

HANNAH ARENDT PENSEUR DE LA CRISE

Myriam Revault d'Allonnes

S.E.R. | Études

2011/9 - Tome 415
pages 197 à 206

ISSN 0014-1941

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-etudes-2011-9-page-197.htm>

Pour citer cet article :

d'Allonnes Myriam Revault, « Hannah Arendt penseur de la crise »,
Études, 2011/9 Tome 415, p. 197-206.

Distribution électronique Cairn.info pour S.E.R..

© S.E.R.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Hannah Arendt

penseur de la crise

MYRIAM REVAULT D'ALLONNES

1. *La crise de la culture*, traduction française Gallimard-Idees, 1972. Le titre original en anglais était *Between past and future*. Les références à ce texte seront notées CC.

2. CC, *op. cit.*, p. 223.

La notion de « crise » est à l'évidence une notion centrale dans la pensée de Hannah Arendt. Ainsi, le recueil d'articles traduit en français sous le titre *La crise de la culture* réunit un certain nombre de textes qui formulent explicitement (crise de l'autorité, crise de l'éducation) ou de façon plus latérale un diagnostic de crise dans de nombreux domaines à l'époque moderne et contemporaine¹. Un autre ouvrage, *Du mensonge à la violence*, avait pour titre original *Crises of Republics*. Quant à la crise du jugement qui est au cœur du monde moderne, elle est tenue par Arendt pour l'un des éléments essentiels consécutifs au phénomène totalitaire. Car ce dernier a eu pour effet de bouleverser nos catégories de pensée en mettant à bas à la fois les repères du sens commun et les concepts politiques, juridiques et moraux. La multiplicité des occurrences et des diagnostics de crise présents dans son œuvre conduit donc à s'interroger sur la façon dont elle appréhende la notion et sur le statut qu'elle lui accorde. Et l'on se demandera de surcroît quel rapport cette crise quasi généralisée entretient avec la modernité, s'il est vrai qu'« elle s'est abattue sur tout le monde moderne » et qu'« elle atteint presque toutes les branches de l'activité humaine² ».

Philosophe, professeur des universités à l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), dernier livre, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Seuil, 2010.

L'événement et la crise

Pour comprendre le statut de la « crise », il faut partir de la façon dont Arendt engage une nouvelle conception de l'historicité à travers la pensée de l'événement. C'est précisément dans la mesure où l'événement n'est pas intégrable dans une série causale, où il ne peut pas être déduit de son propre passé (mais où il l'éclaire rétrospectivement) qu'il est doté d'une véritable puissance d'ébranlement. Assignant à son œuvre tout entière la tâche de « penser l'événement », de « penser ce qui nous arrive », Arendt ne cesse de référer la pensée à l'expérience. La pensée naît des événements de l'expérience vécue et doit leur rester liée comme aux seules balises capables de l'orienter. Mais la notion d'événement a une teneur particulière: un événement n'est pas seulement un fait. Il est ce qui fait rupture et résiste, par son caractère inédit, à son intégration et donc à sa dissolution dans une série causale. Il répugne tout autant à s'inscrire comme une « étape » dans un processus finalisé, orienté vers son achèvement. Autant dire que l'événement déborde toujours les causes passées qu'on peut lui assigner: si tel n'est pas le cas, il s'abolit en tant qu'événement.

L'événement porte donc en lui le nouveau, ce qui ne peut être réduit aux causalités antécédentes, fussent-elles multiples. Cela ne nous dispense pas d'essayer de le *comprendre*. Bien au contraire: c'est au moment où survient un événement, avec son « irrévocable » nouveauté que commence l'histoire: la tâche de l'historien est alors de « déceler cette *nouveauté* imprévue, ainsi que toutes ses incidences sur une période donnée, et d'en élucider toute la signification ».

