

HANNAH  
ARENDT

LA  
**RÉVOLUTION  
QUI VIENT**

PAYOT



Hannah Arendt est un phare pour notre époque. Elle nous encourage à penser par nous-mêmes, à délaissier les réponses figées de la religion, de la morale, de la politique, de la philosophie, à interroger sans appui et sans répit les événements. En témoigne ce nouveau recueil de la grande philosophe composé de textes en majorité inédits en français sur la révolution, le bonheur dans l'action politique, Karl Marx, la guerre froide, les responsabilités civiques, la liberté et l'autorité, ou encore l'effilochement de la pensée avec l'avènement du capitalisme triomphant.

HANNAH ARENDT  
AUX ÉDITIONS PAYOT & RIVAGES

*À travers le mur. Un conte et trois paraboles, précédés  
de Notre enfant (par Martha Arendt)*  
*Heureux celui qui n'a pas de patrie. Poèmes de pensée*  
*La révolution qui vient*  
*Humanité et terreur*  
*Responsabilité et jugement*  
*La Philosophie de l'existence, et autres essais*  
*Humanité et terreur*  
*La Nature du totalitarisme*  
*« La philosophie n'est pas tout à fait innocente » (avec  
Karl Jaspers)*  
*Politique et pensée*  
*Correspondance avec Karl Jaspers, 1926-1969*  
*Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*  
*Considérations morales*  
*Le Concept d'amour chez saint Augustin*  
*Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à  
l'époque du Romantisme*

Hannah Arendt

LA RÉVOLUTION  
QUI VIENT

*Traduit de l'anglais  
par Françoise Bouillot*

Payot

Retrouvez l'ensemble des parutions  
des Éditions Payot & Rivages sur

[payot-rivages.fr](http://payot-rivages.fr)

TITRE ORIGINAL :

*Thinking Without a Banister*  
(Part I)

Conception graphique de la couverture : Cédric Scandella

© The Literary Trust of Hannah Arendt  
and Jerome Kohn, 2018

© Éditions Payot & Rivages, Paris, 2018  
pour la traduction française et la présente édition

ISBN : 978-2-228-92201-2

Avec le soutien du



# Karl Marx et la tradition de la pensée politique occidentale

## I

### Le fil brisé de la tradition

Il n'a jamais été facile de penser et d'écrire sur Karl Marx. Son impact sur les partis ouvriers, qui n'avaient obtenu que depuis peu une égalité juridique et une reconnaissance politique pleine et entière dans les États-nations, fut immédiat et considérable. En outre, le dédain dans lequel l'avait tenu le monde académique ne dura guère plus qu'une vingtaine d'années après sa mort, et son influence n'a cessé de croître depuis, se répandant du marxisme orthodoxe qui, dans les années 1920, était déjà quelque peu démodé, à la totalité des sciences sociales et historiques. Plus récemment, son influence a souvent été niée. Ce n'est pas toutefois parce que la pensée de Marx et les méthodes qu'il a introduites ont été abandonnées, mais plutôt parce qu'elles sont devenues si axiomatiques que l'on a oublié jusqu'à leur origine. Pourtant, les difficultés qu'il y avait autrefois à parler de Marx étaient de nature académique par rapport à celles auxquelles nous sommes confrontés aujourd'hui. Sur un point, elles étaient similaires aux difficultés qui

ont surgi dans le traitement de Nietzsche et, dans une moindre mesure, de Kierkegaard : les positions *pro* et *contra* étaient si tranchées, et les malentendus qu'elles entraînaient si considérables, qu'il devenait difficile de dire exactement de quoi ou de qui il était question. Dans le cas de Marx, les difficultés étaient bien sûr encore plus grandes, parce qu'elles concernaient la politique : dès le départ, les positions *pro* et *contra* avaient suivi les lignes conventionnelles des partis politiques, de sorte que pour ses partisans, quiconque parlait en faveur de Marx était jugé « progressiste » et quiconque parlait contre lui était « réactionnaire ».

Cette situation empira quand, avec la montée d'un parti marxiste, le marxisme devint (ou parut devenir) l'idéologie dominante d'une grande puissance. Il semblait désormais que la discussion sur Marx concernait non plus seulement un parti mais le pouvoir politique, et non plus seulement des questions de politique intérieure, mais des problèmes mondiaux. Et tandis que la figure de Marx était poussée au cœur même de l'arène politique, son influence sur les intellectuels modernes atteignait de nouveaux sommets : le fait principal pour eux, à juste raison, était que pour la première fois un penseur, plutôt qu'un homme d'État pragmatique ou un politicien, inspirait la politique d'une grande nation, imprimant le poids de la pensée à l'activité politique tout entière. À présent que l'idée de Marx du bon gouvernement, esquissée d'abord sous la forme d'une dictature du prolétariat censée aboutir à une société sans classes et sans État, était devenue l'objectif officiel d'un pays et de mouvements politiques partout dans le monde, alors, sans doute, le rêve de Platon s'était réalisé : l'action politique se soumettait aux stricts principes de la pensée philosophique. Marx réussissait, bien que de façon posthume, ce que Platon avait tenté en vain à la cour de Denys de



Syracuse<sup>1</sup>. Le marxisme et son influence dans le monde moderne sont devenus ce qu'ils sont aujourd'hui à cause de cette double représentation, promue d'abord par les partis politiques de la classe ouvrière, et ensuite par les intellectuels, qui admirent non pas la Russie soviétique en soi, mais le fait que le bolchevisme est, ou prétend être, marxiste.

En ce sens, il est certain que le marxisme a fait autant pour dissimuler et oblitérer les réels enseignements de Marx que pour les propager. En cherchant à découvrir qui était Marx, ce qu'il pensait, et quelle place il occupe dans la tradition de la pensée politique, nous verrons d'abord que le marxisme apparaît trop souvent comme une nuisance – certes un peu plus grave, mais pas essentiellement différente de l'hégélianisme ou de tout autre *isme* fondé sur les écrits d'un unique auteur. À travers le marxisme, Marx lui-même s'est vu attribuer quantité de choses dont il était totalement innocent. Ainsi, durant des décennies, il a été tenu en haute estime, ou vivement blâmé, pour avoir été « l'inventeur de la lutte des classes », dont non seulement il n'était pas l'« inventeur » (on n'invente pas les faits) mais dont il n'était pas même le découvreur. Plus récemment, cherchant à se distancier du nom de Marx (mais fort peu de son influence), d'autres se sont appliqués à montrer l'étendue de sa dette envers ses prédécesseurs avérés. Cette quête d'influences (par exemple dans le cas de la lutte des classes) prend même un tour assez comique quand on se souvient que ni les économistes du XIX<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle, ni les philosophes politiques du XVII<sup>e</sup> siècle n'avaient eu besoin de découvrir une chose qui était déjà présente chez Aristote. Celui-ci définissait la substance du gouvernement démocratique comme le gouvernement des pauvres, et du

---

1. Arendt fait allusion ici aux célèbres voyages de Platon à Syracuse, rapportés dans les *Lettres* 7 et 8. (N.d.É.)

gouvernement oligarchique comme le gouvernement des riches. Il insistait sur cette définition au point de rejeter le contenu de ces termes déjà traditionnels, à savoir le gouvernement du plus grand nombre et le gouvernement de quelques-uns. Il tenait à ce qu'un gouvernement des pauvres soit appelé une démocratie, et un gouvernement des riches une oligarchie, quand bien même les riches seraient plus nombreux que les pauvres<sup>1</sup>. Il serait difficile d'affirmer avec plus de force la pertinence politique de la lutte des classes qu'en fondant sur elle deux formes distinctes de gouvernement. On ne peut pas non plus créditer Marx d'avoir introduit ce fait politique et économique dans le domaine de l'histoire, auquel il avait accédé depuis que Hegel avait rencontré Napoléon Bonaparte, en qui il voyait « l'âme du monde assise sur un cheval ».

