

Penser et agir

CHRISTINA SCHÜES ET PASCAL DELHOM

Un des grands mérites de Hannah Arendt a été son engagement pour défendre la sphère publique et pour l'explorer sans cesse à la recherche de formes praticables de politique¹. Elle le fait à une époque où l'exigence même de penser le politique et de poser la question des conditions de sa constitution devient particulièrement dramatique : à une époque d'agissements totalitaires qui ont produit l'effondrement des catégories fondamentales de la pensée et de l'action, à une époque où la reconnaissance de la pluralité et des droits fondamentaux entre les hommes était remplacée par la peur et l'horreur, le meurtre et les atrocités. Elle écrit donc à une époque où la responsabilité politique ne pouvait plus s'exercer en entrant dans le domaine de l'action mais seulement en s'en tenant à l'écart. La destruction de l'Europe et surtout la « tentative volontaire d'extermination » des juifs avait transformé « le fond de la réalité en un abîme »² dans lequel on était entraîné si l'on voulait tenter d'« expliquer³ » ces monstruosité par une étude de l'histoire du peuple allemand ou juif.

Or il est remarquable de constater que cet engagement n'a pas principalement consisté pour Arendt à prendre publiquement position, à défendre des opinions politiques ou à tenter d'influencer des prises de décision, comme peuvent le faire ceux qu'on nomme des intellectuels engagés. Il a

1. Voir surtout ses textes sur le national-socialisme et le stalinisme et ses commentaires critiques sur le mouvement sioniste, entre autres dans le cadre de sa collaboration à la revue *Aufbau* ou dans les trois volumes consacrés aux origines du totalitarisme.

2. Hannah Arendt, *Sechs Essays. Schriften der Wandlung 3*, Heidelberg, Schneider, 1948, p. 9.

3. *Ibid.*, p. 10.

au contraire consisté, dans le retrait du monde que suppose la pensée, à vouloir comprendre et à engager une réflexion sur cette pensée elle-même et sur son rapport à l'action. Toute la force de cette réflexion vient de ce qu'elle affirme l'importance de la pensée *en tant que telle* pour la politique et pour la morale, sans faire basculer la pensée dans le domaine de l'action ni mettre en cause ce qui les distingue profondément.

Nous verrons que l'un des axes essentiels de cette distinction entre pensée et action est celui de la visibilité des acteurs et de leurs actions dans le monde qui s'oppose à l'invisibilité de la pensée. Or c'est précisément une certaine visibilité de la pensée en temps de crise qui lui donne sa dimension politique. Il s'agira de comprendre la structure de cette visibilité qui n'est en rien celle d'une transparence des processus de prise de décision et d'action, mais la caractéristique fondamentale de l'espace public où les hommes se montrent dans leurs actions et leurs paroles. Un deuxième axe de distinction est celui de la temporalité d'un monde commun qui s'oppose à celle de la pensée et de la réflexion. Nous y reviendrons.

C'est donc vers la pensée que se tourne Arendt en premier lieu dans le cadre de son engagement en faveur de l'espace public. La question qu'elle pose est celle de savoir comment penser après les expériences du totalitarisme. Cette question est immédiatement liée à la fin des courants de pensée traditionnelle. Motivée par le soupçon que « la philosophie n'est pas entièrement innocente de ce qui lui arrive⁴ », Arendt transpose la critique heideggerienne de la métaphysique à la pensée politique. Elle décrit celle-ci comme une histoire du déclin qui commence avec la pensée de Platon et va jusqu'à l'abîme des atrocités du national-socialisme. Il ne peut y avoir de réponse à cette histoire, car les catégories fondamentales de la pensée et du jugement ne suffisent pas pour décrire ce qui s'est passé.

C'est sur le fond de cet effondrement du monde et de l'implosion de l'espace politique dus à la mise au pas et à l'atomisation des hommes qu'Arendt entame dès lors une recherche phénoménologique et existentielle qui inverse la hiérarchie traditionnelle des activités humaines et qu'elle pose la question de savoir ce que nous faisons quand nous agissons⁵ ou pensons. Il s'agit pour elle d'une part de définir ce qui s'est effondré, c'est-à-dire l'espace public entre les hommes, et d'autre part de comprendre ce que penser veut

4. Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, éd. par L. Köhler et H. Saner, Munich/Zurich, Piper, 1985, p. 203 : « Arendt an Jaspers, 4.3.1951 ».

