
Françoise Collin

LES DEUX VISAGES DE LA VIOLENCE¹

*On ne fait pas d'omelette sans casser des œufs.
Il ne suffit pas de casser des œufs pour faire une omelette.*

Hannah Arendt

La question de la violence occupe une place centrale dans l'œuvre de Hannah Arendt. Il suffit, pour s'en rendre compte, de rappeler les titres de ses livres : *The origins of totalitarianism*, *Eichmann in Jérusalem*, *On Revolution*, *Men in dark times*, *On violence*, *Crises of the Republic*, *The Jew as pariah*. En effet, si cette question s'impose de manière évidente et prioritaire dans l'analyse du totalitarisme, elle est loin de s'y réduire. Elle n'est en effet pas identifiable au seul "mal radical" qui s'est manifesté au XX^e siècle sous les formes de l'anti-sémitisme et des camps d'extermination, phénomènes hors norme qui nécessitent d'ailleurs une approche spécifique.

Ce n'est pas cet angle d'approche évident et souvent privilégié que j'adopterai ici. Ce n'est pas non plus celui de la violence que constitue la domination croissante et destructrice de la technique, et l'asservissement du politique à l'économique dont Arendt ne cesse de dénoncer les dangers. Je relèverai plutôt la marque de la violence telle qu'elle traverse et infléchit la sphère même du politique comme "vivre ensemble", sphère qui concerne chacun comme *qui*, comme "quelqu'un", selon l'expression de la philosophe. En effet, la pensée politique de Hannah Arendt n'est pas tant ou pas seulement une réflexion sur les différents régimes politiques – parmi lesquels serait distinguée et élue la démocratie – qu'une réflexion sur la manière dont chacun, chaque "quelqu'un", est concerné par le monde commun. Une manière de faire écho au "souci du monde", au *fürsorgen*, purement ontologique quant à lui, du maître à penser de sa jeunesse, Heidegger, et de le traduire en le déclinant en nouveaux termes.

En effet si l'horreur du totalitarisme consiste en ce qu'il fait de la violence son principe même, la démocratie qui s'y oppose – et qui aurait d'ailleurs pu ou dû lui faire obstacle dans les années '30 – n'en est pas pour autant exempte. La violence n'y est pas seulement accidentelle : elle lui est inhérente parce qu'elle est inhérente à l'organisation même du politique. Arendt ne manque d'ailleurs pas de souligner que le totalitarisme et son corollaire d'antisémitisme – culminant dans l'extermination systématique d'un peuple – s'est développé non pas dans quelque lointaine contrée barbare mais dans l'Europe civilisée, éclairée par la philosophie des Lumières et les droits de l'homme, et transie de culture chrétienne. Il s'est développé aussi sur le terrain de la démocratie. Tel est le scandale qui la préoccupe, et qui la désespère même par moments, l'amenant alors à se demander « La politique a-t-elle encore un sens ? » « La politique a-t-elle encore un sens dès lors qu'elle finit par la croyance au miracle – et à quelle

1 J'ai traité une première fois de la question de la violence dans un chapitre du livre que j'ai consacré à Hannah Arendt (F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu?*, Odile Jacob, Paris 1999). Ce texte en reprend certains éléments mais dans une articulation différente.

Il tema di B@bel

autre fin devrait-elle bien aboutir ? » tant son impuissance semble grande, aucun système ne mettant l'humanité à l'abri du mal.

Hannah Arendt distingue fermement la violence du pouvoir, consciente toutefois de ce que le pouvoir n'est jamais exempt de violence. Si elle ne se fie pas à l'harmonie spontanée de l'anarchie, elle sait aussi qu'il n'est pas de système légal, même démocratique, qui ne comporte des formes de violence qu'il faut constamment débusquer et amender, violences qui ne sont d'ailleurs pas seulement accidentelles mais intrinsèquement liées à sa structure. Car la loi relève non de l'action mais de la fabrication : elle doit à ce titre être constamment revivifiée par l'initiative.

Le souci du vivre ensemble ou du monde commun réside donc non pas, certes, dans la suppression des limites – celles de la loi – mais dans une vigilance constante portée sur ces limites, à la fois indispensables et redoutables. La vie démocratique est même un travail incessant sur les limites.

