LIBRE EXAMEN

Rien n'est plus dangereux que d'annoncer la fin prochaine du politique. Une telle prédiction ne contribue-t-elle pas à propager l'indifférence, n'incite-t-elle pas les hommes à s'abstenir de *juger* le monde comme il va ? Or, c'est précisément l'exercice de la faculté de juger qui permet de donner sens à l'événement, et donc, en dernière extrémité, de résister à l'inacceptable.
Kant s'est profondément préoccupé de ces questions, bien qu'à la différence d'autres philosophes il n'ait jamais écrit de traité de philosophie politique. Et c'est à le reconstituer à partir de ses écrits philosophiques, et notamment de la *Critique de la faculté de juger*, que s'est attachée Hannah Arendt à la fin de sa vie. Ses « Conférences sur la philosophie politique de Kant », qui forment le cœur du présent volume, contiennent les linéaments du troisième volet de *La Vie de l'esprit, le juger*, que la mort l'empêcha de mener à bien. Ce livre devait être le couronnement de son œuvre, et les pages qu'on lira ici revêtent donc une importance capitale.
Retraçant la généalogie du penser critique depuis Socrate, s'attachant à déterminer les conditions de l'exercice du jugement et ses implications pratiques, Hannah Arendt, à travers cette lecture inédite de Kant, met à l'épreuve sa propre pensée du politique et pose les fondements de ce domaine public que tant de traits du monde actuel conspirent à anéantir.

Suivi de deux essais interprétatifs, par Ronald Beiner et Myriam Revault d'Allonnes.

Traduit de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes.

POLITIQUE

RE EXAMEN

Hannah Arendt

Juger

Sur la philosophie politique de Kant

Septième conférence

Nous parlions de la portée politique du penser critique et de l'idée selon laquelle il implique la communicabilité. Or, la communicabilité suppose très clairement une communauté d'hommes à qui s'adresser, qui écoutent et qu'on peut écouter. A la question « Pourquoi y a-t-il des hommes plutôt que l'Homme ? », Kant aurait répondu : « Afin qu'ils puissent se parler les uns aux autres. » Pour les hommes au pluriel et donc pour l'humanité — pour l'espèce, si l'on veut, à laquelle nous appartenons — « c'est une vocation naturelle... de communiquer et de dire ce qu'on pense » — remarque que j'ai déjà citée auparavant. Kant est conscient de sa divergence avec la plupart des penseurs lorsqu'il affirme que la pensée — bien qu'étant une affaire solitaire — n'est rendue possible que par les autres :

> « On dit, il est vrai, que la liberté de parler ou d'écrire peut nous être ôtée par une puissance supérieure, mais non pas la liberté de penser. Mais penserions-nous beaucoup, et penserions-nous bien, si nous ne pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres ? Aussi bien, l'on peut dire que cette puissance extérieure qui enlève aux hommes la liberté de communiquer publiquement leurs pensées, leur ôte également la liberté de penser — l'unique trésor qui nous reste encore en dépit de toutes les charges civiles et qui peut seul apporter un remède à tous les maux qui s'attachent à cette condition [109]. »

Nous pouvons encore envisager d'un autre point de vue la publicité, ce facteur nécessaire au penser critique. Ce qu'a vraiment fait Socrate, lorsqu'il a ramené la philosophie du haut des cieux sur la terre et a commencé à examiner les opinions qui circulaient entre les hommes, a été d'extraire de chaque énoncé ses

109. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, p. 86.

