

La Triple aporie révolutionnaire. Comment continuer ce qui commence? The Triple Revolutionary *Aporia*. How to continue what begins?

Etienne Tassin *

Fecha de Recepción: 17 de septiembre de 2015

Fecha de Aceptación: 20 de octubre de 2015

Resumen: On trouve dans l'analyse arendtienne de la révolution non seulement un examen contrasté des deux révolutions, française et américaine, mais aussi, plus essentiellement, une réflexion sur quelques apories sur la révolution. Cet article examine l'aporie révolutionnaire en considérant les trois plans sur lesquels elle se déploie: *le plan logique* du concept de commencement: ce qui commence ne commence rien que le commencement; *le plan théorique* de la notion de principe.

Palabras clave: Hannah Arendt, révolution, aporie, commencement.

Abstract: In the arendtian analysis of revolution we could find not only a contrasting exploration of two revolutions, the French revolution and the American one, but also specially a reflection on some paradoxes about revolution. This article explores the revolutionary *aporía* taking into consideration these dimensions: the *logic level* of the concept of beginning; the *theoretical level* of the notion of starting point.

Keywords: Hannah Arendt, revolution, paradox, beginning.

* LCSP, Université Paris Diderot, Sorbonne Paris Cité, Francia.
Correo electrónico: etienne.tassin@univ-paris-diderot.fr

Introducción

On trouve dans l'analyse arendtienne de la révolution non seulement un examen contrasté des deux révolutions, française et américaine, mais aussi, plus essentiellement, une réflexion sur ce que tout acteur révolutionnaire doit refouler pour agir: à savoir que l'action révolutionnaire est vouée à ne pas accomplir ce pour quoi on l'a engagée. Toute révolution est déroutée et le déroutement fait partie de la révolution. Arendt explicite le sens de ce déroutement; peut-être en fait-elle même le sens caché de la révolution. D'une part, montre-t-elle, la révolution est prise dans une contradiction: si elle réussit, elle donne naissance à un appareil de pouvoir qui reproduit la domination que la révolution entendait renverser; si elle échoue, elle préserve les acteurs de la domination mais les prive de la liberté qu'ils entendaient conquérir par le nouvel ordre qu'ils souhaitaient instaurer. D'autre part, la révolution ne peut pas se comprendre en termes de réussite et d'échec: son sens se situe par-delà réussite et échec. Le sens de la révolution — la cause de la liberté — n'a rien à voir avec son succès. On peut donc aussi bien dire que toute révolution est vouée à échouer qu'affirmer que toute révolution fait naître des lendemains incertains mais imperceptibles qui sont pour l'avenir ce à quoi cet échec a réussi à donner naissance. Il nous faut donc penser l'action révolutionnaire de manière non instrumentale, non utilitariste, non fonctionnaliste.

Toute révolution présente deux faces indissociables: libération, fondation. L'analyse arentienne suggère que penser l'action politiquement, ou penser la dimension politique de l'action, c'est considérer que ce qui commence avec la libération ne saurait s'accomplir avec la fondation. Nous sommes ainsi confrontés à une contradiction aporétique: sans fondation de la liberté, l'émancipation est manquée; et pourtant toute fondation prive l'émancipation de sa liberté foncière. Il s'agit donc d'examiner ces difficultés qui composent l'aporie révolutionnaire en interrogeant leur source: la définition de l'action par la natalité. Car le problème de la révolution tel qu'Arendt l'a dégagé est que *ce qui commence ne commence rien que le commencement même*. Mais comment continuer ce qui commence ainsi? Quelles institutions, nées de la révolution, seraient capables d'en poursuivre le dessein sans en trahir l'esprit? Si, comme le dit Arendt, l'action révolutionnaire est, dans la

modernité, l'action politique par excellence, comprendre cette aporie c'est comprendre la politique elle-même.

J'examinerai l'aporie révolutionnaire en considérant les trois plans sur lesquels elle se déploie: *le plan logique* du concept de commencement: ce qui commence ne commence rien que le commencement; *le plan théorique* de la notion de principe: Arendt sollicite le principe d'un commencement sans principe pour expliciter l'action révolutionnaire; *le plan historique* de l'interprétation des révolutions: comment penser ensemble l'insurrection disruptive et l'institution durable de ce qui interrompt? Le premier représente *l'aporie du commencement* lui-même; le second *l'aporie du principe* qui se trouve au principe de ce commencement; le troisième *l'aporie de la continuation* du commencement.