On comprend en quoi l'événement qui – en tant que tel – fait rupture, peut être du même coup interprété comme *crise*. Car nous ne sommes jamais – que ce soit dans notre vie privée ou dans l'histoire humaine – entièrement préparés à la réalité de l'événement, aux modifications qu'il entraîne. Chaque événement historique fait surgir « un paysage inattendu, d'actions, de passions et de potentialités neuves...³ » L'événement a partie liée avec la possibilité de l'inédit, l'interruption des automatismes dans l'enchaînement des probabilités. Il est sous-tendu par la capacité de l'homme à réaliser l'inattendu ou l'infiniment improbable.

3. « Compréhension et politique », dans *La nature du totalitarisme*, Payot, 1990.

L'événement est une mise en crise de la réalité au sens où, conformément à l'acception originelle du mot (*Krisis*), il marque une rupture au sein d'un processus. En Grèce ancienne, pour la médecine hippocratique, la crise désigne un changement brutal et subit dans l'état d'un malade, situé dans le temps; dans le domaine judiciaire, elle signifie la décision (le jugement) qui ne résulte pas mécaniquement des preuves produites. Quant à la crise tragique, elle est le moment de rupture, de renversement (*peripateia*: « coup de théâtre ») imprévisible et spectaculaire qui advient contre toute attente.

Mais la crise est aussi un « moment de vérité », un révélateur. Arendt va déployer sous plusieurs aspects cette modalité de la crise. En affrontant l'événement et son potentiel de nouveauté et de rupture, nous sommes mis en demeure d'affronter par là même l'essence du problème et de ne pas nous satisfaire de considérations partielles ou épiphénoménales. La crise, en tant qu'elle est une *expérience* de la réalité, nous oblige à « revenir aux questions elles-mêmes et requiert de nous des réponses, nouvelles ou anciennes, mais en tout cas des jugements directs⁴ ». Ainsi, la crise de l'éducation – domaine crucial s'il en est – conduit d'abord à repenser toute la question de l'immigration et de l'intégration des enfants d'immigrés dans la communauté politique⁵. Plus profondément encore, elle ouvre une réflexion sur le fait que l'éducation s'adresse aux enfants, nouveaux venus par la naissance dans un monde qui leur préexiste. Les enfants sont donc à la fois des nouveaux venus et des tard-venus. Comment leur permettre alors d'*innover* à l'intérieur de ce monde ancien qu'ils auront pour tâche – non pas de perpétuer à l'identique – mais de renouveler? C'est la question fondamentale de la *natalité*, de la faculté humaine à commencer quelque chose de nouveau, qui soutient toute cette réflexion sur la crise de l'éducation et sur le statut de l'autorité.

On comprend ainsi pourquoi la « crise » ne concerne pas seulement les spécialistes du domaine qu'elle affecte mais « l'homme de la rue », c'est-à-dire tout le monde. Car si la crise nous oblige à revenir aux questions essentielles, c'est parce qu'elle « fait tomber les masques et efface les préjugés⁶ ». Les « crises » sont les moments où s'effacent les idées toutes faites, les réponses les plus communes sur lesquelles nous nous appuyons généralement mais dont nous avons le plus souvent oublié qu'elles étaient à l'origine « réponses à des

4. CC, *op. cit.*, p. 225.

5. Dans « La crise de l'éducation », initialement publiée en 1958 dans *Partisan Review*, Arendt se penchait sur les difficultés liées à l'« américanisation » des enfants d'immigrants. Il est aisé de constater que sa réflexion a une portée bien plus large.

6. CC, *op. cit.*, p. 224.

questions ». Les préjugés ne sont pas seulement des idiosyncrasies personnelles : les hommes éprouvent à travers eux une sorte de reconnaissance mutuelle et une commune appartenance. Pourquoi ? Parce qu'en eux se dissimulent des jugements formulés dans le passé, dotés autrefois d'un fondement d'expérience légitime mais que les situations de crise ont précisément rendus inopérants. La profondeur de la rupture opérée par le phénomène totalitaire est, de ce point de vue, due à l'effondrement d'un sol commun (une sorte de « pré-compréhension ») qui permettait aux hommes d'éprouver leur commune appartenance. La « terrible originalité » du totalitarisme a consisté à pulvériser les concepts juridiques et moraux mais aussi les catégories de pensée, les normes implicites de la socialité, jusqu'à ce « sens commun » (sens de la communauté) qui permettait le partage de l'expérience. La défaillance, voire la perte de nos critères de jugement face à ce qui arrive, à ce qui se produit de nouveau, constitue une véritable crise de la compréhension.