implications cachées ou latentes ; voilà ce que signifiait vraiment sa maïeutique. De même que la sage-femme aide l'enfant à venir au monde pour l'examiner de près, de même Socrate porte au jour les implications pour les soumettre à l'examen. (C'est ce que faisait Kant lorsqu'il se plaignait du progrès : il tirait les implications du concept ; c'est ce que nous avons fait ici en protestant contre la métaphore organique.) Pris dans une très large extension, le penser critique consiste dans ce mode d'« analyse ». Cette investigation présuppose à son tour que chacun est disposé à rendre raison de ce qu'il pense et de ce qu'il dit, et qu'il en est capable. Platon, qui était passé par l'école de la maïeutique socratique, a été le premier à écrire de la philosophie d'une façon que nous reconnaissons toujours comme étant de la philosophie, et qui, plus tard, avec Aristote, a pris la forme du traité. Il s'aperçut que la différence qui le séparait des « hommes sages » de l'ancien temps, les Présocratiques, tenait à ce que, si sages fussent-ils, ils ne rendaient jamais raison de leurs pensées. Ils étaient là, avec leurs immenses perspectives ; mais quand on les interrogeait, ils demeuraient silencieux. *Logon didonai*, « rendre raison » — non démontrer, mais être capable de dire comment on est parvenu à une opinion et pour quelles raisons on l'a forgée —, voilà ce qui, de fait, distingue Platon de tous ses prédécesseurs. Le terme lui-même est d'origine politique : rendre des comptes était ce que les citoyens d'Athènes exigeaient de leurs hommes politiques, non seulement en matière de finances mais en matière de politique. Ils pouvaient être tenus pour responsables. Et le fait de se tenir chacun — ainsi que tous les autres — pour responsable et comptable de ce qu'on pense et de ce qu'on dit — convertit en philosophie cette recherche du savoir et de la vérité qui avait surgi en Ionie. Cette transformation s'était déjà produite avec les Sophistes qu'on a, à juste titre, appelés les représentants des Lumières en Grèce ; elle a été par la suite aiguisée par Socrate sous la forme d'une méthode de questions et de réponses. Telle est l'origine de la pensée critique, dont Kant, qui était tout à fait conscient de ses implications, a été le plus grand représentant à l'âge moderne, et peut-être même dans tous les siècles postclassiques. Il écrit, dans l'une de ses plus importantes réflexions :

« *Quaestio facti*, la question de fait, est de savoir comment on a d'abord produit un concept ; *quaestio juris*, la question de droit, c'est de quel droit on détient et on utilise ce concept [110]. »

Penser de manière critique ne s'applique pas seulement aux doctrines et aux concepts que l'on reçoit des autres, aux préjugés et aux traditions dont on hérite ; c'est précisément en appliquant les normes critiques à sa propre pensée que l'on apprend l'art de la pensée critique.

Et on ne peut l'acquérir sans la publicité, sans l'épreuve qui résulte du contact avec le penser des autres. Afin de mettre en évidence comment elle fonctionne, je vais vous lire deux témoignages personnels extraits de lettres adressées à Marcus Herz dans les années 1770 :

« Vous savez que je n'aborde jamais des objections raisonnables avec la seule intention de les réfuter, mais que, en y réfléchissant, je les mêle à mes jugements et leur offre l'occasion de mettre à bas toutes mes convictions les plus chères. Je nourris l'espoir qu'en considérant ainsi, avec impartialité, mes jugements du point de vue des autres je parviendrai à un troisième aperçu qui améliorera ma perspective antérieure [111]. »

Vous voyez qu'on accède à l'*impartialité* en prenant en compte le point de vue des autres ; l'impartialité ne résulte pas d'une position supérieure qui, parce qu'elle se situe complètement hors de la mêlée, trancherait la querelle. Dans la seconde lettre, Kant est encore plus explicite :

« [Les activités propres à l'animer et les distractions doivent conserver les forces de l'esprit dans leur souplesse et leur mobilité] et ce faisant, l'on se trouve placé en l'état pour apercevoir l'objet toujours sous d'autres côtés et élargir son horizon depuis une observation microscopique jusqu'à une vue générale, afin d'adopter tous les points de vue concevables, de telle sorte que d'une manière réciproque se

110. *Gesammelte Schriften*, éd. de l'Académie de Berlin, vol. 18, p. 267 (n° 5636).
111. Lettre à Marcus Herz du 7 juin 1771, voir Kant, *Selected Pre-Critical Writings*, trad. G.B. Kerferd et D.E. Wolford (New York, Barnes and Noble, 1968), p. 108.

vérifie à un point de vue le jugement porté dans la perspective d'un autre [112]. »