I. L'aporie logique du commencement révolutionnaire

1. La politique est vouée à une aporie insurmontable qui tient à la nature même de l'action. Agir est commencer. Mais commencer n'est pas commander: le pouvoir de commencer n'implique pas qu'on dispose du pouvoir de décider ou de contrôler la manière dont ce qui commence s'oriente, se poursuit et s'achève. Aucun accomplissement n'est compris dans le commencement. L'action commence, mais ce commencement ne garantit pas que ce qu'elle commence se poursuivra et s'accomplira. Le commencement est sans suite, même s'il a de nombreuses conséquences. Ce qui ainsi commence est donc exposé à échouer, non par maladresse ou impréparation, mais par définition. Il appartient à l'action de ne pas réussir. D'un point de vue logique², si elle réussissait, elle ne serait plus de l'ordre du commencement mais de l'achèvement, outrepassant ainsi son sens originel. Et si elle reste fidèle à son sens, celui du commencement, alors elle n'aboutit pas: dans sa fidélité à sa nature de commencement, sa réussite la condamne à ne jamais réaliser ce qu'elle initie. Pour réussir elle doit échouer.

² Point de vue qu'Arendt, je le souligne, considère comme «abstrait et superficiel», *De la révolution* [1963], tr. fr. M. Berrane, in *L'humaine condition*, op. cit., ch. V, «Fondation II: *novus ordo sæclorum*», p.530. [dorénavant cité DR]

2. Même si ce paradoxe est abstrait, il faut le prendre très au sérieux. Si un commencement comprenait en lui une indication sur la voie de son accomplissement, alors ce ne serait pas un commencement mais un *début*: le début de quelque chose qui, donc, connaît un milieu et une fin. Or, en son concept, le commencement ne débute rien. Il est surgissement, pure spontanéité, dit Arendt. S'il est surgissement de ce qui n'existait pas auparavant, ce surgissement n'est pas le moment initial de ce qui doit advenir — et dont on pourrait de manière rétrospective retracer *in statu nascendi* l'émergence, comme si l'on pouvait lire dans les premiers moments les promesses de qui allait bientôt s'accomplir. Seule une vue rétrospective peut, par une illusion historiciste, croire que ce qu'on décèle après-coup dans le commencement — une fois la séquence des événements déployée sous nos yeux — y figurait initialement comme une promesse de réalisation. Rien n'est promis dans le commencement. Ou tout ! A rigoureusement parler, on devrait donc dire que rien d'autre que le commencement ne commence dans le commencement: soit que le commencement ne commence rien — que lui même.

3. On sent qu'on se tient en cet endroit au bord d'un abîme. Car ce qui est sur le mode du commencement *n'est pas*, à proprement parler. Il est comme surgissement d'être, surgissement dont non seulement l'avenir n'est pas acquis mais dont le présent même n'est pas garanti. Ce qui commence n'est pas assuré de durer, ne serait-ce qu'un instant. Et ce qui, de ce qui a commencé, dure suffisamment pour paraître prolonger le commencement, cela ne se tient déjà plus dans le commencement mais, déjà, dans une forme d'accomplissement, elle-même indéterminée. Ce qui commence ne se présente pas, n'advient pas à la présence, faute de temps; ou, pourrait-on dire, ne se présente que comme ce qui s'absente dans sa survenue même. L'anti-ontologisme radical d'Arendt consiste ici à se tenir rigoureusement dans l'évanescence de ce qui se présente sur le mode de ce qui n'a pas de durée ni d'être. Car ce qui surgit ou survient sans durer n'a ni être ni temps. Mais cela survient cependant. Comment existe — sur quel mode ? — ce qui est sans être, sans durer, sans installation dans le temps ?

4. La survenue de l'action ou de l'événement est une *apparition*; et toute apparition est prise, apparaissante, dans l'imminence de sa disparition. Toute naissance est une apparition au monde; et toute mort une disparition du monde. Apparaître est naître: toute apparition est une naissance de quelque chose ou de quelqu'un³. Ainsi l'action est-elle un apparaître, autant dire un naître. Mais l'apparition des actions — qui est aussi bien la naissance des acteurs, du réseau des acteurs et du monde des acteurs — n'existe que pour celles et ceux qui s'en saisissent; et celles et ceux qui s'en saisissent, spectateurs donc, sont indissociables de celles et ceux qui agissent. A vrai dire, le partage des acteurs et des spectateurs est encore une manière scolaire de présenter l'apparition comme mode d'advenue de l'action puisque, d'une part, acteurs et spectateurs ne préexistent pas comme tels à l'action, et que, d'autre part, les actions existent uniquement d'apparaître et d'apparaître à une "communauté" d'acteurs/spectateurs, laquelle n'existe qu'en raison de cet apparaître. Acteurs et spectateurs ne préexistent pas aux apparitions; et ne survivent pas aux disparitions. Ce qui signifie que les actions font naître les communautés d'acteurs/spectateurs, pluralité rassemblée par l'agir. Mais ces communautés, saisies dans leur naissance, c'est-à-dire en leur commencement, n'ont guère plus de consistance ontologique ou sociologique que les commencements mêmes dont elles procèdent. Elles ne sont pas plus inscrites dans le temps, dans la durée que leur commencement ne leur accorde d'avenir. Elles existent au présent, mais dans un présent évanescent, dont la présence est suspendue à l'agir, apparition et disparition mêlées. Tout comme la liberté que manifestent leurs actions, elles n'existent ni avant ni après les actions, elles ne se survivent pas. Ces communautés d'acteurs — pluralité d'acteurs et de spectateurs noués les uns aux autres dans et par l'action — n'ont pas plus d'avenir du seul fait d'avoir commencé qu'elles n'avaient de passé avant qu'elles ne commencent. Elles n'ont pas d'histoire. Et n'en auront, si elles en ont jamais une, que par les histoires qu'on racontera d'elles. Elles n'entrent dans l'histoire qu'à raison des contes dont elle seront l'objet.