Abordée sous cet angle, la crise ne constitue une catastrophe que si nous y répondons par des idées toutes faites, autrement dit par la réitération de préjugés devenus inadéquats. Le fait que la nouveauté du phénomène nous oblige à rechercher des solutions nouvelles implique qu'on ne peut s'en tenir au *statu quo* ni se replier sur une problématique du retour au bon vieux temps. C'est en ce sens que la crise est « révélatrice » : elle conduit – elle contraint même – à relancer les questionnements : que s'est-il passé ? Pourquoi cela s'est-il passé ? Qu'est-ce qui nous arrive ?

Les métaphores de la modernité

L'analyse d'Arendt est centralement liée aux conditions spécifiques de la modernité. Mais elle ne décrit pas une crise qui serait liée à un « moment » (à une période) historique. La crise concerne la modernité en tant qu' « époque ». Or l'époque n'est pas enclose à l'intérieur de certaines limites temporelles (entre un commencement et une fin), elle n'est pas seulement scandée par des dates. Elle est également investie par des modes de pensée spécifiques, par des événements historiques qui font rupture et par des événements de pensée. Ce qui la caractérise, c'est aussi la conscience qu'elle se fait d'elle-même, sa manière de se rapporter à son présent.

7. H.R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. fr., Gallimard-Tel, 1990, p. 158.

8. Les Temps modernes se définissent eux-mêmes comme Temps Nouveaux (*Neuzeit*).

9. Sur cette question, on se référera plus précisément à « Qu'est-ce que l'autorité ? » dans *La crise de la culture*, où Arendt analyse les implications de la perte de la triade romaine : religion / tradition / autorité. Je me permets également de renvoyer à mon ouvrage *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité* et plus particulièrement à la deuxième partie, « L'autorité des modernes », Seuil, 2006.

Le mot « modernité » exprime ainsi « l'idée que notre temps se fait de lui-même dans sa différence, sa "nouveau" par rapport au passé⁷ ». La modernité désigne un mode spécifique de rapport à soi, un rapport « réflexif » : elle n'est pas seulement une catégorie descriptive.

Lorsque Hannah Arendt écrit que l'héritage du passé (la sagesse héritée du passé) nous fait défaut lorsque nous tentons de l'appliquer à la nouveauté des événements présents, elle s'accorde aux définitions généralement admises de la modernité. Elle rend compte du désarroi qui succède nécessairement à ce mouvement massif – propre au projet moderne – d'arrachement au passé et à la tradition. Projet habité par la double volonté d'une auto-fondation rationnelle – « penser par soi-même » – et d'une auto-institution politique : la société politique se réfléchit comme un établissement humain ne reposant sur aucun ordre extérieur à l'homme. Par conséquent, si les repères de la précédence sont battus en brèche par la revendication de nouveauté⁸, la difficulté majeure réside bien dans la perte des références ou des repères, la perte de l'aune à laquelle nous étions à même de mesurer ou d'évaluer les phénomènes⁹. Comment, dans ces conditions, l'émergence de la modernité ne serait-elle pas elle-même un événement de crise ?

L'analyse d'Arendt tente ainsi de rendre compte de la *condition* de l'homme moderne : condition historique, condition anthropologique et existentielle qui a des incidences profondes sur le vécu. Mais la modernité comme « rupture » ne doit pas pour autant être pensée sous le signe de la déshérence et de la perte. Certes, « le fil de la tradition s'est rompu », mais – ce qui peut paraître paradoxal – son effondrement permet d'ouvrir un rapport inédit au passé. La Préface de *La crise de la culture* contient à cet égard des indications très précieuses.

