'organisation. Le marxisme, c'est dire qu'il faut abolir l'État, qu'il faut abolir le Capital, qu'il faut abolir ceci et cela ; et peu importe si nous, qui sommes là, n'avons la moindre idée de comment faire ceci, car ce sont les masses qui s'en occuperont, et la dialectique du processus éclairera tout, et ce qui importe donc, d'abord, est de tenir ferme l'idéologie. Le marxisme, c'est ce qui nous dit qu'agir c'est choisir, c'est choisir la gauche contre la droite, c'est choisir le socialisme ou le communisme ou l'anarchisme contre le capitalisme, etc. Et tout cela pendant qu'on ne cesse d'admirer la capacité de rupture du capitalisme, de faire coïncider la démocratie et le parlementarisme, et d'alimenter des fantaisies sur l'héroïsme industriel bourgeois. C'est pourquoi, au fond, ce genre de positions théorico-critiques n'embête personne, depuis que le mouvement ouvrier révolutionnaire n'est plus là.

Ce marxisme-là est, si on veut, un marxisme tout à fait vulgaire, et on sait bien que, de bien des gestes de ce marxisme, bien des gens qui agissent, même marxistes, en ont marre. Mais il nous semble que c'est ce marxisme-là qu'il faut prendre au sérieux, encore plus que les textes des « classiques » : car c'est celui-là le marxisme agissant, le marxisme qui apparaît. Ce marxisme-là est bien flou, mais non moins effectif à même le-monde : et cela même si son effectivité habituelle est de l'ordre de la paralysie. Parce qu'il est un ensemble pratique, il faudrait l'aborder de la même façon que Wittgenstein analyse les jeux de langage : à partir d'une série illimitée d'exemples. C'est donc au niveau des exemples qu'on l'a pris de préférence tout au long de ce travail. Mais on a essayé également de restituer quelque chose comme une « histoire mondiale » du marxisme, dans un rapport avec le mouvement ouvrier, qui n'est pas allé sans contresens, suivant notamment Rancière dans les analyses, même si on s'en écarte probablement, quant aux conséquences.

Et face à cela, on n'a pas voulu construire quelque marxisme critique ou raffiné, encore une autre théorie. Il nous semble que de ce marxisme-là, il faudrait tout simplement se déprendre autant que possible, et cela *pratiquement* : nul règlement théorique de compte importe ici, aucune autocritique. Et cela



## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

même si, à bien des égards, on peut considérer Arendt comme une penseuse marxiste, ainsi qu'on le montre dans ce travail. Quant à nous, si on nous dit que le marxisme consiste, comme Lénine l'a dit une fois, en l'analyse concrète de la situation concrète, on en serait parfaitement d'accord. Mais l'essentiel n'est pas là. L'essentiel est la division du parti et de l'assemblée, et les conséquences que cette division entraîne quant à la compréhension de l'action. Car si l'assemblée est le lieu de la politique, le marxisme est tout à fait incapable de saisir ce qu'est une assemblée – et également les tendances « anarchistes » du marxisme ; à ce niveau, il ne nous semble pas que l'anarchisme soit quelque chose de fondamentalement différent, ce n'est rien d'autre qu'une scission du marxisme, et donc de la politique comprise comme parti communiste. Et s'il est tout à fait incapable de comprendre l'assemblée, c'est qu'il est de même incapable de comprendre l'action. Le marxisme ne connaît ni l'assemblée ni l'action.