Il n'est pas fait mention, ici, de l'« impartialité ». A sa place, nous trouvons l'idée qu'on peut « élargir » sa propre pensée afin de prendre en compte celles des autres. Le « mode de pensée élargi » joue un rôle capital dans la *Critique de la faculté de juger*. On y parvient en « comparant son jugement aux jugements des autres, qui sont <en fait> moins les jugements réels que les jugements possibles, et en se mettant à la place de tout autre [113] ». La faculté qui le rend possible s'appelle l'imagination. Quand on lit les paragraphes de la *Critique de la faculté de juger* et qu'on les compare aux lettres que je viens de citer, on voit qu'ils ne font rien de plus que de conceptualiser ces remarques très personnelles. Le penser critique n'est possible que là où les points de vue de tous les autres sont ouverts à l'examen. C'est pourquoi le penser critique, qui est pourtant une affaire solitaire, ne se coupe pas de « tous les autres ». Il poursuit assurément son chemin dans l'isolement, mais, par la force de l'imagination, il rend les autres présents et se meut ainsi dans un espace public potentiel, ouvert à tous les points de vue ; en d'autres termes, il adopte la position du citoyen du monde kantien. Penser avec une mentalité élargie veut dire qu'on exerce son imagination à aller en visite. (A comparer avec le droit de visite dans le *Projet de paix perpétuelle*.)

Je dois vous mettre en garde contre un malentendu très courant et dans lequel on risque de tomber facilement. Le « truc » du penser critique ne réside pas dans une empathie démesurément étendue grâce à laquelle on pourrait savoir ce qui se passe vraiment dans l'esprit de tous les autres. Penser, conformément à la compréhension que Kant a des Lumières, signifie *Selbstdenken*, penser par soi-même, « qui est la maxime d'une action qui n'est jamais *passive*. On appelle *préjugé* la tendance à la passivité [114] », et les Lumières signifient avant tout affranchissement à l'égard des préjugés. Admettre ce qui se passe dans l'esprit de

112. Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772, *in* la *Dissertation de 1770*, p. 135.
113. *Critique de la faculté de juger*, § 40, p. 127.
114. *Ibid.*, p. 127-128.

ceux dont le point de vue (c'est-à-dire le lieu où ils se tiennent, les conditions auxquelles ils sont soumis, qui varient toujours d'un individu à l'autre, d'une classe ou d'un groupe comparés à un autre) n'est pas le mien, reviendrait à accepter passivement leur pensée, autrement dit, à échanger leurs préjugés contre les miens. « La pensée élargie » provient d'abord de ce que l'on « fait abstraction des bornes qui, de manière contingente, sont propres à notre faculté de juger », qu'on ne s'occupe pas des « conditions subjectives du jugement, en lesquelles tant d'autres se cramponnent », c'est-à-dire qu'on ne tient pas compte de ce que nous appelons d'habitude l'intérêt particulier : celui-ci, selon Kant, n'est ni éclairé ni susceptible de l'être ; il est toujours restrictif. Plus vaste est la portée de la pensée — plus étendu est le domaine dans lequel l'individu éclairé est capable de se mouvoir d'un point de vue à un autre — plus le penser sera « général ». Cette généralité, toutefois, n'est pas celle du concept — par exemple, le concept de « maison », sous lequel on peut ensuite subsumer diverses sortes de constructions particulières. Elle est, au contraire, étroitement liée aux objets particuliers, aux conditions particulières afférentes aux points de vue que l'on doit examiner afin de parvenir à son propre « point de vue général ». Nous avons tout à l'heure parlé de ce dernier en termes d'« impartialité » ; c'est un point de vue d'où l'on examine, d'où l'on observe, d'où l'on forme des jugements, ou encore, pour reprendre les propres termes de Kant, d'où l'on réfléchit aux affaires humaines. Il ne dit pas comment *agir*. Il ne nous indique même pas comment appliquer la sagesse, que l'on a découverte en occupant un « point de vue général », aux situations particulières de la vie politique. (Kant n'avait pas l'expérience de ce genre d'action et ne pouvait l'acquérir dans la Prusse de Frédéric II.) Kant dit comment prendre les autres en considération ; il ne dit pas comment on peut s'associer avec eux pour agir.