Ainsi relève-t-elle que la *polis* grecque et son *agora* qu'elle semble prendre comme motif d'inspiration – *agora* où le commun est débattu de manière plurielle – repose sur une division préalable du public et du privé qui est en fait celle du public et du domestique (*oikia*) auquel sont assignés les femmes et les esclaves. Elle repose aussi sur la division des autochtones et des étrangers. La loi établit toujours un rapport d'inclusion/exclusion qui est à la fois sa condition de possibilité et sa faiblesse : une forme de pacification et un ferment de violence². Elle précise en effet avec lucidité :

Chaque loi crée un espace où elle est valable et cet espace est celui sous la condition duquel nous pouvons nous mouvoir en toute liberté. Ce qui est à l'extérieur de cet espace est sans loi, et à strictement parler dépourvu de monde, au sens d'un vivre ensemble humain : s'agit-il d'un désert ? Car la loi, en produisant l'espace du politique contient cet élément de violation et de violence caractéristique de toute production³.

Il n'est pas de cité, même démocratique, qui ne marque des limites, externes d'une part, internes de l'autre, entre ceux qui ont droit à la parole et ceux qui sont sans parole, les *anew logou*, entre les inclus et les exclus de l'intérieur autant que de l'extérieur. Devant cette contrainte, Arendt reconnaît qu'il peut arriver que la violence soit conjoncturellement la seule forme d'expression – la seule parole – laissée à certains. En ce sens la violence de la révolte répond à la violence du calme – celle de la loi – imposée par le pouvoir. « Il peut arriver que la violence soit l'unique moyen de faire entendre la voix de la modération » écrit-elle et pourtant « La violence peut être justifiable mais elle ne sera jamais légitime »⁴.

Le pouvoir, y compris “ démocratique ” induit en effet une forme de violence. Ce risque ne peut être contenu que par une vigilance constante dont la clé réside ultimement dans l'obstination à l'interpellation des *qui*, des “ quelques-uns ” non seulement au sein des limites assignées, mais par-dessus celles-ci : par le dialogue pluriel, comme elle le formule, mais aussi par la capacité de juger et de décider de ce qui n'est pas encore, qui a à être. La démocratie se définit à la fois par ses limites et par le dépassement de ses limites. Car la loi, qui est censée réguler ou endiguer la violence en déterminant un espace qui en soit exempt, peut en devenir à son tour le relais. Fruit de la fabrication mais destinée à favoriser l'action, elle peut aussi l'entraver.

2 Nous ne le savons que trop face au débats nationaux concernant la légitimité ou non de l'immigration.

3 H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris 1995, p. 160.

4 H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, Paris 1972, p. 162.

De sorte que le souci du vivre ensemble ou du monde commun réside non pas, certes, dans la suppression des limites mais dans une attention constante portée à celles-ci qui, indispensables, sont en même temps redoutables. Une *polis* – l' espace politique de la cité - a toujours des bords qui ne sont pas que géographiques et ces bords mêmes supportent toute l'ambiguïté de l'inclusion/exclusion : elles instituent et elles destituent. En effet toute démocratie est finie, limitée, comporte un dedans et un dehors qui ne sont pas seulement géographiques et qui rétablissent en permanence des discriminations que cette démocratie prétendait dépasser ou dont elle prétendait se garantir.

On peut, on doit dès lors penser que la démocratie est un mouvement autant et plus qu'un état. Elle est plus exactement un acte qui doit être constamment réactivé. Sa fondation appelle sa refondation. Ainsi le recours ultime du vivre ensemble pour Arendt réside-t-il non dans le donné factuel ou légal mais dans l' agir, soutenu en permanence par ce qu'elle nomme le dialogue pluriel, interpellation mutuelle qui préserve l'espace commun et le renouvelle tout à la fois dans le cadre que l' institution lui assure et au-delà de lui : sous son abri et en le transgressant. Se parler, et se parler dans la langue de l'autre en même temps que dans la sienne, est le ressort ultime de la refondation permanente de la vie démocratique, d' une communauté faite de la pluralité des mêmes et de la pluralité des différents. Cette vie se tient sur la frontière du rapport exclus/inclus. La vie démocratique est un travail permanent sur ses limites.

La démocratie n'est donc pas un fait acquis, mais un mouvement qui exige de chacun, selon la formule à laquelle Arendt recourt souvent, de " penser par soi-même et agir avec les autres ", agir seul susceptible d'éviter la dissolution ou la sclérose du monde commun. Celui-ci est toujours un acte – une mise au monde – non la perpétuation ou la simple extension d'un acquis. Il implique une dialectique subtile entre permanence et changement. En effet, malgré la nécessité impérative de l'institution pour réguler les rapports interhumains, l'institution elle-même, en déterminant la sphère de son exercice recrée un rapport d'inclusion/exclusion.