Mais le défi auquel Marx nous confronte aujourd'hui est bien plus grave que ces querelles académiques sur des questions d'influence et de priorité. Le fait qu'une forme de domination totalitaire utilise le marxisme, et se soit apparemment développée directement à partir de lui, est bien sûr la plus formidable accusation jamais lancée contre Marx. Et cette accusation ne peut pas être écartée aussi aisément que d'autres de même nature lancées contre Nietzsche, Hegel, Luther ou Platon, accusés comme bien d'autres, à une époque ou une autre, d'être les ancêtres du nazisme. Bien qu'il soit fréquemment omis aujourd'hui pour des raisons de convenance, le fait que la version nazie du totalitarisme ait pu se développer selon des lignes similaires à celles de l'Union soviétique, en s'appuyant néanmoins sur une idéologie radicalement différente, montre au

---

1. Aristote, *Les Politiques*, III, 8, 1279b 11-1280a 3, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1990, p. 231-232. (N.d.É.)

moins que Marx ne peut guère être tenu pour responsable des aspects spécifiquement totalitaires de la domination bolchevique. En outre, les interprétations auxquelles ses enseignements ont été soumis, par le biais du marxisme comme du léninisme, et la transformation décisive par Staline du marxisme et du léninisme en une idéologie totalitaire, peuvent aisément être démontrées. Le fait demeure néanmoins qu'il existe un lien plus direct entre Marx, le bolchevisme et les mouvements marxistes totalitaires dans les pays non totalitaires, qu'entre le nazisme et aucun de ses prétendus prédécesseurs.

Ces dernières années, il est de bon ton supposer une ligne continue entre Marx, Lénine et Staline, accusant ainsi Marx d'être le père de la domination totalitaire. Très peu de ceux qui soutiennent cette argumentation semblent avoir conscience qu'accuser Marx de totalitarisme revient à accuser la tradition occidentale elle-même d'aboutir fatalement à la monstruosité de cette forme inédite de gouvernement. Quiconque touche à Marx touche à la tradition de la pensée occidentale ; le conservatisme dont se réclament beaucoup de nos nouveaux critiques de Marx est en général une illusion aussi forte que le zèle révolutionnaire du marxiste ordinaire. Les rares critiques de Marx qui connaissaient les racines de sa pensée ont donc tenté d'interpréter une tendance particulière de la tradition, une hérésie occidentale que l'on appelle parfois le gnosticisme, en souvenir de l'une des plus anciennes hérésies de la chrétienté catholique. Pourtant, cette tentative de limiter le caractère destructeur du totalitarisme par l'interprétation après coup qu'il serait issu directement de cette tendance dans la tradition occidentale est vouée à l'échec. La pensée de Marx ne peut pas être limitée à un « immanentisme », comme si tout pouvait se remettre en place si seulement nous laissions l'utopie au monde d'après, sans supposer que tout sur la terre

peut être mesuré et jugé par des jauges terrestres. Car les racines de Marx plongent bien plus profondément dans la tradition qu'il ne l'a jamais pensé lui-même. Je crois possible de montrer que la ligne qui va d'Aristote à Marx est moins brisée, et de manière beaucoup moins décisive, que celle qui va de Marx à Staline.

La gravité de cette situation ne tient donc pas à la facilité avec laquelle Marx peut être calomnié, et ses enseignements, avec les problèmes qu'ils posent, déformés. Cette question est déjà assez préoccupante puisque, comme nous le verrons, Marx a été le premier à discerner certains problèmes issus de la révolution industrielle, dont la distorsion signifie la perte d'une source importante, et peut-être d'une aide, pour affronter les véritables problèmes qui se posent à nous avec un caractère d'urgence de plus en plus prononcé. Mais ce qui est plus grave encore, c'est que Marx, distingué des sources véritables et non imaginaires de l'idéologie nazie raciste, appartient clairement à la tradition de la pensée politique occidentale. En tant qu'idéologie, le marxisme est sans aucun doute le seul maillon qui relie directement la forme totalitaire de gouvernement à cette tradition : autrement, toute tentative de déduire le totalitarisme directement d'une école particulière de la pensée occidentale serait dépourvue de plausibilité.

Un examen attentif de Marx lui-même, opposé à l'éviction désinvolte de son nom et à la rétention souvent inconsciente des conséquences de son enseignement, est donc assez risqué à deux égards : il ne peut que questionner certaines tendances des sciences sociales qui n'ont de marxiste que le nom, et la profondeur de la propre pensée de Marx ; et il ne peut pas faire l'impasse sur les véritables questions et dilemmes de notre propre tradition, dans lesquels Marx lui-même a dû se débattre. L'examen de Marx, en d'autres termes, ne peut être qu'un examen de la

pensée traditionnelle dans la mesure où elle s'applique au monde moderne, un monde dont on peut faire remonter l'existence à la révolution industrielle d'une part, et aux révolutions politiques du XVIII<sup>e</sup> siècle de l'autre. L'ère moderne pose à l'homme moderne deux problèmes cruciaux, indépendants de tous les événements politiques au sens étroit du terme : celui du *travail* et celui de l'*histoire*. La signification de la pensée de Marx ne réside ni dans ses théories économiques ni dans son contenu révolutionnaire, mais dans son obstination à traiter ces deux nouvelles questions.

On pourrait soutenir que le fil de notre tradition a été brisé, en ce sens que nos catégories politiques traditionnelles n'ont jamais été conçues pour la situation qui est apparue quand, pour la première fois dans notre histoire, l'égalité politique s'est étendue aux classes laborieuses. Le fait que Marx ait saisi ce fait et perçu qu'une émancipation de la classe ouvrière ne serait possible que dans un monde radicalement transformé, distingue sa pensée de celle du socialisme utopique, dont le principal défaut n'était pas (comme Marx lui-même le croyait) qu'il n'était pas scientifique, mais qu'il voyait la classe ouvrière comme un groupe défavorisé, et la lutte pour sa libération comme une lutte pour la justice sociale. Que les convictions de la charité chrétienne se soient muées en une violente passion pour la justice sociale est assez compréhensible à une époque où les moyens pour mettre fin à certaines formes de misère étaient si manifestement présents. Pourtant, cette passion était « obsolète », en ce sens qu'elle ne pouvait déjà plus s'appliquer à un quelconque groupe social, mais uniquement à des individus. Ce que Marx a compris, c'est que le travail lui-même avait connu un changement décisif dans le monde moderne : non seulement il était devenu la source de toute richesse, et en conséquence l'origine de toutes

les valeurs sociales, mais tous les hommes, quelle que soit leur classe d'origine, étaient tôt ou tard destinés à devenir des travailleurs, et ceux qui ne seraient pas capables de s'adapter à ce processus de travail seraient perçus et jugés par la société comme de simples parasites. En d'autres termes, alors que d'autres s'inquiétaient de tel ou tel droit de la classe ouvrière, Marx anticipait déjà l'époque où non pas cette classe, mais la conscience qui lui correspond, et qui correspond à son importance pour la société tout entière, décréterait que personne n'aurait aucun droit, pas même celui de rester en vie, s'il n'était pas un travailleur. Le résultat de ce processus n'a pas été l'élimination de toutes les autres occupations, mais la réinterprétation de toutes les activités humaines sous la forme d'activités de travail.