³ On notera que la notion de natalité, nom qu'Arendt réserve au principe du commencement, n'emporte avec elle aucune des connotations de la naissance au sens biologique puisqu'elle désigne dans le commencement aussi bien l'absence de conception initiale et de gestation progressive que l'absence d'avenir déterminé de ce qui naît ou que la possibilité indécidable que ce qui vient au jour croisse ou disparaisse aussitôt.

5. Dans ce cadre où seul compte le présent du surgissement et la présence de ce qui s'efface aussitôt que né, nous devons nous demander: qu'est-ce qui naît. Qu'est-ce qui commence avec l'action ? Qu'est-ce qui naît d'elle ? Et comment ce qui naît peut perdurer ?

Si, en toute radicalité, l'on pense l'action sous la catégorie du commencement, alors il faut se tenir entre deux écueils de la pensée qui tiennent tous deux au rapport de l'*arkhein* au *prattein*.

Le premier écueil revient à dissocier, comme l'a fait Platon, les deux dimensions du commencement (*arkhein*) et de l'achèvement (*prattein*) en sorte que le commencement devient un acte d'autorité, un commandement, dispensé d'agir puisque l'action elle-même, rabattue sur l'accomplissement ou l'achèvement, est réduite à une exécution effectuée par obéissance ou soumission. En dissociant l'*arkhein* du *prattein*, Platon a différencié deux activités initialement confondues: entreprendre ("commencer", donc) et agir (devenu de ce fait "accomplir") et fait en sorte que l'acte de commander, qui commence, se subordonne l'acte d'exécuter, qui accomplit la tâche. Par là, l'action perdait sa vertu propre de commencer quelque chose de nouveau en même temps qu'elle acquérait la garantie de son achèvement sous la forme du rapport commandement/obéissance ou ordre/exécution. Et par là se trouvait défini un mode de commandement qui allait donner raison au rapport gouvernant/gouverné, lequel illustre ce qui oppose ceux qui savent sans agir et ceux qui agissent sans savoir⁴. C'est toujours contre ce rapport de pouvoir que se soulèvent les insurgés.

Le deuxième écueil revient, à l'inverse, à condenser dans l'idée de commencement, comme le signifiait le terme à l'origine selon Arendt, le *principe* — qui décide par avance, dans son déclenchement, du déroulement de l'action, de son accomplissement et donc de son achèvement. Car alors que ce qui commence contient en soi, dès le départ, son *telos* qui le guide vers sa fin. C'est en ce sens que Heidegger a pu dire que tout commencement déploie de soi-même le chemin qui le mène à son achèvement et qu'il exerce ainsi une domination sur ce qui advient:

4 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* [1958], tr. G. Fradier, in *L'humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012, ch. 5: «la substitution traditionnelle du faire à l'agir», p. 239.

Arkhé signifie d’abord cela d’où quelque chose sort et prend départ; ensuite ce qui simultanément, en tant que cette source et issue, maintient son emprise sur l’autre qui sort de lui, et ainsi le tient, donc le domine. *Arkhé* signifie en même temps prise de départ et emprise. (...) cela veut dire: commencement et commandement (...) *arkhé* peut être traduit par “pouvoir originaire” et “origine se déployant en pouvoir”.⁵

L’*arkhé* peut alors être interprétée comme une injonction, ainsi que l’indique le commentaire que Heidegger fait d’Anaximandre en 1941:

L’*arkhé* est bien ce d’où quelque chose est issu; mais ce dont quelque chose provient garde, dans le mouvement même de cette provenance, la détermination de sa venue, et donne sa tonalité à ce vers quoi le surgissement s’oriente. L’*arkhé* est ce qui fraye la voie à la nature et au domaine du surgissement. [...] L’*arkhé* libère le surgissement et ce qui surgit, mais de telle sorte que ce qu’elle a délivré demeure dès lors détenu dans l’*arkhé* comme injonction. L’*arkhé* est l’issue qui enjoint. ⁶

Comment imaginer qu’on puisse concevoir l’action comme commencement sans reconduire la distinction de l’*arkhein* et du *prattein* — qui fait tomber l’action sous la coupe du pouvoir et du commandement — ni reproduire la conception unitaire de l’*arkhein* — qui exerce une emprise sur ce qui advient selon une détermination du commencement comme commandement ? Bref, comment penser une action dont le principe est de commencer mais de commencer sans principe, sans prince ni autorité ?

6. L’action révolutionnaire est double: elle abat l’ancien régime et instaure un nouvel ordre, ou, dit autrement, elle libère de l’ancien joug et fonde un espace de liberté: libération et fondation. Mais elle se trouve confrontée à trois problèmes: celui d’une

⁵ M. Heidegger, [“Die physis bei Aristoteles”, 1958] “Comment se détermine la physis ?” in *Questions II*, tr. f. Fédier, Paris, Gallimard, 1968, p. 190.

⁶ M. Heidegger, *Concepts fondamentaux*, tr. f. Pascal David, Paris, Gallimard, 1985, p. 140.

violence inévitable, celui d'une autorité incapable; celui d'un avenir indécidable. L'action révolutionnaire est *violente*: le commencement ne saurait se soustraire à la violence qui défait l'ordre ancien et installe un ordre nouveau (je laisse aujourd'hui ce point de côté). L'action révolutionnaire est *infondée*: le commencement ne saurait se prévaloir de l'ancienne autorité puisqu'elle l'a rejetée pour commencer, ni invoquer d'autre autorité que son propre acte fondateur puisqu'elle est pur commencement. L'action révolutionnaire est *imprévisible*: le commencement ne saurait se justifier de ce qu'il fera advenir puisque s'il rend un avenir possible, rien en lui ne rend cet avenir nécessaire, inévitable ou souhaitable. Aussi Arendt insiste-t-elle pour indiquer que la révolution ne pouvait apparaître aux révolutionnaires autrement que comme un hiatus «entre fin et commencement, entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore». Dans cette "béance du temps historique" entre ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore, le commencement comporte «une dimension d'*arbitraire total*»: il surgit de nulle part et n'indique nulle direction déterminée.

Pendant un instant, l'instant du commencement, tout se passe comme si l'initiateur avait aboli la séquence même de la temporalité, ou encore comme si les acteurs étaient rejetés hors de l'ordre temporel et de sa continuité.⁷

A l'arbitraire du commencement seraient alors inévitablement associés une violence inévitable, une autorité incapable et un avenir indécidable. L'action révolutionnaire n'échapperait au commandement d'un *pouvoir archontique*, tel que le pense Heidegger par exemple, qu'en se livrant témérairement à une *puissance anarchique*. S'il est "vain de chercher un absolu pour sortir du cercle vicieux dans lequel tout commencement se trouve nécessairement pris, sachant que cet absolu réside dans l'acte même de ce commencement" (OR 513), l'absolutisation du commencement reviendrait-elle à donner raison à la force irruptive au seul motif qu'elle fait irruption?

⁷ *De la révolution* [1963], tr. fr. M. Berrane, in *L'humaine condition, op. cit.*, ch. V, «Fondation II: *novus ordo sæclorum*», p.514.

II. L'aporie théorique d'un principe an-archique

1. On connaît la réponse arendtienne: *invoquer le principe qui commence avec le commence-ment, et dont le commencement est le principe*. Réponse cependant délicate et difficile. Qu'on me permette de citer un peu longuement ce passage où elle présente cette réponse:

Ce qui préserve le commencement de son arbitraire intrinsèque, c'est qu'il porte en lui son principe propre ou, plus précisément, que le commencement et le principe, *principium* et principe, sont non seulement liés l'un à l'autre, mais contemporains l'un de l'autre. L'absolu dont le commencement doit tirer sa validité et qui doit le préserver, en quelque sorte, de son arbitraire propre, c'est le principe qui apparaît en ce monde en même temps que lui. La voie qu'emprunte l'initiateur, quoi qu'il ait l'intention d'entreprendre, dicte son principe d'action à ceux qui se sont joints à lui pour prendre part à l'entreprise et la mener à son accomplissement. En tant que tel, le principe inspire les actes qui doivent suivre, et il reste apparent aussi longtemps que dure l'action. [...] Le mot grec pour "commencement", *arkhè*, signifie à la fois le commencement et le principe.⁸

Et de citer Platon en le paraphrasant:

Car le commencement, parce qu'il contient son propre principe, est également un dieu qui, aussi longtemps qu'il réside parmi les hommes, aussi longtemps qu'il *inspire* leurs actes, sauve tout.⁹

Nous sommes invités à penser un commencement qui sauve parce qu'il est principe, ou du moins indissociable d'un principe qui apparaît avec lui et inspire les acteurs; un principe qui cependant ne commande pas, et qui, s'il fait autorité, n'est pas autoritaire.