Arendt invoque en ouverture de sa Préface l'aphorisme de René Char tiré des *Feuillets d'Hypnos* : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament. » En 1946, le poète prenait acte de cette étrange expérience qu'avaient vécue les hommes de la Résistance : durant quatre années, ils avaient (re)découvert ce trésor qu'était la liberté dans l'agir-en-commun. Mais ils n'avaient pu léguer à leurs héritiers le testament qui dit aux générations à venir ce qui sera légitimement leur. Le testament « assigne un passé à l'avenir » et s'il fait défaut, le trésor de l'agir ensemble dans un monde commun

– celui que les hommes de la Résistance avaient eu entre leurs mains en créant l'espace public où la liberté avait pu apparaître – est perdu pour les générations futures. Faute de tradition qui « choisit et nomme, qui transmet et conserve, qui indique où les trésors se trouvent et quelle est leur valeur... », faute de continuité temporelle, il n'y a plus « aucune conscience pour hériter et questionner, méditer et se souvenir¹⁰ ». C'est là que commence la tragédie.

10. CC, *op. cit.*, p. 14-15.

Cette situation est pour Arendt emblématique de la modernité, comme l'avait déjà relevé Tocqueville à son retour d'Amérique: « Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les Ténèbres. » Mais cette brèche (*gap*) dans le temps n'est pas seulement un événement historique, elle est aussi un événement de pensée qui affecte les consciences. La meilleure description de cette situation « sans issue » se trouve, selon Arendt, dans la parabole où Kafka met en scène un homme pris en étau entre deux forces antagonistes: la première – le passé – « le pousse de derrière, depuis l'origine ». La seconde, en avant de lui, lui barre la route: c'est le futur. Certes, en apparence, ces deux forces le soutiennent en luttant l'une contre l'autre. En réalité, il n'en est rien car lui-même est pris entre les deux: il doit leur livrer bataille même si son rêve (irréalisable) est de quitter d'un saut la ligne de combat où il se trouve pour prendre une position d'extériorité – une position d' « arbitre » – par rapport à ces deux antagonistes¹¹.

Cette parabole permet à Arendt d'explicitier ce qu'elle appelle « la brèche dans le temps ». La scène du combat prend place quand le cours de l'action a eu lieu et que l'histoire attend d'être parachevée « dans les consciences qui en héritent et la questionnent ». Le champ de bataille emblématise le fait que le temps n'est pas un continuum: il est brisé au milieu, au point où l'homme se tient et qui est une « brèche dans le temps ». Celle-ci, aussi longtemps que l'homme vit, est « le sol sur lequel il doit se tenir, bien qu'il semble être un champ de bataille et non un foyer ». Il s'agit – à partir de la parabole de Kafka – de rendre compte à la fois de la condition de l'homme moderne, privé d'une tradition de pensée qui lui permet de comprendre la réalité (et donc de se « réconcilier » avec elle) et de la brèche comme commencement introduit par l'homme en tant qu'il est un être de pensée et de liberté.

11. *Ibid.*, p. 16. Un autre commentaire de la parabole de Kafka se trouve dans *La vie de l'esprit*, tome 1, *La pensée*, PUF, p. 227-235.

12. *Condition de l'homme moderne*, trad. fr., Calmann-Lévy, 1983, p. 277.