Du point de vue de l'histoire des idées, on pourrait également soutenir à bon droit que le fil de la tradition a été brisé dès l'instant où l'histoire est non seulement entrée dans la pensée humaine, mais est devenue son *absolu*. En fait, cela ne s'est pas produit avec Marx mais avec Hegel, dont toute la philosophie est une philosophie de l'histoire, ou plus exactement une philosophie qui a dissous la pensée philosophique et toutes les autres formes de pensée dans l'histoire. Après que Hegel eut historicisé jusqu'à la logique, et après que Darwin, par l'idée d'évolution, eut historicisé jusqu'à la nature, il semblait qu'il ne restait rien qui pût résister au puissant assaut de la catégorisation historique. Marx tira fort justement de cette situation spirituelle (*geistliche*) la conclusion qu'il fallait tenter d'éliminer complètement l'histoire. Pour Hegel, qui pense historiquement, le sens d'une histoire ne peut émerger qu'à la fin de celle-ci. La fin et la vérité sont devenues identiques ; la vérité apparaît quand tout se termine, ce qui veut dire que c'est quand la fin est proche, et seulement à ce moment-là, que nous pouvons apprendre la vérité. En d'autres

termes, le prix de la vérité est la pulsion vitale qui imprègne une époque, même si nous ne le payons pas nécessairement de notre propre vie. Les multiples versions modernes d'un antagonisme entre la vie et l'âme, en particulier sous leur forme nietzschéenne, ont leur source dans cette historicisation de toutes nos catégories spirituelles, c'est-à-dire dans un antagonisme entre la vie et la vérité.

Ce qu'affirme Hegel sur la philosophie en général, en disant que « la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit<sup>1</sup> », ne vaut que pour une philosophie de l'histoire, c'est-à-dire qu'elle est conforme à l'histoire et correspond à la vision des historiens. Ce qui poussa Hegel à adopter ce point de vue fut sa conviction que la philosophie avait réellement commencé en Grèce avec Platon et Aristote, qui écrivaient au moment où la *polis* et la gloire de l'histoire grecque touchaient à leur fin. Nous savons aujourd'hui que Platon et Aristote étaient le point culminant plutôt que le début de la pensée philosophique grecque, qui avait pris son envol quand la Grèce avait quasiment atteint son apogée. Ce qui reste vrai, toutefois, c'est qu'avec Platon et Aristote débuta la tradition philosophique occidentale, et que ce début, distinct du début de la pensée philosophique grecque, survint en effet alors que la vie politique grecque approchait de sa fin. Le problème se posa alors de savoir comment l'homme, s'il doit vivre au sein d'une *polis*, peut vivre en dehors de la politique ; ce problème, qui offre parfois une étrange ressemblance avec ceux de notre

---

1. L'image est fameuse. On la retrouve dans la préface écrite par Hegel à ses *Principes de philosophie du droit* : « Quand la philosophie peint son gris sur du gris, une forme de la vie a vieilli et elle ne se laisse pas rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement connaître. La chouette de Minerve ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit » (traduit par Robert Derathé, Paris, Vrin, 1998). (*N.d.É.*)

temps, devint rapidement la question de savoir s'il est possible de vivre sans appartenir à une forme quelconque de régime politique, c'est-à-dire dans un état d'*a-politie* – ce que nous appelons aujourd'hui l'état d'apatridie.

On pourrait dire que le problème du travail désigne l'aspect politique des questions qui ont surgi à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle pour émerger pleinement au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, et que le problème de l'histoire désigne leur aspect spirituel. Dans la mesure où nous vivons encore au milieu de ces épineuses interrogations devenues entre-temps beaucoup plus aiguës dans les faits et beaucoup moins articulées dans la formulation théorique, nous sommes toujours les contemporains de Marx – ce que semble confirmer l'énorme influence qu'il continue d'exercer quasiment partout dans le monde. Pourtant, ce n'est vrai que dans la mesure où nous choisissons de ne pas considérer certains événements du XX<sup>e</sup> siècle qui ont conduit à la forme de gouvernement entièrement nouvelle que nous connaissons sous le nom de domination totalitaire. Le fil de notre tradition, au sens d'une histoire continue, ne s'est brisé qu'avec l'émergence d'institutions et de politiques totalitaires qui ne pouvaient plus être comprises à l'aide des catégories de la pensée traditionnelle. Ces institutions et ces politiques sans précédent ont abouti à des crimes qui ne peuvent pas être jugés selon les critères traditionnels de la morale, ni punis dans le cadre juridique d'une civilisation dont la pierre angulaire juridique était le commandement : « Tu ne tueras point. »

La distinction entre ce qui peut et ce qui ne peut pas être compris dans les termes de la tradition pourra sembler trop académique. On peut voir un reflet notable de la crise du siècle actuel – et une remarquable indication qu'elle n'implique rien de moins qu'un effondrement de la tradition – dans les tentatives savantes de nombreux chercheurs pour



dater l'origine de la crise. Avec une plausibilité presque égale, ils ont trouvé cette origine dans des moments historiques compris entre le iv<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et le xix<sup>e</sup> siècle après J.-C. À rebours de toutes ces théories, je propose d'accepter le totalitarisme comme une forme de gouvernement dont on peut démontrer le caractère nouveau, comme un événement qui, au moins politiquement, concerne de façon tangible la vie de chacun d'entre nous, et pas seulement les pensées de quelques individus ou les destinées de certains groupes nationaux ou sociaux. Seul cet événement, qui a changé toutes les conditions et relations politiques existant précédemment sur terre, a rendu irréparables les différentes « cassures » qui ont été perçues rétrospectivement dans son sillage. Le totalitarisme en tant qu'événement a fait de la cassure dans notre tradition un fait accompli, et en tant qu'événement il n'aurait jamais pu être prévu ou anticipé, et encore moins prédit ou « provoqué » par un seul individu. Nous sommes si loin de pouvoir déduire ce qui s'est réellement passé de notre passé spirituel ou de « causes » matérielles que tous ces facteurs ne semblent être des causes qu'à la seule lumière de l'événement, qui illumine à la fois lui-même et son passé.

En ce sens, donc, nous ne sommes plus les contemporains de Marx – et c'est précisément à partir de là que Marx acquiert une nouvelle signification pour nous. Il est le grand homme du passé qui non seulement s'intéressait déjà à des problèmes qui sont encore les nôtres, mais dont l'une des formes du totalitarisme a usé et abusé de la pensée. Marx semble ainsi nous offrir un lien fiable avec la tradition, parce qu'il était plus fermement enraciné en elle – même quand il pensait se rebeller contre elle en la renversant ou en refusant la priorité de l'analyse théorique interprétative en faveur de l'action historique politique – que nous ne le serons jamais. Le totalitarisme est

nécessairement devenu l'événement central de notre époque. En conséquence, la cassure dans la tradition est un *fait accompli*<sup>1</sup>. Parce que Marx s'intéressait aux nouveaux faits élémentaires pour lesquels la tradition n'offrait pas de cadre catégoriel, son succès ou son échec nous permettent de juger du succès ou de l'échec de la tradition elle-même par rapport à ces faits, avant même que ses normes morales, juridiques, théoriques et pratiques, ainsi que ses institutions et formes d'organisation politiques, ne connaissent un effondrement spectaculaire. Le fait que Marx continue à projeter une ombre aussi vaste sur notre présent est en réalité la mesure de sa grandeur. Qu'il ait pu se révéler utile au totalitarisme (bien qu'on ne puisse dire en aucun cas qu'il en a été la « cause ») est un signe de la réelle pertinence de sa pensée, même si c'est en même temps la mesure de son échec ultime. Marx vivait dans un monde en transformation et sa grandeur a été de pointer avec précision la nature de cette transformation. Nous vivons dans un monde dont la principale caractéristique est le changement, un monde dans lequel le changement lui-même est devenu une telle évidence que nous risquons même d'oublier ce qui a si radicalement changé.