5. Cf. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy 1983, p. 38. Arendt distingue trois activités de la vie active : le travail, l'œuvre et l'action, et trois activités de la vie contemplative : la pensée, la volonté et le jugement.

dire. Cette recherche est liée à un intérêt pour la redécouverte d'un monde politique commun.

Arendt aimerait comprendre – et non pas excuser – comment quelque chose comme le totalitarisme a tout simplement été possible dans le monde et s'il y a des voies qui ramènent au monde ; par conséquent, la réinstauration du monde public et politique est à la fois un projet philosophique de création de sens par la pensée et un projet politique lié aux activités de l'action et de la parole, activités par lesquelles le fait de la pluralité des hommes comme fait du politique est renouvelé et vécu comme coexistence et cohabitation d'êtres différents⁶.

C'est dans la clarification de la tension entre ces deux activités fondamentales que sont la pensée et l'action, autrement dit entre philosophie et politique⁷, que nous pourrions comprendre dans quelle mesure la pensée elle-même peut être politique.

AGIR ENTRE LES HOMMES

De toutes les activités fondamentales de l'homme, seules l'action et la parole s'exercent exclusivement *entre* les hommes. C'est pourquoi la pluralité est pour Arendt l'aspect de la condition humaine qui correspond par excellence à l'action politique ; elle est pour ainsi dire le *sine qua non* de l'action⁸ et, au même titre, de l'espace politique public. Tant qu'il n'y a pas plus d'une personne, il n'y a pas d'action et donc pas de vie politique.

Trois éléments structurels définissent et sont définis par l'action et la parole : la natalité et le commencement, la pluralité et l'intermonde. Les hommes, dans leur différence fondamentale, naissent d'une femme et sont mis au monde comme un nouveau commencement. Grâce à cette première relation, ils reçoivent la capacité de poser à leur tour des commencements, d'entrer en agissant dans le monde politique⁹. La pluralité, comprise comme l'égalité des hommes en tant qu'humains dans leur unicité fondamentale, correspond à l'effort de réaliser l'égalité politique et juridique de ceux qui agissent entre eux dans un espace politique pluriel. Cette réalisation fonde

6. Cf. Hannah Arendt, *Was ist Politik ? Fragmente aus dem Nachlass*, éd. Ursula Ludz, Munich/Zurich, Piper, 1993, p. 9.

7. Hannah Arendt, « Fernsehgespräch mit Günter Gaus », in *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, Munich, Piper, 1996, p. 45.

8. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 42.

9. Cf. Christina Schües, *Philosophie des Geborensins*, Fribourg en Br., Alber, 2008, p. 405 sq.

un intermonde constitué comme un espace de relations entre ceux qui agissent. Ce monde apparaît dès que les hommes entrent en relation les uns avec les autres *dans* le monde et *pour* le monde, c'est-à-dire dès qu'ils agissent et parlent.

L'action politique et la parole ont ainsi pour Arendt deux orientations : ils révèlent d'une part « qui » est quelqu'un, dans sa différence et son unicité, avec ses opinions et sa position dans le monde qui ne peuvent apparaître que dans une relation avec d'autres hommes. D'autre part, l'action elle-même ouvre des espaces politiques – des espaces d'interaction, par conséquent des espaces de manifestation – entre les hommes. La structure de visibilité de l'espace public est précisément celle de tels espaces de manifestations dans lesquels les hommes peuvent se révéler dans leurs actions et paroles et ainsi apparaître comme qui ils sont.

Ces espaces politiques, ce monde commun, sont toutefois exposés à des menaces. Ainsi le monde commun « prend fin lorsqu'on ne le voit que sous un seul aspect¹⁰ ». L'espace politique de l'action et de la parole est en danger d'implosion lorsque y règne l'opportunisme ou la poursuite unilatérale d'intérêts privés, lorsqu'une opinion unique donne le ton à toute une société ou même lorsqu'il n'y a aucune opinion, ce qui est caractéristique des tyrannies ou des sociétés de masse.

La plus grande menace vient deuxièmement de la violence. Car si la violence parvient, dans un climat de peur, à atomiser les hommes et à isoler les individus, à empêcher ainsi qu'ils nouent des relations entre eux et qu'ils soient actifs dans un espace politique, cela a des conséquences non seulement pour les individus mais aussi pour la constitution du monde politique lui-même.