⁸ *Ibid*, p. 521.

⁹ Platon Les Lois, VI, 775: «*arkhè gar kai theos en anthrôpois idrumenè sôzei panta*», cité p. 521.

2. Comme l'a écrit Reiner Schürmann, lors d'épisodes révolutionnaires s'opère une césure, cette brèche dans le temps qu'évoque Arendt, au cours de laquelle aussi bien le *princeps* (le gouvernement) que le *principium* (son autorité systémique) sont suspendus, en sorte que

le champ politique s'acquitte pleinement de son rôle de révélateur: il *manifeste* aux yeux de tous que l'origine de l'agir, du parler et du faire n'est pas un étant (sujet, être-là ou objet); qu'elle n'est pas une *archè*, commencement et commandement d'un devenir qui dure; qu'elle n'est pas un principe qui domine et organise une société, mais qu'elle est *la simple venue à la présence* de tout ce qui est présent. De telles césures montrent que l'origine ne "commence" rien...¹⁰ [je souligne]

Simple venue à la présence, simple manifestation hors de toute *arkhè*: donc, ce qui ainsi se présente, se manifeste, ne porte pas avec soi une injonction a priori de ce qui doit advenir. Pourtant, d'un autre côté, on doit aussi admettre selon Arendt que le principe "inspire", que la voie qu'emprunte l'acteur en commençant "dicte" le chemin à ceux qui agissent de concert en sorte que l'action se dirige vers un accomplissement, que le commencement se prolonge dans un certain achèvement de ce qui a commencé.

Arendt se tient donc ici sur une arrête étroite: à souligner, sur un versant, que le commencement récuse l'autorité passée mais aussi toute autorité, tout commandement, elle risque de priver l'action de ce qui lui donne sens, d'en donner l'image d'une pure force surgie de nulle part et ne produisant rien de prometteur, bref une anarchie insignifiante; à reprendre, sur l'autre versant, le thème heideggérien du commandement, elle priverait le commencement de sa totale liberté, de son caractère fondamentalement anarchique. Il lui faut donc en même temps défendre le caractère *an-archique* du commencement et l'adosser à un *principe* qui est, selon ses dire, l'*absolu* dont il tire sa validité.

¹⁰ Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982, p. 107. Schürmann fait explicitement référence à Arendt en évoquant les "réunions de citoyens en Amérique autour de 1776, les "sociétés populaires" de Paris entre 1789 et 1793, la Commune, les Soviets de 1903 et 1917, la Démocratie des Conseils en Allemagne en 1918 — tous ces efforts modernes analysés par Hannah Arendt en référence au modèle américain en vue d'affranchir le domaine public de la force coercitive."

3. La solution qu'elle adopte est délicate et significative. Pour penser le commencement, elle convoque la notion de principe, mais elle la vide de sa dimension autoritaire, littéralement *pricipielle*: elle en fait *un principe sans prince, sans principauté*. Du principe, elle retient, à la manière platonicienne — dont elle condamne par ailleurs la philosophie politique archontique — que le commencement, parce qu'il contient en lui-même son propre principe, est un "dieu qui sauve" aussi longtemps qu'il inspire les actes. Il nous faut donc comprendre que le principe qui apparaît avec l'action ne commande pas celle-ci. Au lieu que le principe commande l'action, c'est au contraire celle-ci qui le rend visible, qui le manifeste. Le principe est attaché à l'action qui le rend visible; et il est manifeste autant que dure l'action, ni avant ni après¹¹. Le principe inspire les acteurs en éclairant pour eux le sens de leurs actions; et il est salutaire aussi longtemps qu'il inspire les acteurs.