Le premier grand défi à la tradition a surgi quand Hegel a interprété le monde comme sujet au changement au sens du mouvement historique. Le propre défi de Marx à la tradition – « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le *transformer*<sup>2</sup> » – n'était qu'une des nombreuses conclusions qu'il était possible de tirer du système de Hegel. À nos oreilles, c'est comme si Marx disait : le monde que les philosophes du passé ont interprété, et que le dernier d'entre eux a

---

1. En français dans le texte. (*N.d.T.*)

2. Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, XI, in *Œuvres*, Maximilien Rubel (éd.), traduit par Louis Évrard, Paris, Gallimard, 1982.

compris en termes de continuité historique, a changé au point d'être en réalité méconnaissable. Essayons de prendre le contrôle de ce processus et de changer le monde en accord avec notre tradition. Par « tradition », Marx a toujours entendu la tradition de la philosophie, dont la seule classe survivante, représentant l'humanité tout entière, devait au final devenir l'héritière. Marx voulait dire que l'irrésistible mouvement de l'histoire s'arrêterait un jour, que plus aucun changement ne surviendrait une fois que le monde aurait connu son dernier changement décisif. Cet aspect de l'enseignement de Marx, jugé utopique, est en général rejeté : l'idée que la fin soit en vue sous la forme d'une société sans classes, quand l'histoire elle-même s'arrêtera une fois que son moteur – la lutte des classes – aura cessé de fonctionner. Cela nous indique que sous certains aspects fondamentaux, Marx était bien plus proche de la tradition que Hegel. L'élément révolutionnaire des enseignements de Marx n'est donc que superficiellement contenu dans sa version d'une fin provoquée par la révolution, dont le résultat, selon lui, coïnciderait assez curieusement avec l'idéal de vie associé aux cités-États grecques. L'aspect réellement antitraditionnel et sans précédent de sa pensée est sa glorification du travail, et sa réinterprétation de la classe – celle des travailleurs – que la philosophie méprisait depuis toujours. Le travail, qui est l'activité humaine de cette classe, était jugé de si peu d'importance que la philosophie ne s'était même pas souciée de l'interpréter et de le comprendre. Pour saisir l'importance politique de l'émancipation du travail et de la glorification par Marx du travail comme la plus fondamentale des activités humaines, il est bon de mentionner, en tête de ces réflexions, la distinction entre travail (*labor*) et activité (*work*) qui, bien que très peu articulée, a été décisive pour l'ensemble de la tradition,

et qui n'a été brouillée que récemment, en partie précisément à cause des enseignements de Marx.

Marx est le seul penseur du XIX<sup>e</sup> siècle qui ait abordé sérieusement son événement central : l'émancipation de la classe ouvrière, en termes philosophiques. La grande influence de Marx aujourd'hui tient encore à ce fait unique, qui explique aussi dans une large mesure que sa pensée ait pu se révéler utile à des fins de domination totalitaire. L'Union soviétique qui, dès le moment de sa fondation, s'est qualifiée de république des travailleurs et des paysans, a pu priver ses travailleurs de tous les droits dont ils jouissent dans le monde libre. Il reste que son idéologie est avant tout une idéologie conçue pour les travailleurs, et le travail, distingué de toutes les autres activités humaines, demeure sa « valeur » la plus haute, la seule distinction qu'elle reconnaisse. À cet égard, elle n'est d'ailleurs que la version la plus radicale de notre propre société, qui tend de plus en plus à devenir elle aussi une société de travailleurs. Par ailleurs, les moyens de domination de l'Union soviétique, qui sont sans précédent dans l'histoire politique et inconnus de la pensée politique, ont souvent été appelés (et pas toujours à tort) les moyens d'une société d'esclaves. Si ce terme ne rend pas justice au caractère non utilitaire de la domination totale, il indique bien en revanche le caractère total de la sujétion même. Il est évident que cette sujétion empire quand le motif utilitaire, qui avait été la principale garantie d'une vie d'esclave, n'existe plus. Mais l'esclavage, au moins dans la société occidentale, n'a jamais été une forme de gouvernement et n'a donc jamais appartenu, à strictement parler, au domaine politique. Seuls ceux qui n'étaient pas des esclaves pouvaient prendre part à la vie politique dans un gouvernement normal, non tyrannique. Mais même sous la tyrannie, la sphère de la vie privée était

laissée intacte, c'est-à-dire qu'il restait une sorte de liberté dont aucun esclave ne pouvait jouir.

Mais on peut à juste titre mettre en doute que Marx, dont l'influence sur la politique a été énorme, se soit jamais réellement intéressé à la politique en soi. Le fait est que son interprétation, ou plus exactement sa glorification du travail, si elle ne fait que suivre le cours des événements, ne pouvait manquer d'introduire un renversement complet de toutes les valeurs politiques traditionnelles. Ce qui était décisif, ce n'était pas l'émancipation politique de la classe ouvrière, l'égalité pour tous qui pour la première fois dans l'histoire incluait la main-d'œuvre non qualifiée, mais plutôt cette conséquence que le travail en tant qu'activité humaine n'appartenait plus désormais au strict domaine privé de la vie : il devenait un fait politique public de premier ordre. En disant cela, je ne me réfère pas à la sphère économique de la vie, qui a toujours été dans son ensemble une affaire publique. Mais cette sphère n'est que dans une très petite mesure la sphère du travail.

Le travail précède nécessairement toute économie, c'est-à-dire que la tentative d'organisation des hommes pour vivre ensemble, assurant à la fois les besoins et les superfluités de la vie, commence par le travail et continue à requérir du travail, même quand son économie a été développée au plus haut degré. En tant qu'activité élémentaire indispensable à la simple conservation de la vie, le travail a toujours été pensé comme une malédiction, en ce sens qu'il rendait la vie difficile et l'empêchait de jamais devenir facile, ce qui la distinguait de la vie des dieux de l'Olympe<sup>1</sup>. Dire que la vie humaine n'est pas facile

---

1. Dans son *Journal de pensée* (Seuil, 2005), en juillet 1953, Hannah Arendt écrit : « Burckhardt fait remarquer que les dieux grecs n'avaient besoin d'aucune domesticité : seuls les hommes avaient besoin d'esclaves ; les dieux étaient libérés de

n'est qu'une autre façon de dire que dans son aspect le plus élémentaire elle est soumise à la nécessité, qu'elle n'est pas et ne peut jamais être libre de toute coercition, car la coercition est d'abord ressentie dans les besoins singulièrement accablants de notre corps. Les gens dont la seule tâche consiste à pourvoir à ces besoins coercitifs élémentaires étaient traditionnellement jugés non libres par définition – c'est-à-dire qu'ils n'étaient pas jugés en mesure d'exercer les fonctions des citoyens libres. En conséquence, ceux qui accomplissaient ce travail pour d'autres, les libérant ainsi de la tâche de satisfaire eux-mêmes les nécessités de la vie, étaient désignés sous le nom d'esclaves.