En tant qu'ils se produisent dans l'espace politique des relations entre personnes, l'action et la parole sont troisièmement exposées à la menace d'une triple frustration : l'irrévocabilité de l'action passée, l'imprévisibilité des actions futures et de leurs conséquences, l'anonymat de ceux qui agissent dans le présent de l'espace commun. À ces frustrations, Arendt propose des « remèdes » qui se situent dans la potentialité même de l'action : le pardon qui libère du poids du passé, la promesse qui oblige face au futur et enfin, dès lors que ces actions sont celles de personnes qui doivent apparaître dans l'espace public comme « qui » ils sont, la sortie de l'anonymat.

Toutefois, si « quelqu'un » apparaît dans l'action comme « qui » il est, le soi de celui qui agit reste anonyme. Car les actions sont intentionnelles,

10. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 57. Dans la version allemande, Arendt ajoute : « Il n'existe que dans la diversité de ses perspectives » (*Vita activa oder vom tätigen Leben*, Munich, Piper, 1981, p. 57).

orientées vers un objet, une situation ou un autre homme. Lorsque nous agissons, nous sommes auprès des choses et plus auprès de nous-mêmes. En nous transcendant ainsi nous-mêmes dans l'action, nous nous dé-présentifions de nous-mêmes et nous nous situons dans le contexte temporel de l'action. Cela signifie que nous devons nous impliquer dans un temps commun qui est d'une part le temps concret passé avec les autres en agissant ensemble et d'autre part le temps qui, sous la forme de contraintes temporelles, nous a déjà formés socialement, corporellement et historiquement.

PENSER

À beaucoup d'égards, la pensée semble s'opposer à cette expérience de l'action en commun dans le monde. Dans *La Vie de l'esprit*, Arendt présente certes la pensée, le vouloir et le jugement comme des activités. Elle considère même le moi pensant comme activité pure¹¹. Mais il s'agit là d'une activité de l'esprit et non pas du corps ni de l'âme, toujours liée au corps vivant, ni même de l'intellect qui se tourne vers les objets du monde pour les connaître. Pour penser, l'esprit se retire au contraire du monde visible et se replie sur soi-même¹².

Ce retrait doit être compris dans un double sens. Comme les autres activités de l'esprit, la pensée n'apparaît pas dans le monde¹³. Elle n'est pas un acte visible qui pourrait s'observer de l'extérieur et elle ne laisse pas de traces tangibles¹⁴. Elle n'est pas non plus une activité par laquelle le moi pensant s'apparaîtrait à lui-même comme un « soi » [*self*]. Certes, « sans conscience, au sens de conscience de soi-même [*self-awareness*], la pensée ne serait pas possible¹⁵ ». Mais cette conscience de soi ne réfère à rien d'objectif ni de durable. Elle n'est pas conscience *de* quelque chose ou *de* quelqu'un qui apparaîtraient dans le champ phénoménal ou dans l'espace public. Elle n'est que conscience du fait *que* je suis. La pensée n'est pas un espace de visibilité.

D'autre part, la pensée se distingue aussi bien du sens commun que de l'intellect. Car le sens commun s'accompagne d'un *sentiment du réel*. Or

11. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, trad. fr. Lucienne Lotringer, Paris, Puf, coll. « Quadrige », 2013, p. 67.

12. *Ibid.*, p. 41.

13. Cf. *Ibid.*, p. 100.

14. Cf. *Ibid.*, p. 82.

15. *Ibid.*, p. 245.

la pensée s'écarte précisément de ce sentiment du réel – qu'elle ne peut ni justifier ni détruire¹⁶ – dans la mesure où elle s'écarte du monde des phénomènes. Elle le *suspend*¹⁷ pour ne s'intéresser qu'à la signification de ce à quoi elle pense.

À propos de l'intellect, Arendt reprend la distinction de Kant entre *Vernunft* et *Verstand*¹⁸. L'activité de l'intellect (*Verstand*) est le savoir et il vise à la connaissance de ses objets. L'activité de la raison (*Vernunft*) est la pensée et elle pose la question de la signification de ce sur quoi elle porte, au-delà de ce qu'elle peut en connaître. Elle tend à comprendre et pas seulement à savoir. Le « moi pensant ne pense pas quelque chose mais à quelque chose [*about something*], et cet acte est dialectique : il se déroule sous la forme d'un dialogue silencieux¹⁹ ».