4. Quel est ce principe que le commencement contient et qui n'est cependant pas une *arkhè*, un commandement ? A cette question, je ne vois qu'une seule réponse possible qui satisfasse l'exigence qu'Arendt formule par le recours au commencement. Le principe propre au commencement est *le principe du commencement*. A une oreille distraite, cette réponse paraît une tautologie. Or elle n'en est pas une. D'une part, cette idée de principe exprime la pointe la plus ultime de l'anti-ontologisme arendtien: «*initium ergo ut esset, creatus est homo.*»¹² Les hommes n'ont pas simplement le pouvoir de commencer: ils sont une puissance de commencer, ils sont des commencements parce qu'ils sont des "commenceurs", des initiateurs. Etre c'est commencer, et commencer (agir) c'est apparaître; et manifester ainsi sa liberté. Le commencement est le principe de l'action parce que l'action est le mode de manifestation de la liberté humaine. Toute révolution prend donc sens de produire (au double sens de présenter, rendre visible, et d'engendrer, donner naissance) cette liberté et sa scène d'apparition. Les êtres humains sont

¹¹ Voir «Qu'est-ce que la liberté ? », in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 200.

¹² *DR*, 520: «L'homme a été créé pour qu'il y eût un commencement», Augustin, *La cité de Dieu*, XII, 20.

outillés pour cette mission, paradoxale d'un point de vue logique, de création d'un nouveau commencement parce qu'ils sont eux-mêmes de nouveaux commencements, et donc des initiateurs, que la capacité même de commencer s'enracine dans le fait de naître, dans le fait pour l'être humain d'apparaître au monde par la vertu de la naissance.¹³

D'autre part, le principe dit en substance: la politique est affaire de commencements et le *sens de toute action est de commencer et de préserver la possibilité des commencements*, c'est-à-dire la possibilité de la liberté. *Toute action vise le commencement comme sa fin*¹⁴. Nous agissons (c'est-à-dire nous commençons) afin que se libèrent des commencements et des espaces pour ces commencements, comme autant de césures temporelles pour ces commencements, comme autant de brèches dans la continuité du temps. Ce qui, dans les commencements, sauve l'action, c'est que le commencement ne renonce jamais au commencement; ou, dit autrement, puisque les termes sont interchangeable: l'action vise sa propre reconduction comme action; le commencement a pour fin de déployer l'espace et le temps de possibles recommencements. *Tout commencement qui ne viserait pas l'instauration de possibles (re)commencements contredirait son principe et condamnerait la révolution à échouer*. En sorte que l'accomplissement de l'action qu'évoque Arendt ne peut être que son *accomplissement comme commencement* et non pas son achèvement dans quelque réalisation ou perfection.

C'est précisément ce principe du commencement propre à l'action — principe de l'action politique en général et qu'incarne par excellence l'action révolutionnaire — qui condamne la révolution à ne pas réussir.

¹³ DR, 520.

¹⁴ Ou, en termes arendtiens, le commencement est à la fois la condition *sine qua non* et la condition *per quam* de l'action.

III. L'aporie historique de la continuation d'une insurrection révolutionnaire

Dans la mesure où l'événement clé de toute révolution reste l'acte de sa fondation, l'esprit révolutionnaire recèle deux éléments qui nous paraissent inconciliables, voire contradictoires.¹⁵

1. L'acte de fondation d'un corps politique nouveau exige l'établissement stable et pérenne d'une forme nouvelle de gouvernement afin de garantir les libertés conquises; mais ceux qui se sont engagés dans l'action révolutionnaire ont fait «l'expérience d'une prise de conscience exaltante de l'aptitude humaine au commencement.¹⁶ » Le souci de stabilité entre en contradiction avec l'esprit novateur.

Face à cette contradiction, les Pères fondateurs de la révolution américaine ont ressenti «l'urgent désir d'assurer la stabilité de leur création et de stabiliser chacun des facteurs de la vie politique en une “*institution durable*”.¹⁷» Il fallait une institution qui fasse durer le commencement. Ils ont conçu le *Sénat* comme cette institution destinée à préserver la pluralité des paroles et des actes autant que la pluralité des opinions politiques; et la *Cour suprême* comme une autre institution destinée à préserver la pluralité des jugements de justice. Ces deux institutions protègent contre la tyrannie de l'opinion publique. Mais ce désir et ce souci échouent. Car remarquable au contraire, aux yeux d'Arendt, est «l'incapacité de la révolution à se doter d'une *institution durable*¹⁸», comme si ceux qui firent advenir la république «avaient oublié ce qui leur tenait le plus à cœur: les potentialités de l'action et le privilège insigne d'engager une œuvre sans précédent. » (*ibid*)

2. Comment continuer ce qui commence si l'action qui commence et qui brise la continuité historique n'est pas prise dans une continuité donnée et si la continuation

¹⁵ DR, chap. VI “La tradition révolutionnaire et son trésor perdu”, p. 530.

¹⁶ DR, 530.

¹⁷ DR, 536 [je souligne].