Dans chaque civilisation, le travail est l'activité qui permet au domaine public de mettre à notre disposition ce que nous consommons. Le travail en tant que métabolisation des biens de la nature n'est pas avant tout de production mais de consommation, et sa nécessité demeurerait même si aucune productivité, aucune adjonction au monde ordinaire ne lui était associée. C'est à cause de l'association de toute activité de travail aux besoins strictement biologiques de notre corps que le travail a été traditionnellement placé parmi les fonctions les plus basses, quasiment animales, de la vie humaine, et donc considéré comme une affaire strictement privée. La vie politique publique commençait là où finissait ce domaine du privé, ou, en d'autres termes, chaque fois que ces

---

tous besoins terrestres, même s'ils étaient soumis au destin. Cette liberté va-t-elle de pair avec l'immortalité ? En tout cas les dieux grecs se caractérisent par leur vie "facile", leur existence est *dépourvue de peine*. » Cette réflexion réapparaît, légèrement modifiée, dans l'un des exergues qu'Arendt avait choisis en 1975 pour son livre *Juger*, qu'elle n'eut pas le temps d'achever. Dans la seconde partie de *Faust*, Goethe écrivait que si l'on pouvait renoncer à toute la magie et se tenir devant la nature simplement comme un être humain, alors la douleur, le labeur d'être un homme aurait son prix. (N.d.É.)

besoins pouvaient être transcendés dans un monde commun, un monde spécifique aux hommes transcendant le rapport de métabolisation avec la nature de chacun de ses individus. La politique au sens grec, originel du terme a commencé par la libération du travail, et, en dépit de nombreuses variations, elle a conservé le même sens pendant près de trois mille ans ; comme nous le savons, cela a d'abord été rendu possible par l'institution de l'esclavage. L'esclavage n'était donc pas un élément de la vie politique grecque, mais la condition du *politeuein*, de toutes ces activités qui, pour les Grecs, remplissaient la vie du citoyen. Le *politeuein* était fondé sur la conduite des esclaves, mais n'était pas lui-même divisé entre diriger et être dirigé ; pour les Grecs anciens, régner sur des esclaves était une condition prépolitique du *politeuein*, de l'être politique. Cette forme originale de politique a connu un changement décisif dans la période de déclin de la *polis* grecque, déclin qui a coïncidé avec le sommet de la philosophie grecque, qui allait faire autorité jusqu'à nos jours. Les philosophes se montraient soupçonneux et méprisants à l'égard de l'activité du *politeuein*, mais non de la base sur laquelle il reposait. Le *politeuein*, qui avait été rendu possible par la libération des nécessités biologiques de la vie, fut remplacé par l'idéal du *philosophein*, l'activité de philosopher. Dès lors, la distinction entre gouverner et être gouverné envahit le domaine de la politique ; et dominer les nécessités de la vie devint la condition préalable, non pas de la politique, mais de la philosophie, c'est-à-dire que l'art de dominer toutes les nécessités matérielles pour permettre à l'homme de mener une vie philosophique plus haute prit la place du *politeuein*. Dans les deux cas, l'expérience précédente d'une activité remplissant la vie du citoyen fut totalement perdue pour la tradition. L'émancipation du travail, au sens à la fois de glorification de l'activité laborieuse et de l'égalité politique de la classe ouvrière, n'aurait pas été

possible si le sens originel de la politique – pour lequel un domaine politique centré sur le travail aurait été une contradiction dans les termes – n'avait pas été perdu.

Quand Marx fait du travail la plus importante activité de l'homme, il dit, dans les termes de la tradition, que ce n'est pas la liberté mais la contrainte qui rend l'homme humain. Quand il ajoute que nul ne peut être libre s'il commande à un autre, il ne fait que dire, là encore dans les termes de la tradition, ce que Hegel, dans la célèbre dialectique du maître et de l'esclave, avait déjà dit avec moins de force avant lui : que personne ne peut être libre, ni ceux qui sont soumis à l'esclavage par nécessité, ni ceux qui sont soumis à l'esclavage par la nécessité de gouverner. En cela, non seulement Marx semblait se contredire lui-même, dans la mesure où il promettait la liberté pour tous au moment même où il la déniait à tous, mais il semblait renverser le sens même de la liberté, fondée comme elle l'avait été sur la libération de cette contrainte dont nous souffrons naturellement et originellement dans la condition humaine.

C'est parce que l'attitude occidentale à l'égard du travail avait été si étroitement liée à son attitude envers la vie dans son sens purement biologique que l'égalité pour les travailleurs et la glorification de l'activité du travail ont pris une importance d'une nature si révolutionnaire. Et ce sens biologique a été encore renforcé dans la propre définition que Marx donne du travail comme métabolisme entre l'homme et la nature. Les travailleurs n'étaient pas seulement ceux qui étaient dirigés par les hommes libres pour éviter à ceux-ci d'être esclaves des strictes nécessités de la vie ; ils étaient aussi, sur le plan psychologique, ceux qui étaient accusés de *philopsychia*, d'amour de la vie pour la vie même. La *philopsychia* était en fait ce qui distinguait l'esclave de l'homme libre. Dans les temps anciens, l'homme libre trouvait son héros dans



le personnage d'Achille, qui échangea une courte vie pour la gloire éternelle ; après le IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., l'homme libre devint le philosophe qui consacrait sa vie au *theorein*, à la « contemplation » des vérités éternelles, ou, au Moyen Âge, au salut de son âme éternelle. Dans la mesure où le domaine politique était constitué d'hommes libres, le travail en était éliminé ; et dans tous ces exemples, même ceux où la valeur de l'action politique était la plus restreinte, le travail était perçu comme une activité dépourvue de toute dignité en soi.

## II

### Le défi moderne à la tradition

En opposition totale à ce point de vue, nous trouvons trois propositions qui sont les piliers sur lesquels repose toute la théorie et la philosophie de Marx : d'abord, *le travail est le créateur de l'homme* ; ensuite, *la violence est l'accoucheuse de l'histoire* (et l'histoire pour Marx étant l'action politique passée, il entend par là que la violence rend l'action efficace<sup>1</sup>) ; et enfin, en apparente contradiction avec les deux premières, *nul ne peut être libre s'il commande à un autre*<sup>2</sup>. Chacune de ces propositions exprime la

---

1. Ailleurs dans ces manuscrits, Arendt souligne que Marx fut le premier à voir l'histoire politique comme « faite par des hommes en tant qu'animaux travaillant [...]. Il doit être possible alors de faire de l'histoire dans le processus de travail, de productivité, de faire de l'histoire comme nous faisons des choses. [...] La théorie de Marx de l'histoire voit son mouvement décisif dans le développement des forces de production, et les forces de production sont finalement fondées sur le travail en tant que *force* ». Il faut noter qu'Arendt traduit *Arbeitskraft* par « labor force » et non « labor power ». (N.d.É.)

2. Dans l'édition du *Journal de pensée* d'Hannah Arendt (2 vol., Paris, Seuil, 2002), Sylvie Courtine-Denamy signale n'avoir trouvé aucune de ces citations chez Marx. Elles correspondent

quintessence des trois événements décisifs qui ont donné naissance à notre époque. Le premier, à la suite de la révolution industrielle, a été la pleine émancipation politique de la classe ouvrière, sans considération de patrimoine ni de qualification. Jamais auparavant un organisme politique n'avait cherché à englober tous ceux qui vivent en son sein. Si nous devons traduire cet événement dans le langage du *xvii<sup>e</sup>* et du *xviii<sup>e</sup>* siècle, nous dirions que l'homme – même à l'état de nature et ne possédant rien que son travail ou sa capacité de travail – fut dès lors accepté comme un citoyen à part entière.