Cette vérité s'applique d'ailleurs tant au rapport des contemporains entre eux qu'au rapport des générations. Elle requiert en effet pour chaque génération la prise en charge d'un héritage, l'héritage d'une histoire déterminée, qui ne peut être dilapidée, mais héritage qui est, comme l'énonce Arendt à plusieurs reprises " sans testament ", appelant les héritiers – les nouveaux venus (*oi néoi*) – tout à la fois à le préserver et à le renouveler, et à le renouveler pour le préserver.

Hannah Arendt ne mentionne cependant pas explicitement la place de la violence dans le rapport générationnel, violence qui s'impose aujourd'hui de plus en plus à l'observation et à la réflexion. Son objectif, exprimé par exemple dans *La crise de l'éducation* ou dans *La désobéissance civile*, est plutôt de protéger les enfants des ambiguïtés et des contradictions du monde adulte. Mais l'échec de la transmission peut se traduire par une rage (*rage* est le terme auquel elle recourt en anglais) qui détruit tout, rage impuissante, non constructive de ceux qui sont *aneu logou*. (Et comme on le sait Arendt distingue " rage " de " violence ", comme on distingue une fureur destructrice et auto-destructrice d'une violence revendicative et constructive). « En face d'événements ou de conditions sociales révoltantes, il est terriblement tentant d'avoir recours à la violence » écrit-elle. Et elle ajoute même, citant l'agitateur irlandais William O'Brian : « il peut arriver que la violence soit l'unique moyen de faire entendre la voix de la modération »⁵.

Si elle prend en compte le sens politique que peut comporter la violence, à aucun moment Hannah Arendt n'en fait pour autant un principe d'action politique. (On sait d'ailleurs comment, dans la confrontation de la révolution américaine et de la révolution française, elle marque sa

5 Ibid., p. 190.

nette préférence pour la première qui, elle au moins, ne fut pas sanglante et n'eut pas la guillotine pour emblème). Elle reconnaît cependant qu' il n'est pas d'organisation du monde commun qui ne comporte le risque non seulement d'une violence externe mais d'une violence interne exercée par les uns sur les autres à travers les usages et les lois. Et si elle n'a pas souvent pris position devant le scandale de la discrimination raciale qui affecte les noirs dans l'Amérique où elle vit, elle n'hésite cependant pas à reconnaître que la violence des émeutes fomentées à partir des ghettos est une réponse des *aneu logou*, des sans parole – la seule réponse possible – à l'exclusion, à la stigmatisation et aux discriminations dont ils ont été et sont “ légalement ” les victimes, dans le droit fil des origines esclavagistes de la république américaine.

Son intérêt pour les révolutions française et américaine, comme son approbation explicite de la “ révolution ” de mai '68, et l'appui qu'elle donne alors par lettre à Daniel Cohn-Bendit, le fils d'amis juifs allemands, bien que de moins de conséquence, témoigne de la même inspiration : l'action et même l'action violente dans des cas limites a, ultimement, et sous certaines conditions, priorité sur la loi qui, fruit de la fabrication est vouée à la fois à durer et à changer. L'action a besoin de la fabrication mais elle excède la fabrication.

L'œuvre de Hannah Arendt tout entière est donc non seulement traversée mais animée, ou même hantée par la question de la violence telle qu'elle se distingue en principe du pouvoir mais telle aussi qu'elle l'habite et s'y dissimule. Cette violence s'impose en effet à elle dans son expérience autant que dans l'observation du monde qui l'entoure, monde bouleversé par l'antisémitisme et par le totalitarisme nazi et, sous d'autres formes, stalinien. Mais elle est également présente dans l'impérialisme ravageur dont les pays qui se revendiquent de la démocratie ont fait preuve. La violence n'est pas un malheureux accident de parcours, une sorte d'erreur, mais une menace permanente pesant sur les rapports humains. Les grands mythes légendaire et religieux eux-mêmes sont marquée de son sceau et en font foi.