Assurément, pourtant, il y a quelque lien entre ce marxisme pratique et l'œuvre de Marx. Ce lien, qu'on a tenté de reconstruire, il nous semble qu'il tient à deux points fondamentaux. C'est d'abord la théorie de la production, le dicton connu qui signe le passage de l'interprétation à l'action, le fait que « l'homme produit l'homme ». Et c'est ensuite, et en découlant de ceci, ce qu'on appelle dans ce travail l'urgence théorique. Cette urgence théorique n'est pas l'opposé de la patience hégélienne du concept. Cette urgence théorique branche immédiatement sur l'agir. Cela veut dire qu'après que Marx ait découvert la science de la production, il devient théoriquement urgent d'agir. S'il n'y a chez Marx nulle philosophie de la praxis, c'est que la praxis est le lieu de la non-pensée : mais cette fois-ci, cette non-pensée est de même le tout de la pensée, et elle s'appelle science. La praxis, c'est le lieu d'effectuation de la science. D'une façon par essai et erreur, sans perspective utopique, comme on voudra : mais l'essentiel reste le même, le prolétariat n'a qu'à remplir son concept. Cela ne veut point dire qu'il n'y ait pas de patience de l'histoire, chez Marx. Mais cette patience, chez Marx, n'est jamais fondamentalement distincte de celle de Hegel : c'est encore une patience du concept, une patience de la conscience, le roman de formation des masses.

Et c'est que la science marxienne de la production transporte l'homologie hégélienne. Il nous semble qu'il y a encore chez Arendt une façon de briser cette homologie. C'est, il nous semble, tout le sens de sa façon de diviser et de pluraliser l'activité. Il n'y a pas que de la production : il y a le travailler, l'œuvrer, l'agir, mais aussi le penser, le vouloir, le juger... Au lieu de la division de théorie et de pratique, qui entraîne l'homologie et perd le-monde, il y a tout un ensemble d'activités, et pratiques et contemplatives, sous un même rapport, en ce que toutes elles configurent le-monde. L'essentiel, ici, est de penser des activités distinctes, plusieurs façons de faire monde, non totalisables et non

## INTRODUCTION

subsumables les unes aux autres, et c'est là en effet qu'Aristote a son importance, et notamment la lecture qu'en propose Patrice Loraux. Car c'est là que le-monde apparaît, et qu'on a besoin d'aller voir et de parler aux autres, et qu'on ne saisira rien depuis son bureau, et qu'en conséquence la politique a quelque sens. Sinon, en effet, le fait de s'assembler, c'est-à-dire de créer ce lieu où ces différentes activités, où ces différentiels énergétiques et ces différentes façons de remplir la « condition humaine » se parlent et s'égalisent et peuvent donc révéler quelque chose du-monde et agir, tout cela serait vain.

C'est là aussi que réside l'intérêt de la façon dont Arendt s'approprie la phénoménologie. Car ce qui importe, peut-être, dans la phénoménologie est beaucoup moins sa volonté de fonder une science stricte de ce qui apparaît que cet élan premier, cette libération qui nous disent qu'il faut aller aux choses elles-mêmes, qu'il faut pour un temps laisser de côté les médiations. Qu'il faut décrire ce qui arrive, ce qui apparaît, et le montrer aux autres : et on verra ensuite. Ainsi, la pratique phénoménologique d'Arendt nous semble beaucoup plus proche de Simone Weil, lorsqu'elle décide par elle-même d'aller voir ce qu'est le travail d'usine, ou également de certaines descriptions de Sartre, que de Husserl ou que de ces gens dans leurs bureaux essayant de saisir le noème de l'arbre du jardin du campus qu'ils peuvent voir à travers la fenêtre. Car le-monde ne réside justement que dans l'intervalle énergétique ; et on ne saisit le-monde, même si c'est d'une façon confuse, que lorsqu'on passe d'une énergie à l'autre. Et c'est l'assemblée, c'est le fait de s'assembler, qui porte une clarté, c'est vrai une clarté plurielle, une clarté politique et non théorique. Une clarté qui ouvre sur l'agir, et non pas sur le savoir. S'il y a une patience de l'action, elle passe tout à fait par-là : par un processus d'ouverture et d'illumination du-monde, et non pas par une formation ou une transformation de la conscience. Car en politique, tout se joue dans l'espace ouvert du-monde, dans un champ démonique et non pas dans le champ clos de la conscience.