La brèche désigne un phénomène moderne au sens où elle renvoie à la brisure d'un temps privé de tradition : le fil de la tradition s'est rompu. Mais elle a aussi un sens beaucoup plus général, voire générique : elle marque l'apparition de ce « petit tracé de non-temps » au cœur du temps, de cette faculté humaine de commencer quelque chose de nouveau, capacité qui coïncide avec l'expérience d'être libre. L'événement, on l'a vu, est lié à la possibilité de l'inédit, à la capacité de l'homme à réaliser l'inattendu ou l'infiniment improbable. La brèche désigne ainsi le lieu de la pensée et de l'action qui – toutes deux – interrompent le cours du temps qui, livré à lui-même, mène inéluctablement à la ruine et à la mort. « La vie de l'homme se précipitant vers la mort entraînerait inévitablement à la ruine, à la destruction, tout ce qui est humain, n'était la faculté d'interrompre ce cours et de commencer à neuf, faculté qui est inhérente à l'action, comme pour rappeler constamment que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir mais pour innover.¹² »

Crise et historicité

Arendt déploie ainsi une pensée de l'historicité qu'il est possible de rapprocher de certaines réflexions contemporaines. On peut notamment mettre en perspective la thématique de la « brèche du temps » avec l'interprétation par Reinhardt Koselleck de l'écart croissant – propre à la modernité – entre l'« espace d'expérience » (le passé rendu présent dont les événements ont été incorporés et peuvent être rendus au souvenir) et l'« horizon d'attente » (l'ensemble des manifestations, des anticipations, privées ou collectives, qui visent le futur : le « futur rendu présent »). Non seulement l'écart entre champ d'expérience et horizon d'attente se modifie, mais il se creuse : c'est même ce qui caractérise les Temps modernes. La puissance de déploiement du « pas encore » ne se laisse plus dériver du passé et la distance entre l'expérience livrée par le passé et l'attente (sous toutes ses modalités : crainte, espoir, souci, anticipation, etc.) paraît incommensurable.

Mais toute la question est de savoir si ce fossé fait disparaître la polarité entre les deux catégories. L'hypothèse de Koselleck s'inscrit en effet dans un cadre d'interprétation général selon lequel il est absolument nécessaire de « rappor-

ter l'un à l'autre le passé et le futur, afin tout simplement de pouvoir exister ». Une telle nécessité est inhérente à tout être humain et à toute société. Tout homme, toute communauté humaine disposent d'une part d'un espace d'expérience vécue à partir duquel ils agissent, dans lequel ce qui s'est passé est présent ou remémoré, et d'autre part d'horizons d'attente en fonction desquels ils orientent leur action. Sur le plan de la description, il est vrai que l'espace d'expérience se rétrécit aujourd'hui à tel point que le passé paraît de plus en plus lointain. Symétriquement, l'horizon d'attente semble lui aussi reculer dans un avenir de plus en plus indéterminé. À tel point, comme le remarque Paul Ricœur, que notre présent, écartelé entre ces deux fuites et comme « scindé en lui-même », se réfléchit en « crise »¹³.

Mais ce n'est pas la même chose d'observer que les figures dessinées par ces « méta-catégories » que sont l'espace d'expérience et l'horizon d'attente changent profondément, qu'elles dessinent de nouveaux contenus, de nouvelles modalités de l'expérience (un nouveau régime d'historicité) et de soutenir que le rapport lui-même disparaît. Koselleck (et après lui Ricœur) considère qu'en deçà de toutes les variations susceptibles d'affecter leur rapport, ces catégories ont un statut anthropologique et méta-historique : ce sont des *transcendants* qui gouvernent la façon dont les hommes pensent leur existence en termes d'histoire. Toute histoire (faite, racontée, écrite) s'est constituée à partir des expériences et des attentes d'hommes agissants et souffrants.

En un sens, l'intuition d'Arendt est du même ordre lorsqu'elle fait de la « brèche du temps » une donnée anthropologique qui structure notre rapport au monde commun. Certes nous devons penser aujourd'hui sans le soutien de la tradition. Mais la brèche n'est pas seulement une donnée historique : elle va de pair avec l'existence de l'homme sur la terre. D'étranges entre-deux s'insèrent parfois (de manière contingente) dans le temps historique, mais il revient à chaque être humain nouveau, à chaque génération nouvelle de découvrir ce « petit non-espace-temps au cœur du temps » et de le « frayer laborieusement à nouveau » afin de sauver de la ruine le cours inexorable du temps historique et biographique¹⁴. Paradoxalement, cette tâche qui pouvait autrefois sembler réservée à un petit nombre est devenue – du fait même de la brèche entre le passé et le futur – l'affaire de tous : elle est au cœur de l'existence commune.

13. Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome III, Seuil, 1985, p. 308.

14. CC, *op.cit.*, p. 24.

15. Voir notamment *La légitimité des Temps modernes*, trad. fr., Gallimard, 1998.

La modernité a opéré une rupture radicale avec la « tradition » au sens usuel du terme et les expériences contemporaines ont mis en évidence la ruine de nos catégories de pensée et de nos critères de jugement. Arendt y voit une donnée irréfutable, mais c'est précisément ce point de rupture qui fait que nous n'avons d'autre chance que de prendre un nouveau départ. L'incapacité à s'en remettre à la tradition ou même à prendre appui sur elle n'interdit pas à un être qui a le pouvoir de rompre avec le schéma causal de commencer quelque chose de nouveau. Mais on ne peut envisager cette perspective que dans l'horizon d'un monde commun qui nous préexiste et qui nous survivra. La façon dont Arendt travaille la thématique de la crise la rapproche à cet égard d'un penseur comme Hans Blumenberg¹⁵ pour qui le mode d'être du sens n'est pas la survie, encore moins la conservation du passé, mais le renouvellement. Pour Blumenberg, les crises sont précisément les moments où les hommes rencontrent des problèmes qu'ils ne sont plus à même de résoudre et où ils réinvestissent – et donc réinventent – des positions ou des lieux laissés vides par des réponses qui ne fonctionnent plus. C'est parce que le pouvoir explicatif des anciennes réponses s'est épuisé que quelque chose de nouveau peut advenir. Le schéma ici proposé est aux antipodes de celui de Marx pour qui l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre.

Si Hannah Arendt peut soutenir, en dépit des ruptures de la modernité, la thématique de la permanence du monde commun (ce monde qui nous préexiste et qui nous survivra), ce n'est pas en raison d'une position conservatrice ou conservatoire. La conscience de crise ne peut en aucun cas nous inciter à vouloir renouer – de façon illusoire – le fil rompu de la tradition. Il ne s'agit pas davantage d'inventer quelque « succédané ultra-moderne destiné à combler la brèche entre le passé et le futur ». Arendt relance la réflexion en mobilisant un paradoxe apparent : elle insiste – de façon tout à fait originale – sur le fait que la perte de la tradition ne coïncide pas avec l'oubli du passé. Si la tradition entraîne les générations successives dans le caractère prédéterminé du passé, sa déshérence n'entraîne pas la perte de la *capacité* à rouvrir un passé d'une « fraîcheur inattendue » et pour lequel personne « n'a encore eu d'oreilles ». Aussi la brèche ouverte comme une béance dans le monde moderne se donne-t-elle comme la possibilité d'un nouveau commencement. Non pas sur le

mode du commencement *ex nihilo* ou de la table rase, mais comme la relance d'un nouveau questionnement et de la manifestation d'une capacité. Si la crise peut se retourner en force de questionnement, c'est parce que la perte des repères de la tradition est un point de rupture tel que nous n'avons d'autre chance que de prendre un nouveau départ, sauf à manquer la compréhension de la réalité. L'idée serait à peu près la suivante: même si nous avons perdu les critères et les normes à l'aide desquelles on pouvait subsumer le particulier en tant que tel sous des règles générales, un être dont l'essence est de commencer, de prendre des initiatives, porte en lui la capacité de comprendre à nouveau sans catégories pré-conçues, sans l'ensemble des règles traditionnelles qui permettent cette subsumption. Si l'essence de toute action en général – et de l'action politique en particulier – est d'engendrer un nouveau commencement, alors la compréhension est l'autre face de l'action.

MYRIAM REVAULT D'ALLONNES



Retrouvez le dossier
« Philosophie » sur
www.revue-etudes.com