On peut même soutenir que toute la pensée arendtienne du vivre ensemble débat avec cet horizon de la violence. L'état pacifique des rapports humains, la vie de la polis comme sphère des égaux, s'arrache en permanence “ par la parole et par l'action ” à la menace qui pèse sur elle. L'humanité est une conquête sans cesse renouvelée sur l'inhumanité qui la guette. Car quand la vigilance se relâche, « la pente naturelle de l'humanité la conduit au désastre et non au salut » écrit Arendt. C'est d'ailleurs pourquoi les notions d'agir et d'initiative prennent une telle place dans son œuvre. Celui, celle, qui n'agit pas et ne pense pas par soi-même cautionne implicitement cette dérive. La “ pente naturelle ” est toujours celle du mal.

1. Les limites de la démocratie

La démocratie même, dès sa fondation est sous condition : en incluant, elle exclut. Elle trace une frontière entre les parlants et les sans paroles – les *aneu logou* – ceux qui sont autorisés à se manifester sur la scène publique et ceux qui ne le sont pas. C'est ce que la jeune Hannah Arendt commence par raconter dans la biographie de Rahel Varnhagen, l'histoire d'une femme juive, d'une femme et d'une juive, dont la parole et l'affirmation mêmes sont non autorisées de sorte que (je cite Arendt) – paroles terribles – « c'est à elle-même qu'il lui faut refuser son assentiment » ou encore « devenir tout sauf soi-même »⁶. Cet interdit frappant l'être soi-même de certains est le pivot de la domination.

6 H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, éd. Tierce, Paris 1986, p. 30.

C'est ce qu'elle analyse et fait apparaître, dans la fondation de la *polis* grecque, qui dans sa distinction du privé et du public, assigne à l'espace privé, implicitement identifié à l'espace domestique, non seulement des tâches spécifiques mais des personnes – femmes et esclaves – dès lors exclues de l'agora. Et la refondation moderne de la démocratie réitère ce geste, même quand, paradoxalement, elle qualifie d'universel son suffrage. La distinction du privé et du public recouvre en fait une distinction non entre des formes d'existence mais entre des personnes qui y sont assignées.

Le libre espace de la *polis* apparaît ainsi comme une île d'où se trouve exclu le principe de la violence et de la contrainte dans les relations humaines. Ce qui subsiste à l'extérieur de ce petit espace, la famille d'un côté et les relations de la *polis* elle-même avec les autres unités politique de l'autre côté, demeure soumis au principe de la contrainte et au droit du plus fort⁷.

D'autre part toute démocratie est géographiquement limitée, comporte des bords, ceux de la Cité marquant la distance entre citoyens et étrangers, les barbares, (*oi barbaroi*) ceux qui parlent une drôle de langue. De ce point de vue l'empire romain et son système d'alliances est, selon Arendt, plus ouvert que la cité grecque. « Le *nomos* grec n'est pas la *lex* romaine » écrit-elle.

Devant cette ambiguïté des limites inhérentes à la réalité démocratique on comprend que par moments, Arendt puisse rêver non aux droits humains qui, comme elle le souligne, risquent de rester purement principiels, mais à ce qu'elle esquisse un moment comme une citoyenneté transfrontalière et trans-étatique qui serait attachée à chaque personne, indépendamment de ses migrations, attestant de son droit d'avoir des droits.

La démocratie tient en tout cas pour elle à la réalité de l'acte qui la constitue et la reconstitue en permanence. Elle n'est jamais un donné fixé une fois pour toutes. En tant qu'elle est déterminée, elle comporte nécessairement un dedans/dehors, un rapport d'inclusion/exclusion, une forme, des bords. Et Hannah Arendt sait que comme elle le dit « la violence ne commence pas avec les actes physiques » « car l'injustice des lois est une violence » – je reprends ses termes – injustice inhérente à sa justice même. Il y a une violence violente, réactionnelle, mais il y a aussi, moins visible mais non moins puissante, une violence de la loi qui cautionne le fort.

2. Les deux formes de la violence

Le rapport de Hannah Arendt à la violence est donc complexe. Elle condamne la violence comme principe politique et soutient que, sous la protection des lois, le dialogue doit s'y substituer dans tous les cas. Parler ensemble est le seul moyen de tenir à la fois l'un et les plusieurs, de réaliser l'un du plusieurs, avant de juger et de décider.