Il est vrai que dans les États-nations européens, ce principe englobant requérait une qualité significative : seuls les individus nés sur le territoire d'une nation ou les descendants de ses ressortissants étaient reconnus comme des citoyens. Mais cette restriction n'avait rien à voir avec le nouveau principe révolutionnaire en soi, et elle ne s'appliquait pas, par exemple, aux États-Unis, le seul pays où la révolution industrielle n'a pas été ralentie par la transformation d'un État féodal en classes, et où l'émancipation de la classe ouvrière a donc pu prendre aussitôt son caractère véritable. Le système des classes, si grandement surestimé par Marx, qui ne connaissait la révolution industrielle que dans sa version européenne, est en fait un vestige féodal dont les curieuses transformations sont rapidement liquidées partout où la révolution industrielle a achevé son cours. Les conséquences politiques de l'émancipation du travail en Amérique s'approchent de la réalisation d'un contrat social entre tous les hommes, contrat que les philosophes

---

à : « la force est l'accoucheuse de toute vieille société » (*Le Capital*, 8<sup>e</sup> section, chap. 31), « le travail est le créateur de l'homme », (Engels, *Origine de la famille*), et la dernière citation est sans doute issue de la lecture de Marx de la dialectique du maître et de l'esclave théorisée par Hegel. (*N.d.T.*)

du xvii<sup>e</sup> et du xviii<sup>e</sup> siècle jugeaient appartenir à la préhistoire de la société civilisée, ou considéraient comme une pure fiction scientifique destinée à légitimer l'autorité politique.

La révolution industrielle, avec sa demande illimitée de main-d'œuvre, a abouti à une réinterprétation inédite du travail comme qualité première de l'homme. L'émancipation du travail, au double sens d'émanciper la classe ouvrière et de glorifier le travail en tant qu'activité, impliquait de fait un nouveau « contrat social », c'est-à-dire un nouveau rapport fondamental entre les hommes, basé sur ce que la tradition avait toujours méprisé comme leur plus petit dénominateur commun : la possession d'une force de travail. Marx a tiré les conséquences de cette émancipation en disant que le travail, le métabolisme spécifique de l'homme avec la nature, est la qualité humaine la plus élémentaire, celle qui distingue intrinsèquement l'homme de la vie animale.

Puis sont venues les deux grandes commotions : les révolutions française et américaine. Dans ces événements, la violence n'a pas conduit à un massacre incohérent dont la signification ne se révèle que des générations plus tard, ou qui n'est compréhensible que du point de vue des parties intéressées, mais à la naissance d'un corps politique entièrement nouveau. Ce corps politique avait été esquissé dans ses grandes lignes, et souvent en détail dans le cas des États-Unis, par les *philosophes*<sup>1</sup> et les idéologues du xviii<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire ceux qui entrevoyaient une idée qui n'attendait que l'aide de la violence pour se réaliser.

Enfin, en France comme en Amérique, la conséquence la plus frappante de la révolution fut l'idée de l'égalité : l'idée d'une société dans laquelle personne ne devait être un maître, et personne un esclave. Toutes les objections modernes et moins modernes à

---

1. En français dans le texte. (N.d.T.)

cette idée – l'égalité et la liberté s'excluent mutuellement, elles ne peuvent pas exister côte à côte, la liberté suppose de régner sur d'autres, et l'égalité de tous n'est que la condition bien connue de la tyrannie ou conduit à celle-ci – oublie le grand pathos des révolutions du XVIII<sup>e</sup> siècle qui ont remis en cause toutes les conceptions précédentes de la liberté. En disant que nul ne peut être libre s'il commande à un autre, Marx résumait en une seule proposition ce que Hegel avant lui avait eu l'intention de démontrer dans sa célèbre dialectique du maître et de l'esclave : chaque maître est l'esclave de son esclave, et chaque esclave finit par devenir le maître de son maître.

La contradiction fondamentale sur laquelle repose tout le travail de Marx, de ses premiers écrits au troisième volume du *Capital*, (et qui s'exprime par diverses formules : la violence est nécessaire pour abolir la violence, le but de l'histoire est la fin de l'histoire, le travail est la seule activité productive de l'homme mais le développement des forces productives conduira finalement à l'abolition du travail, etc.) vient de cette insistance sur la liberté. Car quand Marx affirmait que le travail est la plus importante activité de l'homme, il disait dans les termes de la tradition que ce n'est pas la liberté, mais la nécessité, qui rend l'homme humain. Et il a suivi cette ligne de pensée dans toute sa philosophie de l'histoire, selon laquelle le développement de l'humanité est dirigé par, et le sens de l'histoire est contenu dans la loi du mouvement historique, dont le moteur politique est la lutte des classes et dont la force motrice naturelle est le développement de la capacité de travail de l'homme. Quand, sous l'influence de la Révolution française, il ajoutait que la violence accouche de l'Histoire, il niait dans les termes de la tradition la liberté que contient en substance la capacité humaine de parole. Là encore, il poussa cette idée jusqu'à ses ultimes conséquences dans sa théorie des idéologies,

selon laquelle toutes les activités de l'homme qui s'expriment par la parole, des institutions juridiques et politiques jusqu'à la poésie et la philosophie, ne sont que les prétextes ou les justifications – peut-être inconscients – d'actes violents. (Pour Marx, une idéologie articule ce que chacun prétend être pour jouer son rôle actif dans le monde ; toutes les lois passées, les religions et les philosophies sont ainsi des idéologies.)

Il s'ensuit – de façon claire dans les écrits historiques de Marx, et de façon plus manifeste encore dans toute historiographie marxiste orthodoxe – que l'histoire, qui est l'accumulation de l'action politique passée, montre son véritable visage dans les guerres et les révolutions ; et que l'activité politique, quand elle n'est pas de l'action directe et violente, doit être comprise comme la préparation d'une violence future, ou la conséquence d'une violence passée. Le développement du capitalisme est dans son essence la conséquence de la violence de l'accumulation primitive, tout comme le développement de la classe ouvrière est par essence la préparation du jour de la révolution. (Quand Lénine ajoutait que le xx<sup>e</sup> siècle serait un siècle de guerres et de révolutions, il entendait lui aussi que ce serait le siècle où l'histoire, parvenue à un point critique, montre son véritable visage.) Là encore, Marx a renversé au moins une tendance de notre tradition. Depuis Platon, il était axiomatique qu'« il est dans la nature des choses que la *praxis* approche moins du vrai que le discours ». Selon Marx, non seulement la *praxis* approche plus du vrai que le discours, mais c'est un type de *praxis* qui a coupé tous les liens avec le discours. Car la violence, au contraire de tous les autres types d'actions humaines, est muette par définition. Outre que le discours approche moins du vrai que l'action, il est désormais conçu comme un pur discours « idéologique » dont la fonction première est de dissimuler la vérité.