¹⁸ DR, 538 [je souligne].

qui tente de prolonger le commencement est à la fois de l'ordre de l'accomplissement (continuité) et de l'achèvement (autorité) ? L'antinomie du commencement et de la continuation crée une véritable aporie puisque c'est l'esprit du commencement qui exige l'institution durable et celle-ci — l'institution durable requise par le commencement — qui contredit celui-là:

Au reste ce dilemme était fort simple et, traduit en termes logiques, insoluble: si la fondation était la fin et le but de la révolution, alors l'esprit révolutionnaire ne correspondait pas simplement au désir de *commencer quelque chose*, mais de *commencer quelque chose de permanent et de solide*; une institution durable qui incarnerait cet esprit et l'inciterait à de nouvelles réalisations, irait à l'encontre du but recherché. Il s'ensuit malheureusement, semble-t-il, *qu'aucune menace plus dangereuse et plus extrême ne pèse sur les résultats de la révolution que l'esprit qui en est la cause*. Serait-ce que la fondation doit se faire au prix de la liberté, au sens le plus élevé de la liberté d'agir ?¹⁹

En réalité, l'esprit du commencement — l'esprit révolutionnaire — est animé d'un désir doublement aimanté et contradictoire: le désir de commencer quelque chose de nouveau, d'une part; le désir que ce qui commence soit quelque chose de durable (pérenne et solide), d'autre part. Ces deux dimensions du désir révolutionnaire se neutralisent.

Telle est l'aporie de la révolution. *L'esprit révolutionnaire* qui suscite le commencement fait échouer sa continuation; et *l'esprit conservateur* qu'anime le souci de la stabilité contredit le désir de commencer quelque chose de nouveau.

Thomas Jefferson illustre pour Arendt les hésitations des hommes de la révolution face à cette aporie. Avant l'expérience de la Révolution française, Jefferson s'oppose à la prétention de la Constitution d'être immuable, allant jusqu'à chérir les rébellions qui la remettent en cause et manifestent par là que des hommes nouveaux

¹⁹ DR, 539 [je souligne].

continuent d'agir librement — continuent de commencer, donc — contre l'institution durable qui les prive de leur liberté (de leur commencement). “L'arbre de la liberté doit être rafraîchi de temps en temps du sang des patriotes et des tyrans. ²⁰» Le souci de concilier commencement et continuation se traduit par la liberté offerte aux générations à venir de contester la Constitution car les institutions créées par la révolution ne suffisent pas à assurer au peuple une arène où manifester sa liberté: discussions, délibérations, décisions mais aussi contestations restent l'apanage de ses représentants. Jefferson aura été le seul, écrit Arendt, à se poser la question pourtant évidente: “comment préserver l'esprit révolutionnaire une fois la révolution parvenue à son terme ? ²¹” Faute d'intégrer dans la Constitution les arènes locales d'action politique où le peuple peut commencer à nouveau, à savoir la municipalité et l'assemblée municipale, la Constitution finit par confisquer la révolution en supprimant les commencements au bénéfice de la continuité.

Si paradoxal que cela puisse paraître, écrit encore Arendt, c'est en fait sous l'impact de la révolution que l'esprit révolutionnaire finit par s'atrophier et ce fut la Constitution elle-même, la plus grande réussite du peuple américain, qui devait ensuite lui ravir les acquis dont il était le plus fier. ²²

Toute la lecture arendtienne de la Révolution française est animée de ce même esprit d'interprétation: le conflit du gouvernement et du peuple est un conflit entre le souci de stabilité des institutions et l'esprit novateur de l'action populaire. La condamnation des Sociétés populaires, la soumission de la Commune de Paris, signent la victoire du gouvernement contre le peuple qui est la victoire de la continuité sur les commencements en même temps que la victoire des institutions sur les actions. Le conflit entre le gouvernement jacobin, qui confisque à son profit le privilège du pouvoir, et les sociétés révolutionnaires qui perpétuent les commencements en

²⁰ Lettre de Th. Jefferson au colonel W. St. Smith datée de Paris le 13 novembre 1787, citée par Arendt, *DR*, p. 540.

²¹ *DR*, 545.

²² *Ibid.*

renouvelant chaque jour les formes de l'action collective est aussi un conflit entre la prétention gouvernementale à exercer le pouvoir et le civisme des sociétés populaires qui ravive constamment le bien public.

3. L'institution du pouvoir issue des forces révolutionnaires contredit la puissance populaire née, apparue, affirmée dans la manifestation de ces forces à travers les actions de libération, et expérimentées librement ensuite au sein des sociétés populaires, des municipalités ou des communes. C'est pourquoi l'opposition du commencement et de la continuation trouve une solution historique dans l'expérience de la Commune ou du Conseil et non dans les partis ou les appareils de pouvoir.