Mais cette position de principe ne l'empêche pas de voir qu'à côté de la violence naturelle que doit endiguer la loi, il y a une violence muette – une violence du calme – qui peut être celle même de la loi. Il y a une violence de l'état de fait et une violence de l'état de droit. La violence des actes de violence est dans certains cas une réplique à la violence tranquille de la loi ou des usages. Un cri contre l'injustice de la justice. Une violence visible du mineur qui se révolte contre la violence invisible du majeur.

7 Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1961, chap. II, par. 5.

Hannah Arendt n'est donc pas ce qu'on pourrait appeler une pacifiste. Elle pense que non seulement la violence est inscrite comme une menace dans la trame des relations interhumaines mais qu'il est des cas où elle s'impose et, même vouée à l'échec, atteste de la dignité humaine sous la forme de la résistance. Car non seulement « en face d'événements ou de conditions sociales révoltantes, il est terriblement tentant d'avoir recours à la violence »⁸ mais encore « Il peut arriver que la violence soit l'unique moyen de faire entendre la voix de la modération »⁹ écrit-elle.

Sa position à l'égard des violences contestataires est loin d'être purement négative. Sans ratifier la violence comme principe politique, elle en reconnaît la validité conjoncturelle. La violence ne peut jamais être un principe d'organisation du monde commun mais il peut arriver qu'elle soit un moment indispensable à la redéfinition des relations humaines : « la violence ne sera jamais légitime mais elle peut être justifiable » écrit-elle¹⁰.

On sait d'ailleurs comment – cela lui fut reproché – tôt que de célébrer les victimes elle préfère souvent rendre hommage aux combattants : ainsi aux insurgés du ghetto de Varsovie qui menèrent un dernier combat pourtant sans espoir et qui moururent les armes à la main plutôt que de se laisser abattre. On sait aussi comment durant la deuxième guerre mondiale elle appuya le projet d'une armée juive internationale pour lutter contre le nazisme.

Si elle n'a pas été particulièrement attentive à la ségrégation raciale majeure qui affecte les noirs aux Etats-Unis, en a peu écrit et n'a pas rallié ostensiblement leur cause, elle éclaire et soutient, au moins par sa réflexion, leur révolte violente : l'insurrection des ghettos. Voilà bien en effet un cas où la violence est la seule parole possible de ceux qui ont été privés de voix.

Sa faveur pour l'insurrection l'amène aussi, dans un contexte moins tragique, à soutenir ce qu'elle perçoit de la “ révolution ” de mai '68 en France et elle en atteste dans une lettre d'encouragement qu'elle adresse à Daniel Cohn-Bendit, qui est le fils d'amis juifs allemands.

Car la violence peut s'imposer comme dernier recours dans des situations limites. Elle peut être le langage de ceux qui n'ont pas ou plus de langage ou ne peuvent se faire entendre. Pourtant si Arendt en comprend la nécessité occasionnelle et réactionnelle de la violence, elle n'élève jamais celle-ci au rang de principe d'action politique. Et elle cite à plusieurs reprises deux adages familiers apparemment contradictoires mais qui résument sa philosophie sur la question : « On ne fait pas d'omelette sans casser des œufs » mais aussi « il ne suffit pas de casser des œufs pour faire une omelette » que je traduirais de la manière suivante : « Toute politique comporte de la violence » et « la violence ne suffit pas à faire une politique ».

L'ordre des lois est bien évidemment préférable à la force brute, mais si les lois constituent en principe un rempart contre le droit du plus fort, elles peuvent aussi, au contraire, la cautionner et elles le font trop souvent. Car s'il y a une violence de la force spontanée, il y a aussi, ou il peut y avoir aussi, plus invisible, plus sournoise mais non moins puissante, une violence de la loi. « L'injustice des lois est une violence »¹¹ écrit elle. La vie politique réside donc dans la remise en cause des limites qui à un moment donné l'avaient pourtant assurée. Elle tient dans l'équilibre instable de la permanence et du changement. Les lois politiques – elle le sait – assurent un monde commun mais en incluant elles excluent. Les lois sont l'expression d'un ordre donné mais transitoire. Relevant de la fabrication elles introduisent de la fixité-du-durable dans la mobilité mais sont elles-mêmes sous le contrôle de l'action.