Ce que pense Marx de la violence n'est pas moins hérétique par rapport à la tradition que ce qu'il pense du travail, et ces deux convictions entretiennent un lien étroit. L'affirmation que *le travail a créé l'homme*, formulée expressément contre le dogme traditionnel que *Dieu a créé l'homme*, trouve son corollaire dans la puissance de révélation de la violence, affirmée contre l'idée traditionnelle que la parole de Dieu est révélation. Cette compréhension judéo-chrétienne de la parole de Dieu, le *logos theou*, qui n'a jamais été incompatible avec la conception grecque du *logos*, a permis dans notre tradition que la parole humaine conserve sa capacité de révélation ; la parole restait fiable en tant qu'instrument de communication entre les hommes et en tant qu'instrument du « rationnel », c'est-à-dire de la pensée en quête de vérité. La méfiance fondamentale à l'égard du discours qu'exprime la théorie des idéologies de Marx – précédée par le terrible soupçon de Descartes qu'un mauvais génie peut dissimuler la vérité à l'homme – s'est révélée une charge fondamentale et efficace contre la religion, précisément parce que c'était aussi une charge contre la philosophie.

Or Marx prend cette position comme le fondement de la science moderne ; toute la science, selon lui, « serait superflue si l'apparence et l'essence des choses coïncidaient ». L'idée que l'apparence en soi n'est plus capable de révéler l'essence, ou (et c'est essentiellement la même chose) que l'apparence est devenue muette et ne parle plus à l'homme qui a cessé de se fier à ses sens, est étroitement liée à la glorification de la violence muette. Comme la glorification du travail, il s'agissait d'une charge politique contre la liberté, puisqu'elle impliquait de glorifier la contrainte et la nécessité naturelle. Mais en conclure que l'aspiration de Marx au « royaume de la liberté » était pure hypocrisie, ou que c'est une pure incohérence d'affirmer que nul ne peut être libre s'il commande à un autre,

revient à sous-estimer non seulement la pertinence du travail de Marx, mais les difficultés et les obstacles objectifs à tout ce que le monde moderne appelle les valeurs traditionnelles.

La contradiction de Marx est surtout frappante dans les quelques paragraphes, souvent jugés utopiques, où il esquisse la future société idéale. Il est impossible de les écarter, parce qu'ils constituent le cœur du travail de Marx et expriment avec le plus de clarté son intention originelle. En outre, si l'utopie signifie qu'une société n'a pas de *topos*, pas de lieu géographique et historique sur la terre, celle-ci n'est certainement pas utopique : son *topos* géographique est Athènes, et son moment dans l'histoire est le v<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Dans la future société de Marx, l'État a dé péri ; il n'y a plus aucune distinction entre dirigeants et dirigés, et la gouvernance n'existe plus. Cela correspond à la vie dans l'ancienne cité-État grecque, qui, bien que fondée sur l'assujettissement des esclaves comme condition prépolitique, a exclu la domination des rapports entre ses citoyens libres. Selon la grande définition d'Hérodote (à laquelle l'affirmation de Marx se conforme presque textuellement), l'homme libre ne veut « ni commander ni obéir ». En même temps que l'État, la violence sous toutes ses formes a disparu, et l'administration a remplacé la police et l'armée ; la police est superflue, parce que le législateur est devenu « un scientifique naturel qui ne fait ni n'invente les lois, mais se contente de les formuler<sup>1</sup> », de sorte que l'homme n'a qu'à vivre en conformité avec sa propre nature pour

---

1. Voir l'éditorial de Karl Marx dans la *Rheinische Zeitung* du 15 novembre 1842. Il s'agit d'un article faisant suite à la réception d'un document qui aurait dû rester secret : un projet de loi sur le mariage. Marx y distingue mariage et amour. Le mariage étant un acte civil, « base de la famille », il préconise pour cette raison même un droit au divorce et une laïcisation de tous les actes civils. (*N.d.T.*)

rester dans le domaine de la loi. L'espoir que les hommes n'auront pas de difficulté à suivre les quelques règles élémentaires de comportement découvertes et posées voilà des milliers d'années (comme Lénine l'a exprimé de façon si frappante<sup>1</sup>) dans une société sans conflits de propriété n'est « utopique » que si l'on suppose que la nature humaine est corrompue ou que les lois humaines ne sont pas dérivées de la loi naturelle. Mais là encore, on constate une ressemblance frappante avec une cité-État où les citoyens eux-mêmes étaient censés exécuter les sentences de mort prononcées contre eux en accord avec les lois, de sorte qu'ils n'étaient pas tués par des forces spéciales entraînées à l'usage de la force, mais aidés par leurs gardiens à se suicider. La superfluité d'une armée s'ensuit logiquement dès que nous supposons avec Marx que cette vie de la cité-État athénienne a cessé d'être confinée à la *polis* et englobe désormais le monde entier.

Le plus frappant est bien sûr l'insistance de Marx sur le fait qu'il ne veut pas « libérer le travail », qui est déjà libre dans tous les pays civilisés, mais « abolir complètement le travail ». Et ici, Marx n'entend pas seulement le travail comme ce nécessaire « métabolisme avec la nature » qui est la condition naturelle de l'homme, mais aussi tout le domaine de l'artisanat et de l'art qui exige une formation spécialisée. Ce domaine n'est jamais tombé dans le mépris général pour le travail servile qui caractérise toute notre tradition, et dont la dégradation est particulièrement perceptible dans la vie athénienne au <sup>v</sup>e siècle. C'est là seulement que nous trouvons une société de loisirs

---

1. « Les hommes *s'habitueront* graduellement à respecter les règles élémentaires de la vie en société connues depuis des siècles, rebattues durant des millénaires dans toutes les prescriptions morales [...]. » (*L'État et la Révolution*, cité par Arendt dans la première édition des *Origines du totalitarisme* [N.d.É.]).



presque totale, où le temps et l'énergie requis pour gagner sa vie sont en quelque sorte insérés entre les activités beaucoup plus importantes de l'*agorein* : déambuler en discutant sur la place publique, aller au gymnase, assister à des réunions, aller au théâtre ou arbitrer les conflits entre les citoyens. Rien n'est plus révélateur de l'intention originelle de Marx que le fait qu'il bannit de cette société future non seulement le travail exécuté par les esclaves dans l'Antiquité, mais aussi les activités des *banausoi*, les artisans et les artistes : « Dans une société communiste, il n'y aura plus de peintres, mais tout au plus des gens qui, entre autres choses, feront de la peinture<sup>1</sup>. » Les critères aristocratiques de la vie athénienne refusaient en effet la liberté à ceux dont le travail exigeait encore d'exercer un effort. (On comprend que le principal critère est bien l'effort, et non la spécialisation, au fait que les sculpteurs et les paysans, contrairement aux peintres et aux bergers, n'étaient pas considérés comme des hommes libres.) En d'autres termes, en examinant la pensée de Marx à la lumière de la tradition qui a commencé en Grèce, et d'une philosophie politique qui est issue de la vie athénienne et en a formulé sur un mode positif ou négatif les expériences fondamentales, nous ne faisons que suivre les indications du travail même de Marx.