Pour penser à un objet ou à une personne, pour réfléchir [*nachdenken*] sur sa signification, il faut s'en absenter, prendre du recul par rapport à lui ou à elle. Il faut se désengager du réel²⁰. Mais la pensée n'est pas pour autant sans objet. Elle porte sur quelque chose en son absence. C'est à partir de représentations que le moi peut poser la question abstraite de leur signification : non pas « cet acte est-il juste ? » mais : « qu'est-ce que la justice ? », ou encore « qu'est-ce que l'essence et la signification d'un objet tel que la maison ? »²¹ Si de telles pensées trouvent toujours leur point de départ dans la représentation d'un objet réel, elles ne sont pas elles-mêmes une représentation : la justice, le bonheur ou même « la maison » n'apparaissent jamais. Ce sont des objets de la pensée qu'il s'agit de comprendre.

Pour exposer la manière dont la pensée tente de comprendre son objet, Arendt évoque la figure de Socrate. À la fin du dialogue *Hippias majeur*, celui-ci parle d'un personnage odieux qui l'attend chez lui, un proche parent qui vit sous le même toit et lui fait sans cesse subir des interrogatoires²². C'est que, quand il se retire du monde, Socrate se retrouve seul avec lui-même, contraint de trouver un accord avec ce compagnon « dont on est obligé de partager l'existence quand on a laissé les autres derrière soi. Ce qu'a découvert Socrate, c'est qu'on peut avoir des rapports avec soi-même,

16. Cf. *Ibid.*, p. 79.

17. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego/New York/Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 52.

18. Cf. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, op. cit., p. 33, p. 85.

19. *Ibid.*, p. 245, traduction modifiée.

20. Cf. *Ibid.*, p. 108, p. 255.

21. Cf. *Ibid.*, p. 224 sq.

22. Cf. *Ibid.*, p. 246.

aussi bien qu'avec les autres²³ ». Le modèle du dialogue de la pensée est celui que l'on a avec un ami. Il précède le dialogue avec soi-même. Mais le critère fondamental commun à ces deux formes de dialogue est de ne pas se mettre en contradiction avec soi-même.

L'activité de la pensée consiste donc en un dialogue avec soi-même dont le but est de résoudre les contradictions et d'éviter les désaccords avec soi-même. La pensée est essentiellement discursive. Elle n'a aucun lieu, mais elle consiste en une « *succession* de mots silencieux – seuls outils qui nous permettent de penser²⁴ ».

DE LA PENSÉE AU MONDE

La pensée n'est toutefois pas séparée du monde. Elle le présuppose doublement, d'une part comme monde des phénomènes dont elle tire, en s'en retirant, les objets de sa réflexion ; d'autre part comme le lieu d'un dialogue avec d'autres personnes que le dialogue avec soi-même ne fait que prolonger.

La pensée comme activité n'ignore donc pas le monde dont elle vient. Elle consiste à examiner ce qui nous frappe dans le monde, les opinions que nous avons de lui et les jugements que nous portons sur lui, à questionner leur signification, à tenter de les comprendre sans nous mettre en contradiction avec nous-mêmes. Ce critère et cette mesure de la pensée ne viennent certes pas du monde. Mais ils permettent et exigent de remettre en question notre rapport cognitif et évaluatif au monde.

Si la pensée peut s'enseigner, ce n'est donc pas dans le sens d'une transmission de connaissances ou de savoirs sur le monde. Arendt évoque à ce sujet²⁵ les trois comparaisons que Socrate propose pour décrire son activité : Il se compare premièrement à un taon qui empêche les citoyens d'Athènes de s'endormir dans le confort de leurs certitudes et qui les force à penser ; deuxièmement à une torpille qui toutefois, dans le cas de Socrate, ne paralyse les autres que dans la mesure où elle est paralysée elle-même ; troisièmement à une sage-femme, elle-même stérile mais capable d'aider les autres à accoucher de leurs pensées et de juger de la viabilité de ce qui vient d'être mis au monde.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, p. 259.

25. Cf. *Ibid.*, p. 226 *sq.*

La métaphore de la torpille suggère que la pensée paralyse. Mais elle ne fait selon Arendt que décrire la pensée « de l'extérieur – sous l'angle des affaires humaines courantes²⁶ ». Or sous cet angle, celui qui s'absente dans la pensée peut effectivement donner aux autres une impression de paralysie : alors même que l'activité de sa pensée est la plus intense, elle n'apparaît pas dans le monde. Une telle paralysie n'est-elle pas dès lors le symptôme même de l'activité de celui ou de celle qui, aiguillonnée par un questionnement sur la signification des choses, ne peut pas simplement retourner aux affaires courantes comme si rien ne s'était passé ?

Cette interruption de l'action par la pensée est d'autant plus profonde que, comme Arendt le souligne à propos de la troisième comparaison, tous les dialogues socratiques de Platon sont aporétiques²⁷. La pensée ne peut jamais se reposer sur ses résultats. Sa temporalité est celle de la vie qui doit sans cesse se remettre en mouvement sous peine de mourir.