8 H. Arendt, *Du mensonge à la violence*, cit., p. 172.

9 Ibid., p. 190.

10 Ibid., p. 162.

11 Ibid., p. 65.

3. *Les aneu logou (les sans paroles) : Billy Budd*

Comme on le sait, le fondement le plus universel de l'exclusion n'est pas pour Hannah Arendt, comme il l'est pour Marx, d'ordre socio-économique – ordre dont elle a même tendance à sous-estimer l'importance ou qui n'est pas son objet prioritaire – mais d'ordre politique : il réside dans l'exclusion du droit à la parole. L'exclu est celui qui pour quelque raison que ce soit (car les exclus ne forment pas une catégorie fixe ni homogène) ne peut « se manifester par la parole et par l'action », prendre part au dialogue pluriel. Il est celui qui est dépourvu de l'autorité de la parole : *aneu logou*. Cette privation est ou peut être génératrice de violence.

Dans son éclairage de la violence, Hannah Arendt distingue cependant toujours la violence conjoncturelle de la violence structurelle. La violence ne peut en effet fonder une vie politique, être son principe. Mais elle peut se substituer dans certains cas limites à la parole, être la seule parole possible des sans-parole.

Hannah Arendt éclaire – entre autres – le sens de son affirmation en recourant à un récit de Herman Melville, *Billy Budd* qui nous servira ici de référence. Elle y recourt d'ailleurs deux fois et en donne deux versions un peu différentes, une première fois dans *On révolution*, une deuxième fois dans *On violence*. Nous suivrons ici celle qu'elle développe dans *On violence*.

Dans ce texte Arendt écrit en effet (de manière surprenante pour qui croit l'avoir lue autrement ailleurs) : « Je m'efforcerai de montrer dans les pages qui vont suivre que la violence n'est pas plus bestiale qu'irrationnelle »¹².

Et elle ajoute « l'important est qu'en certaines circonstances la violence – l'acte accompli sans raisonner, sans parler, et sans réfléchir aux conséquences devient l'unique façon de rééquilibrer les plateaux de la balance ». C'est alors qu'elle cite le héros de Melville, *Billy Budd* « abattant d'un coup de poing l'homme qui portait contre lui un faux témoignage ». Ce type d'acte anti-politique n'en est pas pour autant “ inhumain ” commente-t-elle¹³.

Dans le récit de Melville, *Billy Budd* est un marin au long cours apprécié par son capitaine, le capitaine Vere, mais qui se trouve injustement accusé par un autre officier de fomenter une révolte sur le bateau. Bouleversé par cette accusation injuste et inattendue, le marin qui a des difficultés d'expression verbale – il est bègue – n'arrive pas à se défendre et frappe son accusateur d'un coup si violent que, sans l'avoir prémédité ou voulu, il le tue. La violence a tenu lieu d'une parole impossible.

Ce que Hannah Arendt ne relève pas dans ce contexte c'est que le Commandant, ami de Vere, s'il comprend humainement et même affectivement le geste désespéré du marin sans-parole, contribuera pourtant à sa condamnation. Le coup violent porté par *Billy Budd* est une expression légitime mais non pas légale. Elle fait sens mais n'a pas valeur dans le droit établi. Le marin, qui n'avait pas de mots devant l'accusation injurieuse dont il est l'objet, sera donc condamné à mort et exécuté.

On peut ainsi, à la suite de la philosophe, distinguer plusieurs types de violence : l'une principielle, légale, qui accompagne le bon fonctionnement d'un régime politique déterminé – la démocratie –, une autre, arbitraire, qui prétendrait tenir lieu structurellement de politique – celle de la terreur totalitaire –. Mais il en est encore une, conjoncturelle : la violence conjoncturelle et circonstancielle du faible qui n'a pas de parole ou dont la parole est sans poids.

12 Ibid., p. 171.

13 Ibid., pp. 171-173.

Ainsi si la violence ne peut – selon Arendt – être érigée en principe politique, elle n'en est pas moins une expression significative et inévitable dans des cas limites, se substituant, comme le cri, à une parole impossible. La violence est discréditée par Arendt dans la mesure où elle prétend devenir un système : jamais la violence ne peut fonder une vie politique. Mais elle fait sens quand elle émerge non comme un principe mais comme la protestation de ceux qui n'ont pas d'autre moyen de se faire entendre et qui y recourent comme à un moyen transitoire. Arendt écrit très clairement :

La violence, instrumentale par sa nature même, est rationnelle dans la mesure où elle atteint le but qu'elle s'était fixé et qui doit la justifier. Or du fait que nous ne pouvons jamais prévoir avec certitude la conséquence finale de nos actes, la violence ne saurait être rationnelle que si elle se fixe des objectifs à très court terme¹⁴.