Et d'une façon générale, par rapport à la conscience, il faudrait imaginer une sorte de protestantisme idéologique. Car si on accepte que la politique se joue entièrement à même l'action, la « conscience » de chacun, l'« idéologie » de chacun, cela n'a pas la moindre importance. Ou bien, si cela a quelque pertinence pratique, ce n'est qu'encore de l'ordre de la paralysie de l'action et du fait de faciliter le tourner en rond généralisé. Il faudrait contempler des phrases du genre « je suis anarchiste » ou « je suis communiste » comme des déclarations tout à fait privées. Car tant qu'on vivra dans des sociétés capitalistes, nous serons tous des capitalistes. Et tant qu'on croira *être* autre chose, rien du-monde ne se dévoilera, et on ne fera qu'obscurcir. Enfin, tant qu'on croira que ce qu'il faut, c'est s'unir selon les nécessités de la conjoncture, dans le genre du Front populaire, ou même comme certains mouvements de

## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

libération nationale<sup>13</sup>, avec comme seule chose commune l'ennemi commun, même si on triomphe, on perdra : on perdra encore le-monde, et cela d'une façon tout à fait réelle, comme on l'a vu tant de fois. Et cela, étant donné qu'on arrive à agir quelque peu : car, de toute façon, je suis déjà anarchiste ou communiste, je suis déjà dans la vérité de la conscience, et donc ce qui importe c'est de tenir à cette vérité qui est-ce que je suis dans mon for intime, et tout le reste n'est que spectacle et conspirations des puissants ; et comme toute action qui se propose au sein d'une patience et d'un processus n'est jamais le passage du rien au tout, on peut l'appeler « réformiste » et s'en aller en bonne conscience ; et comme, de toute façon, l'anarchisme ou le communisme sont de belles utopies irréalisables, ou ça tourne toujours mal, ou le gouvernement a toutes les armes et il va nous massacrer, ou les masses sont aliénées, à quoi bon d'agir, puis qu'on est déjà anarchiste ou communiste dans sa conscience, dans son idéologie ; et je ferais mieux, donc, de revenir dans ma tribu, chez ceux qui me comprennent dans mon for intime, et essayer de vivre dans quelque réalité parallèle, dans quelque « oasis »... C'est pourquoi, de même, importe tellement la tournure qu'Arendt a donnée au thème de l'aliénation, en tant qu'aliénation du monde : car très souvent ceux qui ne sont pas censés être aliénés, quant à la conscience, sont extrêmement aliénés par rapport au monde. Et de toute façon, même si l'oasis est réelle – or, selon Arendt, jamais une oasis telle ne saurait abriter une vie politique – on ne saurait pas empêcher l'entrée du sable du désert, lorsqu'on fait de lui un refuge de la politique (QP, 186-191).

Il faudrait donc imaginer un protestantisme politique, et laisser toutes ces affaires de conscience et d'idéologie chez soi, et ne pas les emporter à l'assemblée, où il ne s'agit pas d'être, mais d'agir, et où il ne s'agit pas de moi, mais du-monde. On pourrait commencer par envisager un protestantisme politique, afin d'arriver un jour à pratiquer un véritable athéisme politique. Seulement, et c'est là le défi essentiel de la politique chez Arendt, il s'agit d'un athéisme qui ne saurait qu'accepter le réel du miracle. Et donc, il faudrait imaginer une situation telle qu'on cessera une fois pour toutes d'« expliquer » l'action, pour se conforter a posteriori de ne pas agir, et qu'on saisira que c'est l'action qui explique en tout cas, et donc que c'est la liberté qui est au commencement, même si cela est très dur à endurer. C'est la liberté des plusieurs qui commence, c'est elle qui est commencée et qui est capable de commencer, et donc de porter l'origine du monde des hommes, et la capacité des hommes d'originer, à la lumière du jour.

---

<sup>13</sup> Voir notamment, à propos de cela, les pages de Fanon dans le chapitre « Mésaventures de la conscience nationale » : Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte & Syros, 2002, p. 143 sqq.