La *solution logique* à l'aporie est de maintenir vivante, sous une forme institutionnelle appropriée, la puissance des commencements: elle requiert une institution qui, durable, préserve en son sein non les acquis de la révolution mais son principe, *l'esprit des commencements qui est un esprit insurrectionnel*. On comprend que la grande affaire est de faire durer les commencements, de donner de la durée non pas seulement à ce qui commence mais aussi et surtout au commencement qui risque de se perdre dès qu'il se pérennise. Il ne s'agit plus d'opposer commencement et durée, il s'agit de durer dans son commencement et de ne cesser de commencer dans la durée qu'on se donne. Mais que serait une institution durable vouée à proroger le commencement du nouveau, c'est-à-dire l'insurrection ?

Les *solutions historiques* de l'aporie — les Sociétés populaires, les Communes, le système des Conseils — ont toutes échoué. Paradoxalement, la raison de cet échec, dira Arendt, n'est ni l'impréparation des révolutionnaires ni même le sort que leur ont réservé partis et appareils de pouvoir, mais plus fondamentalement les hautes qualités politiques des acteurs de cette histoire. En s'en tenant fidèlement à l'esprit des commencements, ils s'interdisaient de faire durer ces commencements. Car c'est malheureusement en faisant échouer le désir de commencer quelque chose de permanent et de durable qu'ils pouvaient honorer leur désir de commencer quelque chose de nouveau. Evoquant les conseils de la révolution hongroise, elle écrit que "*la cause principale de leur échec ne tenait pas à l'anarchie des citoyens, mais à leurs qualités politiques*", tandis que

ce qui permit finalement à l'appareil du parti, malgré ses nombreuses carences — corruption, incompetence, gabegie — de réussir là où échouèrent les conseils, c'était précisément sa structure originelle, oligarchique et même autocratique, qui le rendait extrêmement peu fiable dans toutes les affaires politiques.²³

Aussi faut-il opposer aux appareils de gouvernement centralisés la multiplication des espaces publics plébéiens²⁴, comme autant de lieux d'apparition pour de nouveaux commencements. Ces espaces ont pris dans l'histoire récente une forme et un contenu remarquables: l'occupation de places, devenues non seulement des lieux de discussions et de délibérations où des paroles enfin libérées du lexique et des grammaires imposés par l'espace médiatico-politique peuvent se donner libre cours, mais aussi et surtout des lieux d'actions effectives, de réinventions hétérogènes des liens sociaux, de recompositions politiques²⁵. Tahir, Syntagma, Gezi et Taksim, Puerta del Sol, Zuccotti Park ou Place de la République sont quelques uns des noms propres de ces places publiques plébéiennes aujourd'hui. Toutes, comme le dit le nom qu'a pris le mouvement déployé depuis le 31 mars 2016 à Paris et qui s'est étendu depuis dans toute la France, *Nuit debout*, les places occupées font se lever des nuits illuminées de lucioles contre ces jours de Lumières du progressisme libéral qui sous le nom de capitalisme global abat les peuples, les mondes, les individus, les raisons d'exister²⁶. Ainsi "l'esprit de la révolution — un esprit nouveau et l'esprit d'un nouveau commencement — [qui] ne réussit pas à trouver d'institution appropriée" lors des grandes révolutions de l'époque moderne peut-il être préservé, et le trésor perdu des révolutions peut-il renaître, comme la fée Morgane qui, dit Arendt, réapparaît toujours quand on la croyait disparue.

²³ DR, 579.

²⁴ Voir Martin Breaugh, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinuée de la liberté*, Paris, Payot, 2007.

²⁵ Voir les très belles analyses de Camille Louis dans: *La recomposition de la politique dans la décomposition des politiques. Conflictualité des dramaturgies politiques*, Thèse de doctorat de philosophie, Université Paris 8, juin 2016.

²⁶ On trouvera là une invitation à relire de concert *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (Jacques Rancière, Paris, Fayard, 1981) et *Survivance des lucioles* (Georges Didi-Huberman, Paris, Minuit, 2009).

Bibliographie

Arendt, Hannah, “Qu’est-ce que la liberté?”, in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

Arendt, Hannah, De la Révolution [1965], dans *L’humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012.

Arendt, Hannah, Condition de l’homme moderne [1958], tr. G. Fradier, in *L’humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012.

Didi-Huberman, Georges, *Survivance des lucioles*, Paris, Minuit, 2009.

Heidegger, Martin [“Die physis bei Aristoteles”, 1958] “Comment se détermine la physis ?” in *Questions II*, tr. f. Fédier, Paris, Gallimard, 1968.

Heidegger, Martin, *Concepts fondamentaux*, tr. f. Pascal David, Paris, Gallimard, 1985.

Rancière, Jacques, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981.

Schürmann, Reiner, *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir*, Paris, Seuil, 1982.