Ces propos peuvent surprendre ceux ou celles qui ont lu Arendt comme la philosophe quelque peu édénique du dialogue pluriel où chaque quelqu'un « se manifeste par la parole et par l'action ». Mais en la relisant ses détours et ses hiatus on est toujours surpris par la complexité très libre de sa pensée, pensée cohérente mais qui ne fait cependant pas système et n'hésite pas à manifester sa complexité, par les approches diverses qu'elle donne du monde commun, oscillant – à travers ses livres et ses textes – entre une sorte d'apologie glorieuse de la citoyenneté démocratique qui va de l'athénien aux pères fondateurs de l'Amérique, et un profond pessimisme qu'elle laisse percer quand elle répète : « le désert croît ».

Ce qui se dégage en tout cas de cette oscillation et de la complexité de ses analyses c'est que seule la vigilance de chacun – des qui, des quelqu'un – et de quelques uns – « dix autour d'une table » – peut donner chance à un monde commun dont la caractéristique fondamentale est qu'il n'est jamais “ un ” mais pluriel, fait de la pluralité des mêmes dont l'homogénéité se manifeste sur l'agora grecque, mais plus décisivement encore de la pluralité des différents. Et, en Occident, du 5^e siècle avant Jésus Christ au XXI^e siècle, elle désigne parmi les exclus ou exclus/inclus les femmes, les esclaves, les étrangers. Aussi la pluralité n'est-elle pas seulement un fait mais un acte, un acte de pluralisation. « Il faut tenter de remplacer les préjugés par des jugements » écrit-elle. Tel est le sens de l'agir politique.

Le rapport synchronique aux autres, se double du rapport diachronique, articulant les générations. L'alternative aux processus d'exclusion/inclusion dont la démocratie est porteuse ne consiste pas pour elle dans une renonciation à l'héritage mais dans l'accueil et la reformulation de cet héritage dont elle rappelle que, d'une génération à l'autre, il est “ sans testament ”. « A chaque génération quelque chose d'absolument neuf arrive au monde » écrit-elle à plusieurs reprises, célébrant l'irruption du nouveau que célèbre toute naissance. Mais ce nouveau est en même temps le dépositaire de l'ancien. La croisée de la tradition et de la novation, de l'agir et du donné est au cœur de la pensée arendtienne du vivre ensemble. L'assomption du donné articulé à l'agir, “ agir et donné ” comme je l'avais formulé autrefois en titre d'un article¹⁵, sont inséparables. Notre tradition est la tradition du nouveau, non la persistance infinie du même. Et le nouveau est renouvellement de la tradition. C'est cette difficile conjonction qui est l'enjeu permanent du monde commun, monde commun qui n'est jamais “ un ” mais pluriel, de la pluralité des

14 Ibid., p. 189-190.

15 F. Collin, *Agir et donné*, in A.M. Coviello / M. Weyembergh (coord.), *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, Paris 1992.

contemporains, mais aussi de la pluralité des générations qui se succèdent. Dans un cas comme dans l'autre – dans la pluralité horizontale comme dans la pluralité verticale – le dialogue est la forme susceptible de supporter la conjonction du même et du différent, de la tradition et du nouveau. Mais le dialogue ne peut, sans renoncer à son essence, prédéterminer les limites de ceux qui y participent. La parler barbare investit ainsi l'essence du parler grec non selon la loi de la nécessité dialectique mais par l'initiative de ceux qui parlent. Le dialogue pluriel tout à la fois se tient à l'abri de la loi et transgresse la loi. Le politique excède le juridique qui le protège cependant. Comme le langage excède les lois de la langue.

La transmission est nécessairement transgression. En toute circonstance il s'agit de naître et de faire naître – on connaît l'insistance de ce thème dans l'œuvre de Arendt – et de sauvegarder ainsi le sens du mot commencement.

N'est-ce pas là ce que lui a révélé le terme dans le sens qu'il a initialement chez Aristote : non pas l'exécution d'un plan préalable mais l'agir aventureux qui n'a pas la représentation de sa fin. Tel est en tout cas le sens que j'ai recueilli pour ma part dans la lecture de Hannah Arendt : la transcendance de l'acte, du " faire être " , sur la fabrication qu'incarne l'institution. Comme si seul l'acte pouvait nous réconcilier avec le donné.