## INTRODUCTION

Parce que penser ce type de politique non marxiste avec Arendt nous a paru être une tâche du jour, ce travail a évidemment rapport à un présent. Qui sommes-nous aujourd'hui ? Notre présent, comme dirait Arendt en citant Tocqueville, est celui d'une brèche entre un passé révolu et un avenir infigurable. Ce passé révolu, à nos yeux, est celui d'une certaine division de la politique. De cette division, ne demeurent que des restes, qu'une gestualité qui a perdu à notre avis toute effectivité et toute prise sur le monde. Or des événements récents ont fait que notre présent est porteur d'une certaine espérance nouvelle. Cette espérance, même si elle est faible et incertaine, et c'est cela le plus important, ne nous semble pas saisissable du point de vue de ce passé.

Assurément un livre de philosophie n'est pas le lieu adéquat pour s'exercer à la prophétie : l'oiseau de Minerve... Et comme Arendt le dit, ce n'est pas par la pensée qu'on apprend l'avenir, mais par l'action (JP, XII, 31). Seulement, ce travail n'aurait pas été possible sans cette ouverture difficile à saisir sur un avenir que des actions récentes ont pratiquée. C'est pourquoi il se doit à cette ouverture, et il voudrait contribuer à elle de quelque façon, comme d'autres le font de mille façons diverses. Qu'il y a quelque chose d'essentiel qui se joue là à propos de la philosophie elle-même, cela nous semble évident. Mais cela n'empêche pas qu'on trouvera en effet une certaine singularité dans l'adresse de ce travail : car on a tenté d'écrire également pour (devant) ceux qui pensent et ceux qui agissent, en essayant de maintenir un équilibre dans le discours. Selon cet aspect, qui est certes utopique, il nous a paru que nous ne faisons encore une fois que tenir à une certaine fidélité et à une certaine conséquence par rapport aux desseins les plus intimes d'Arendt, et qu'on n'avait pas le droit de le faire autrement.

Car elle a eu le désir d'habiter un jour un monde dans lequel ceux qui pensent et ceux qui agissent seraient les mêmes, et nous partageons pleinement ce désir.

## Bibliographie

- AA. VV. : *Armée ou défense civile non-violente ?*, La Clayette, Combat non-violent, 1975.
- AA. VV. : *Les socialistes avant Marx. I*, éd. Gian Mario Bravo, Paris, Maspero, 1970
- AA. VV.: *Social Research*, Spring 1977, vol. 44, n° 1.
- ABENSOUR, Miguel : *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens & Tonka, 2006.
- ADORNO, Theodor W. : *Dialectique négative*, trad. groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot & Rivages, 2003.
- . « Parataxe », trad. Sybille Muller, in *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984.
- ADORNO, Theodor W. ; HORKHEIMER, Max : *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard-Tel, 1983.
- AGAMBEN, Giorgio : *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997.
- . *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Payot & Rivages, 1995 et 2002
- . *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. Judith Revel, Paris, Payot & Rivages-Petite Bibliothèque Payot, 2000 et 2004.
- . *Le règne et la gloire. Homo sacer, II, 2*, trad. Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Seuil, 2008.
- ALTHUSSER, Louis : « Sur Feuerbach », in *Écrits philosophiques et politiques, tome II*, Paris, Stock/IMEC, 1995-1997.
- . « Repères biographiques, avertissement aux lecteurs du livre I du Capital et rudiments de bibliographie critique » in Karl Marx, *Le Capital (livre I)*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.
- . « Du 'Capital' à la théorie de Marx », in Louis Althusser, Étienne
- AMIEL, Anne : *Hannah Arendt. Politique et événement*, Paris, P. U.F.-Philosophies, 1996.
- ANTELME, Robert : *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard-Tel, 1978.
- ARENDT, Hannah : *Les Origines du totalitarisme*, en trois volumes :
1. *Sur l'antisémitisme*, trad. Micheline Pouteau, rév. Hélène Frappat, Paris, Seuil, 1973.
  2. *L'Impérialisme*, trad. Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982.
  3. *Le Système totalitaire*, trad. Jean-Louis Bourget, Robert Davreau et Patrick Lévy, rév. Hélène Frappat, Paris, Seuil, 1972.

## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

- . *La condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983.
- . *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. sous la direction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard-Folio Essais, 1972.
- . *Vies politiques*, trad. Eric Adda, Jacques Bontemps, Barbara Cassin, Didier Bon, Albert Kohn, Patrick Lévy, Agnès Oppenheimer-Faure, Paris, Gallimard-Tel, 1974.
- . *Essai sur la révolution*, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard-Tel, 1967 et 1985.
- . *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. Anne Guérin, rév. Martine Leibovici, Paris, Gallimard-Folio Histoire, 1966 et 2002.
- . *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. Guy Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- . *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgois-Choix/Essais, 1987.
- . *La vie de l'esprit. I. La pensée, II. Le vouloir*, trad. Lucienne Lotringer, Paris, P.U.F.-Quadrige, 2005.
- . *Édifier un monde. Interventions 1971-1975*, trad. Mira Köller et Dominique Ségларd, Paris, Seuil-Traces écrites, 2007.
- . *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, trad. Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil-Point/Essais, 1991.
- . « Philosophy and politics », *Social Research*, Spring 1990, Vol. 57, n° 1, pp. 73-103.
- . *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil-Points/Essais, 1995.
- . *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, trad. Martin Ziegler et Anne Damour, Paris, Payot & Rivages-Petite Bibliothèque Payot, 2000 et 2002.
- . *Journal de pensée (1950-1973)*, coffret en 2 volumes, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil-L'ordre philosophique, 2005.
- . *Responsabilité et jugement*, trad. Jean-Luc Fidel, Paris, Payot & Rivages-Petite Bibliothèque Payot, 2003 et 2005.
- . *La nature du totalitarisme*, trad. Michèle-Irène de Launay, Paris, Payot, 2006.
- ASPE, Bernard : *L'instant d'après. Projectiles pour une politique à l'état naissant*, Paris, La Fabrique, 2006.
- . *Les mots et les actes*, Caen, Nous, 2011.
- BADIOU, Alain : *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988.
- . *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005.
- . *L'antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, 2006.
- . *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2*, Paris, Seuil, 2006.
- . *Le réveil de l'Histoire. Circonstances, 6*, Paris, Lignes, 2011.

## BIBLIOGRAPHIE

- BALIBAR, Étienne : « Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique », in *La proposition d'égaliberté : essais politiques 1989-2009*, Paris, P.U.F., 2010.
- . *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1968.
- BASCHE, Jérôme : « Du guévarisme au refus du pouvoir d'État : les zapatistes et le champ politique », *Contretemps*, février 2003, n° 6, pp. 72-85.
- BATAILLE, Georges : *La souveraineté*, Paris, Lignes, 2012.
- BENJAMIN, Walter : « Critique de la violence », trad. Maurice de Gandillac, rév. Rainer Rochlitz, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000.
- . « *Les Affinités électives* de Goethe », trad. Maurice de Gandillac, rév. Rainer Rochlitz, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000.
- . « Sur le concept d'histoire », trad. Maurice de Gandillac, rév. Rainer Rochlitz, in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.
- BIRNBAUM, Antonia : « Jacques Rancière : un pas de côté », *Pylône*, printemps 2005, n° 4, pp. 43-56.
- . *Bonheur Justice. Walter Benjamin*, Paris, Payot, 2009.
- . « *Mitwissenschaft* », texte non publié, communication privée de l'auteure, 2011.
- BLANCHOT, Maurice : « L'indestructible. 2. L'espèce humaine », in *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- . « L'Apocalypse déçoit », in *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.
- . *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.
- BORGES, Jorge Luis : *Historia universal de la infamia*, Madrid, Alianza, 1997.
- BOURDIEU, Pierre : *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.
- BRECHT, Bertolt : *Poèmes, tome 4 (1934-1941)*, trad. Maurice Regnault, Paris, L'Arche, 2000.
- . *Sainte Jeanne des abattoirs*, trad. Pierre Deshusses, Paris, L'Arche, 2008.
- CANETTI, Elias : *Masse et puissance*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966.
- CERVANTES, Miguel de : *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Valladolid-Valencia, Edival-Alfredo Ortells, 1977.
- DASTUR, Françoise : *Heidegger et la question du temps*, Paris, P.U.F., 1999.
- DAVIDSON, Arnold I. : *La vacanza morale del fascismo. Intorno a Primo Levi*, Pisa, ETS, 2009.
- DÉBORD, Guy : *Œuvres*, Paris, Gallimard-Quarto, 2006.
- DELEUZE, Gilles : *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962 et 2010.
- . *Proust et les signes*, Paris, P.U.F., 1964 et 2010.
- . *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.
- . *L'image-temps. Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985.
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix : *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
- . *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie, 2*, Paris, Minuit, 1980.

## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

- DERRIDA, Jacques : « De l'économie restreinte à l'économie générale », in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979.
- ENEGRÉN, André : *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, P.U.F., 1984.
- FANON, Frantz : *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte & Siros, 1968 et 2002.
- FEUERBACH, Ludwig : *Manifestes philosophiques. Textes choisis 1839-1845*, traduit et présenté par Louis Althusser, Paris, P.U.F., 1973.
- . *L'essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier et Jean-Pierre Grossein, Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, Michel : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard-Tel, 1976.
- . « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I : 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994.
- . *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Paris, Seuil/Gallimard, 2011.
- . « Je perçois l'intolérable », in *Dits et écrits, 1954-1988. Tome II : 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, texte 94.
- . *Histoire de la sexualité, 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- . « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et écrits, 1954-1988. Tome III : 1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994.
- . *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.
- GANDHI, Mohandas Karamchand : *Résistance non-violente*, trad. Daniel Lemoine, Paris, Buchet/Chastel, 1997.
- HAVEL, Václav : « Le pouvoir des sans-pouvoir », trad. D. Kahn, in *Essais politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1989.
- HEGEL, G. W. F. : *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre selon l'édition de 1807, Paris, Aubier, 1991.
- . *Esthétique. Cahier de notes inédit de Victor Cousin*, présenté par Alain Patrick Olivier, Paris, Vrin, 2005.
- HEIDEGGER, Martin : *Platon : Le Sophiste. Cours de Marbourg, semestre d'hiver 1924-1925*, trad. Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle et Philippe Quesne, Paris, Gallimard, 2001.
- . *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, P.U.F.-Quadrige, 1957 et 2003.
- HÉRACLITE : *Héraclite*, édition bilingue de Jean Brun, avec les fragments, des documents biographiques et des documents doxographiques, Paris, Seghers, 1965.
- HOBBS, Thomas : *Léviathan. Traité de la matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 1966.



## BIBLIOGRAPHIE

- HÖLDERLIN, Friedrich : *Œuvres*, sous la direction de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1967.
- KAFKA, Franz : *La métamorphose et autres récits*, trad. Claude David, Paris, Gallimard, 1990.
- . *Le verdict et autres récits*, trad. Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent, Paris, Le livre de poche-Les langues modernes, 1990.
- . *Réflexions sur le péché, la souffrance, l'espérance et le vrai chemin*, Paris, trad. Bernard Pautrat, Paris, Payot & Rivages, 2001.
- LACAN, Jacques : *Encore. Le Séminaire - Livre XX*, Paris, Seuil, 1975.
- . *R.S.I. Le Séminaire - Livre XXII*, version AFI, 1974-1975.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe : « La césure du spéculatif », in *L'imitation des modernes. Typographies II*, Paris, Galilée, 1985.
- . *La Poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, 1986.
- . *La Fiction du politique : Heidegger, l'art et la politique*, Paris, Christian Bourgois, 1988.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe ; NANCY, Jean-Luc : *Le mythe nazï*, La Tour d'Aigues, l'Aube, 1991.
- LEBRUN, Gérard : *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Paris, Armand Collin–Le Livre de Poche, 1970 et 2003.
- . *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972.
- LEIBOVICI, Martine : *Hannah Arendt. La passion de comprendre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- LÉVI, Primo : *Les Naufragés et les Rescapés*, trad. A. Maugé, Paris, Gallimard, 1989.
- . *L'asymétrie et la vie*, trad. Nathalie Bauer, Paris, Robert Lafont, 2004.
- LORAUX, Patrice : « Consentir », *Le Genre Humain*, automne 1990, n° 22.
- . *Le tempo de la pensée*, Paris, Seuil, 1993.
- LYOTARD, Jean-François : *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.
- MACHADO, Antonio : *Campos de Castilla*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000.
- MACHEREY, Pierre : *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*, traduction et commentaire, Paris, Amsterdam, 2008.
- MAËTERLINCK, Maurice : *La vie des abeilles*, Angoulême, Abeille et Castor, 2009.
- MASCOLO, Dionys : « Nietzsche, l'esprit moderne et l'Antéchrist », in Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist. Anathème contre le christianisme*, trad. Robert Rovini, Paris, Benoît Jacob, 2002.
- MAO TSÉ-TOUNG : *Citations du président Mao Tsé-toung*, Paris, Seuil, 1967.
- . *De la pratique et de la contradiction*, présenté par Slavoj Žizek, Paris, La Fabrique, 2008.

## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

- MILNER, Jean-Claude : *Les Noms indistincts*, Paris/Lagrasse, Maspero/Verdier, 1983 et 2003.
- . *Le salaire de l'idéal. La théorie des classes et de la culture au XXe siècle*, Paris, Seuil, 1997.
- . *Le Juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006.
- . *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique 2*, Lagrasse, Verdier, 2011.
- MÜNSTER, Arno: *Hannah Arendt - contre Marx?* Paris, Hermann, 2008.
- NANCY, Jean-Luc : *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.
- . « L'éthique originaire de Heidegger », in *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001.
- PÉGUY, Charles : *Clio*, Paris, Gallimard, 1932 et 2002.
- PROUDHON, Pierre-Joseph : *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Le Livre de Poche, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques : *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard-Hachette, 1981 et 1997.
- . *Le Philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard/Flammarion, 1983 et 2007.
- . *Louis-Gabriel Gauny : le philosophe plébéien*, édition de Jacques Rancière, Paris, Presses universitaires de Vincennes, 1985.
- . *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard/10-18, 1987.
- . *Courts voyages au Pays du peuple*, Paris, Seuil, 1990.
- . « Dix thèses sur la politique », in *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique/Gallimard, 1990, 1998 et 2004.
- . *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 1992.
- . *La Mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- . *La Chair des mots. Politique de l'écriture*, Paris, Galilée, 1998.
- . *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette, 1998.
- . *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005
- . « L'usage des distinctions », *Faibles*, n° 2, printemps 2006.
- . « La méthode de l'égalité », in *La philosophie déplacée : autour de Jacques Rancière*, Colloque de Cérisy-Horlieu éditions (Bourg en Bresse), 2006.
- . *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La Fabrique, 2009.
- RILKE, Rainer Maria : *Œuvres en prose*, sous la direction de Claude David, Paris, Gallimard-La Pléiade, 1993.
- . *Les élégies de Duino. Les sonnets à Orphée*, trad. Armel Guerne, Paris, Seuil-Points, 1972.
- SAINT-JUST, Louis de : *L'esprit de la révolution. Suivi de Fragments sur les institutions républicaines*, Paris, 10/18, 2003.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina : *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

## BIBLIOGRAPHIE

- SCHELLING, F. W. J. Von : *Les âges du monde. Fragments de 1811 et 1813*, éd. Manfred Schröter, trad. Pascal David, étude en postface du traducteur, Paris, P.U.F., 1992.
- SCHILLER, Friedrich Von : *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, texte original et version française par Robert Leroux, Paris, Aubier, 1942 et 1992.
- SCHMITT, Carl : *La notion du politique. Théorie du partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion–Champs, 1999.
- TAMINIAUX, Jacques : *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1999.
- TASSIN, Étienne : *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.
- TRONTI, Mario : *La politique au crépuscule*, trad. Michel Valensi, Paris, L'Éclat, 2000.
- VIRGILE : *Les bucoliques. Les géorgiques*, trad. M. Rat, Paris, Garnier Flammarion, 1967.
- WALSER, Robert : *Les enfants Tanner*, trad. Jean Launay, Paris, Gallimard, 1998.
- WOOLF, Virginia : *The common reader, vol. II*, London, Vintage Random House, 2003.