Cet aspect « utopique » des enseignements de Marx constitue une contradiction fondamentale qui, comme toutes les incohérences flagrantes chez les grands auteurs, indique le cœur de sa pensée. Cette contradiction n'est même pas propre à Marx, puisqu'elle était déjà clairement esquissée dans les trois événements qui ont dominé le XIX<sup>e</sup> siècle : les révolutions politiques

---

1. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, III<sup>e</sup> partie : « Saint Max », II<sup>e</sup>, § 16, in *Œuvres*, t. III : *Philosophie*, traduit par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 1288.

en France et en Amérique, la révolution industrielle en Occident, et l'aspiration à la liberté pour tous qui leur était inhérente. Ce sont ces trois événements, bien plus que le travail de Marx, qui n'étaient plus en accord avec notre tradition de pensée politique, et ce n'est qu'après eux que notre monde a changé de fond en comble dans sa factualité brute. Avant même que Marx ait commencé à écrire, la violence était devenue l'accoucheuse de l'histoire, le travail était devenu l'activité centrale de la société, et l'égalité universelle était sur le point d'être un fait accompli. Ni Marx ni les changements spirituels qui ont accompagné ces événements révolutionnaires ne peuvent toutefois être compris en dehors de la tradition qu'ils contestaient. Aujourd'hui encore, notre pensée évolue dans le cadre de concepts et d'« idéaux » familiers beaucoup moins utopiques qu'on a coutume de le croire, et dotés en général d'une place bien définie dans l'histoire, si violemment qu'ils puissent se heurter avec la réalité dans laquelle nous vivons et dont ils sont censés rendre compte.

Marx ignorait – et, nous le verrons, n'aurait pas pu se douter – que sa glorification de la violence et du travail remettait en cause le lien traditionnel entre liberté et discours. Il avait conscience toutefois de l'incompatibilité entre la liberté et la nécessité exprimée par le travail et la contrainte exprimée par la violence. « À la vérité, dit-il, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures<sup>1</sup>. » Suivant la dialectique de l'histoire, la nécessité et la contrainte pourraient fort bien engendrer la liberté, mais cette solution ne fonctionne pas vraiment si, à l'instar de Marx, on définit la nature de l'homme – et

---

1. Karl Marx, *Capital*, III, fragment : « En matière de conclusion », traduit par M. Jacob, M. Subel, S. Voute, in *Œuvres*, t. II : *Économie*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, p. 1487. (N.d.T.)

pas seulement la façon dont les choses humaines surviennent – en termes de nécessité. Car l'homme libéré du travail qui est censé émerger après la fin de l'histoire aurait simplement perdu sa capacité humaine la plus essentielle, de même que les actions des hommes, sans leur élément de violence, auraient perdu leur efficacité spécifiquement humaine.

Marx avait quelque raison d'ignorer la relation intime entre discours et liberté telle que nous la connaissons à partir de la double affirmation d'Aristote : un homme libre est un membre d'une *polis* et les membres d'une *polis* se distinguent des barbares par la faculté de parole. Ces deux assertions avaient déjà été disjointes par une tradition qui traduisait la première en déclarant que l'homme est un être social – une banalité pour laquelle il n'était pas besoin d'Aristote – et la seconde en définissant l'homme comme l'*animal rationale*, l'animal raisonnant. Dans les deux cas, le fond politique de l'idée d'Aristote, comme son concept de liberté, qui correspondaient à l'expérience des *polites* grecques, étaient perdus.

Le mot *politikon* avait perdu son sens de mode unique et remarquable de vivre ensemble, où l'homme pouvait montrer et démontrer ses véritables capacités humaines, distinguées de ses simples caractéristiques animales. Il signifiait désormais une qualité englobante que les hommes partagent avec de nombreuses espèces animales, dont la meilleure expression était peut-être l'idée stoïcienne de l'humanité comme une horde gigantesque menée par un berger surhumain. Le mot *logos*, qui en grec signifiait à la fois parole et raison, préservant ainsi une unité entre la capacité de parole et la capacité de penser, devint la *ratio*. La principale différence politique entre la *ratio* et le *logos* est que la première réside essentiellement dans, et est relative à, un individu raisonnant dans sa singularité, qui se sert alors de la parole pour exprimer ses pensées à d'autres, tandis que le *logos* suppose par essence une

relation aux autres et est donc politique par nature. Ce qu'Aristote voyait comme une seule et même qualité humaine, vivre avec d'autres sur le *modus* de la parole, devenait désormais deux caractéristiques distinctes : posséder la raison et être un être social. En outre, quasiment dès le départ, ces deux caractéristiques ne furent pas seulement pensées comme distinctes, mais comme antagoniques : le conflit entre la rationalité de l'homme et sa sociabilité persiste tout au long de notre tradition de pensée politique.

La perte des expériences politiques originelles dans la tradition de la pensée politique était préfigurée dès la naissance de cette tradition elle-même, qui coïncide presque, mais pas tout à fait avec Aristote – car en ce qui concerne la pensée politique, elle commence en réalité avec Platon. En affirmant dans sa philosophie politique l'expérience de la *polis*, Aristote semble d'ailleurs en conflit ouvert avec Platon (ses écrits politiques sont remplis de remarques polémiques contre lui), alors que la tradition qui a réinterprété sa définition de l'homme en a éliminé toutes les idées sur la nature de la politique et la liberté politique de l'homme qui n'étaient pas cohérentes avec le platonisme.

La principale différence entre les philosophies politiques de Platon et d'Aristote est que Platon, qui écrit dans une opposition consciente à la vie politique de la cité-État grecque en déclin, ne croyait plus à la validité du discours qui accompagnait – au sens d'être « l'autre face de » – l'action politique. Pour lui, le discours était pure opinion, et à ce titre impropre à la perception de la vérité ; il ne convenait ni pour exprimer la vérité, ni pour y adhérer. La persuasion, le *peithein*, la forme sous laquelle les citoyens réglèrent leurs affaires publiques entre eux, n'était pour Platon qu'un faible substitut au type de conviction inébranlable que seule peut donner la perception directe de la vérité, à laquelle conduit la méthode du *dialegein* : discuter d'une question entre « deux », *autos auto*, « l'un »

parlant avec « l'autre ». Chez Platon, la perception de la vérité est essentiellement muette et peut seulement être approchée, mais non atteinte, par le *dialegein*. Il est essentiel à notre discussion que Platon, sans doute à cause de l'impression que fit sur lui le procès de Socrate, qui illustre si clairement les limites de la persuasion, ait totalement cessé de s'intéresser à la liberté. La persuasion était devenue pour lui une forme non pas de liberté, mais de contrainte arbitraire imposée par le biais des mots, et il propose dans sa philosophie politique de substituer à cette contrainte arbitraire la coercition de la vérité. Dans la mesure où cette vérité est muette par essence et ne peut être perçue que dans la solitude de la contemplation, l'homme de Platon n'est déjà plus un animal « doué de parole » mais un animal rationnel, c'est-à-dire un être dont la préoccupation première et l'illumination sont contenues en lui-même, dans sa propre raison, et non pas dans la faculté de parole, qui suppose par définition de vivre avec les autres et de mener sa vie parmi ses égaux. Quand Aristote associait discours et liberté, il se tenait sur le sol ferme d'une tradition encore existante enracinée dans l'expérience. Pourtant Platon finit par l'emporter, parce que la cité-État grecque déclinait sans remède – ce que savait Platon en tant que citoyen athénien de plein droit, contrairement à Aristote – et qu'il essayait de prévenir sa ruine finale.

Dans toute la tradition de la philosophie, et en particulier dans la pensée politique, le facteur le plus décisif pour tout ce qui devait suivre fut sans doute le fait que Platon et Aristote écrivaient au IV<sup>e</sup> siècle, sous l'impact d'une société politiquement en déclin, où la philosophie soit désertait complètement et en toute conscience le domaine politique, soit prétendait le dominer comme un tyran. Ce fait eut les plus graves conséquences d'abord pour la philosophie elle-même, qui n'avait pas besoin de Hegel pour penser que non seulement la pensée philosophique, mais toute pensée