Ceci nous conduit à la question suivante : le point de vue général est-il purement et simplement le point de vue du spectateur ? (Que Kant ait pris très au sérieux l'élargissement de sa propre mentalité est attesté par le fait qu'il a introduit et professé à l'université un cours de géographie physique. Il était aussi un lecteur passionné de toutes sortes de récits de voyages et — lui qui n'a

jamais quitté Königsberg — aurait trouvé son chemin aussi bien à Londres qu'en Italie ; il disait qu'il n'avait pas le temps de voyager parce que, précisément, il avait le désir d'en savoir autant sur un grand nombre de pays.) Dans son esprit, tel était certainement le point de vue du citoyen du monde. Mais cette formule facile des idéalistes, « citoyen du monde », a-t-elle un sens ? Être un citoyen veut dire, entre autres, que l'on a des responsabilités, des obligations et des droits : toutes choses qui ne prennent sens que si elles s'inscrivent dans un territoire[115]. Le citoyen du monde kantien est en fait un *Weltbetrachter*, un spectateur-du-monde. Kant savait très bien qu'un gouvernement du monde serait la pire des tyrannies imaginables.

Chez Kant lui-même, à la fin de sa vie, cet embarras vient au premier plan, avec cette apparente contradiction qu'est le partage entre son admiration quasiment sans réserves pour la Révolution française et son opposition également sans bornes à toute entreprise révolutionnaire des citoyens français. Les passages que je vais vous lire ont tous été écrits à peu près au même moment. Mais avant de poursuivre, laissez-moi vous rappeler que Marx, comme Heine avant lui, avait surnommé Kant « le philosophe de la Révolution française ». Ce qui est plus important, peut-être, c'est que cette appréciation trouvait un solide fondement dans la façon dont la Révolution française s'était représentée à elle-même. Sieyès, le célèbre auteur de *Qu'est-ce que le tiers état ?*, qui fut l'un des fondateurs du club des Jacobins et devint ensuite l'un des membres les plus influents de l'Assemblée constituante — chargée de rédiger la Constitution française —, a, semble-t-il, connu Kant et été influencé jusqu'à un certain point par sa

115. [On rapprochera ce commentaire de la critique que fait Arendt d'une certaine « abstraction » des droits de l'homme lorsqu'ils ne sont pas garantis par la *citoyenneté*. Mais contrairement aux allégations de Luc Ferry et Alain Renaut (*Philosophie politique*, tome 3, Paris, PUF, 1985, p. 65), H. Arendt n'en revient pas purement et simplement à l'argumentation de Burke contre la Déclaration française des droits de l'homme : elle souligne, à la lumière du statut des apatrides en notre siècle, que ces droits, « en principe inaliénables », ne sauraient être respectés chez les individus qui ne sont pas (ou plus) membres d'un État souverain. Non seulement la citoyenneté constitue une garantie de fait, mais elle est aussi une condition de principe à l'exercice des droits de l'homme. Voir notamment *L'Impérialisme* (p. 271-292 de la trad. franç.) et les dernières pages de *La Tradition cachée* (p. 219-220 de la trad. franç.). (*N.d.T.*)]

philosophie. En tout cas, l'un de ses amis, Theremin, prit contact avec Kant pour lui faire savoir que Sieyès projetait d'introduire en France la philosophie kantienne, parce que «l'étude de cette philosophie par les Français serait un complément de la Révolution» [en français dans le texte] [116]. La réponse de Kant est perdue.

Au premier et même au second abord, la réaction de Kant devant la Révolution française est sans aucune équivoque. J'anticipe : il n'a jamais fluctué dans son appréciation de la grandeur de ce qu'il appelait «l'événement de notre temps» et il n'a presque jamais fluctué dans sa condamnation de tous ceux qui l'avaient préparée. Je commencerai par le plus célèbre de ses commentaires sur ce point; il contient, en un sens, la clef de l'apparente contradiction de son attitude.