## Table des matières

AVANT-PROPOS.....	5
SYMBOLES.....	9
INTRODUCTION – <b>L'Action, une hétérologie</b> .....	13
CHAPITRE I – <b>Penser l'agir, penser pluriellement</b> .....	37
<i>L'agir et la « question sociale » : la méthode des distinctions, 37</i>	
Le paradigme conseilleriste de l'action, 42 - Révolution sociale, révolution politique, 44 - L'homme et les hommes, 49	
<i>Déplacer le concept à l'espace de la pluralité, 52</i>	
Penser n'est pas agir, 53 - <i>Denken ohne Geländer</i> , 56 - Privilège de l'agir : être en prise avec le-monde, 62 - La pensée comme activité, 66	
<i>Vers une patience de l'action, 71</i>	
Trancher au sein de l'indistinct, 73 - Écoute, 79 - L'âge des chercheurs de perles, 84 - Concept et morts de Dieu, 89 - Machines spirituelles, 94 - <i>Expérience des hommes</i> , 96	
CHAPITRE II – <b>Le « marxisme » et l'émancipation ouvrière</b> .....	99
<i>Dialectique du besoin, 101</i>	
Littérature : l'envers de la spéculation, 101 - Réaliser la philosophie, 105 - L'homme produit l'homme, 109 - Le séjour de la théorie, 115 - Le communisme en dehors de l'urgence, 119 - Ne pas produire, 123 - L'idée de l'idée, l'idée de l'acte, 125	
<i>L'émancipation ouvrière, 128</i>	
Émancipation intellectuelle, révolution esthétique, 128 - Patience de l'esthétique, 131 - Arendt et Rancière, 136 - Trois commencements de l'histoire, 144 - Révolutions plurielles, 149	
CHAPITRE III – <b>Divisions et asymétries</b> .....	153
<i>Mémoire hors fil, 153</i>	
L'un se divise en deux, 153 - Vérité de fait, 156 - Sens commun, 160 - Lien asymétrique de la communauté politique, 164	

## PATIENCE DE L'ACTION, HANNAH ARENDT

*Léviathan veilleur*, 168

Action et pouvoir, 168 - Castration et parasitage, 173 - Raison de la représentation, 178 - Sécurité ou nihilisme politique, 181 - Le pouvoir comme quantum, 184 - Raison de l'entre, 186 - Le pouvoir et le nombre, 188 - Pouvoir d'État, 190 - Pouvoir et violence, 192 - La fuite de tous devant tous, 194

### CHAPITRE IV – **Politique des peuples sans État**.....201

*Une utopie politique juive*, 202

Qu'est-ce que, politiquement, un Juif?, 202- Errance du parvenu, errance du paria, 208- L'exemple de Kafka, 214 - Normalité, jugement sain, 220 - Un peuple comme les autres, 228 - La police et l'anomalie méconnaissable, 231 - L'innocent criminel, 235

*Le droit au droit*, 238

Droit à l'apparition politique, 240 - Logique de l'assemblément, 244 - L'avoir part premier, 248 - Notre labour commun : tragique des communautés sauvages, 252 - Vie et politique : tragique des communautés civilisées, 255

### CHAPITRE V – **Commencer** .....261

Agir en deçà du Droit, 261 - Politique révolutionnaire, 266 - Autorité des commencements, 270 - Égalité et autorité, 274 - Dictature, 278 - Acte de fondation, 282 - Trésor sans âge, 285 - « Au commencement », 287 - Natalité, 290 - Liberté et pouvoir constituant, 293 - Hiatus dans le temps : présent originaire, 299

### ÉPILOGUE – **Philosophie de l'*initium***.....307

### BIBLIOGRAPHIE 321