> «Cet événement [la Révolution] ne saurait consister en actions ou méfaits importants commis par les hommes; alors que ce qui était grand parmi les hommes est rendu petit ou ce qui était petit rendu grand; et que disparaissent d'antiques et brillants édifices politiques comme par magie; qu'en leur place d'autres surgissent en quelque sorte des profondeurs de la terre. Non, rien de tout cela. Il s'agit seulement de la manière de penser des spectateurs qui se trahit *publiquement* dans ce jeu des grandes révolutions et qui, même malgré le danger des inconvénients sérieux que pourrait leur attirer une telle partialité, manifeste néanmoins un intérêt universel, désintéressé toutefois, pour les joueurs d'un parti contre ceux de l'autre, démontrant ainsi (à cause de l'universalité) un caractère de l'humanité en général et aussi (à cause du désintéressement) un caractère moral de celle-ci, tout au moins en son fond, qui non seulement permet d'espérer le progrès vers le mieux, mais constitue même un tel progrès, dans la mesure où il peut être actuellement atteint.
> Que la révolution d'un peuple spirituel que nous avons vue s'effectuer de nos jours réussisse ou échoue; qu'elle amoncelle la misère et les crimes affreux au point qu'un homme sage, s'il pouvait l'espérer, l'entreprenant une seconde fois, l'achever heureusement, se résoudrait cependant à ne jamais tenter l'expérience à ce prix, — cette révolution, dis-je, trouve néanmoins dans les esprits de tous les spectateurs (qui ne sont pas engagés dans ce jeu) une *sympathie* d'aspiration qui touche de près à l'enthousiasme et dont la manifestation même exposait au péril, qui par conséquent ne pouvait avoir d'autre cause qu'une disposition morale du genre humain.

116. *Gesammelte Schriften*, éd. de l'Académie de Berlin, vol. 12, p. 59 (Correspondance).

> [...] les adversaires des révolutionnaires ne pouvaient, malgré les récompenses pécuniaires, se hausser jusqu'au zèle et à la grandeur d'âme qu'éveillait en ceux-ci le pur concept du droit; et même le concept d'honneur de la vieille noblesse guerrière (un pendant de l'enthousiasme) s'évanouit devant les armes de ceux qui avaient en vue le *droit* du peuple auquel ils appartenaient et qui se considéraient comme les défenseurs de ce droit; exaltation avec laquelle sympathisait le public qui contemplait du dehors, sans avoir la moindre velléité d'une coopération [...]
> Or, je soutiens que je peux prédire au genre humain, même sans esprit prophétique, d'après les aspects et les signes précurseurs de notre époque, qu'il atteindra cette fin et, en même temps aussi, que dès lors sa marche en avant vers le mieux ne connaîtra plus de régression totale. En effet, un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité *ne s'oublie plus* [...].
> Cependant, même si le but visé par cet événement n'était pas aujourd'hui atteint, même si la révolution ou la réforme de la constitution d'un peuple échouait finalement, ou bien si, après une durée de quelque temps, tout retombait dans la primitive ornière (comme maintenant certains politiciens l'annoncent), cette prédiction philosophique néanmoins ne perdrait rien de sa force. — Car cet événement est trop grand, trop lié aux intérêts de l'humanité, et d'une influence trop étendue dans le monde et toutes ses parties, pour ne pas devoir être rappelé aux peuples à l'occasion de circonstances favorables et évoqué pour la reprise de nouveaux essais en ce genre [...]. Ce qui, si l'on ne considère pas uniquement un événement possible chez un peuple quelconque, mais encore son expansion parmi tous les peuples de la terre qui, peu à peu, pourraient y prendre part, ouvre une perspective à perte de vue dans le temps [117].»

Huitième conférence

Dans les extraits que je vous ai lus, tirés du *Conflit des facultés* (IIe section, 6 et 7), Kant disait explicitement qu'il ne s'intéressait pas aux belles actions des hommes ni à leurs méfaits qui élèvent et font tomber les empires, rendent petit ce qui était grand autrefois et grand ce qui était auparavant petit. L'importance de

117. *Conflit des facultés*, deuxième section, II, 6 : p. 100-103; II, 7 : p. 104-106.