Il y a dès lors un danger de la pensée – qui n'est toutefois pas celui d'un nihilisme qui affirmerait que rien n'est durable et connaissable : « Sur le plan pratique, penser signifie que chaque fois qu'on se heurte à une difficulté de la vie, il faut repartir de zéro pour prendre une décision²⁸. »

Mais l'absence de pensée est tout aussi dangereuse, car elle habitue les membres d'une société à se référer davantage au fait d'avoir des règles qu'à leur contenu. Les personnes les mieux adaptées aux anciennes règles sont dès lors les plus prêtes à accepter sans critique de nouvelles règles que quelqu'un imposerait pour remplacer les anciennes²⁹. Arendt pense ici explicitement à l'Allemagne nazie et à la Russie de Staline, mais aussi au nouveau changement d'ordre de l'Allemagne après 1945. Bien entendu, le lecteur de *La Vie de l'esprit* pense aussi à Adolf Eichmann à propos duquel Arendt avait développé sa thèse de la banalité du mal liée à son incapacité de penser³⁰. Arendt présente d'ailleurs dès le tout début du livre la référence à Eichmann comme la première raison pour laquelle elle s'est intéressée aux activités de l'esprit. C'est dire que la question de

26. *Ibid.*, p. 227.

27. Cf. *Ibid.*, p. 222. Lucienne Lotringer traduit par : « prêchent le scepticisme », ce qui n'est pas la même chose ! Le scepticisme affirme l'impossibilité de *connaître* ; le caractère aporétique des dialogues implique quant à lui la nécessité de toujours recommencer à *penser*.

28. *Ibid.*, p. 232.

29. *Ibid.*, p. 232 *sq.* Voir aussi Hannah Arendt, *Considérations morales*, trad. fr. Marc Ducassou, Paris, Rivages Poche, 1996, dont l'argumentation est très proche de celle de *La Vie de l'esprit*.

30. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. fr. A. Guérin, Paris, Gallimard, 1966.

la relation entre pensée, morale et politique n'y est pas secondaire, mais guide en quelque sorte toute son entreprise.

DE LA PENSÉE À L'ACTION

Il est important de souligner avec Arendt que la pensée ainsi comprise ne peut pas seulement être le fait de penseurs professionnels. Comme Kant, Arendt affirme à plusieurs reprises qu'elle est accessible à tous. « La pensée, au sens non cognitif et non spécialisé, conçue comme un besoin naturel de la vie [...], n'est pas la prérogative d'une minorité, mais une faculté constamment présente en chacun de nous³¹. » Elle ne dépend ni de l'intelligence ni du degré de formation ou de culture mais est un besoin de la raison : le besoin de penser au-delà du connaissable et de poser la question du sens et de la signification des choses.

Il existe toutefois beaucoup de raisons de ne pas penser. L'homme mauvais évite de se retrouver seul avec lui-même³² et de se confronter à sa conscience. Mais il n'est pas le seul. Le confort des règles établies ou des connaissances scientifiques, le rythme de l'action et les nécessités de la vie peuvent nous tenir éloignés de la pensée. Car celle-ci interrompt l'action³³ en en questionnant les principes et les fins.

Si la pensée doit toutefois avoir une portée morale et politique, il faut se demander dans quelle mesure elle peut modifier ou même guider nos actions. Pour Arendt, elle le fait triplement.

1. Elle nous délivre premièrement de nos expériences sensibles et interrompt nos actions. Sa structure temporelle est celle de cette interruption toujours renouvelée. Elle permet ainsi de remettre en question nos valeurs, nos opinions et nos concepts et, par là même, elle libère la faculté la plus politique de l'homme : la faculté de juger. Arendt renvoie ici à la troisième critique de Kant, la *Critique du jugement*, mais réinterprète l'approche kantienne de l'esthétique et de la philosophie de la nature dans le sens d'une philosophie politique. Elle met en lumière la tâche du concept kantien du jugement de goût comme une tâche qui consiste pour celui-ci premièrement à juger le particulier – ce que la pensée ne fait pas – sans toutefois le subsumer immédiatement à une règle générale, et deuxièmement

31. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, op. cit., p. 249. Voir aussi p. 32, p. 80.

32. Cf. *Ibid.*, p. 247.

33. Cf. *Ibid.*, p. 230.

à accorder ce jugement à celui des autres. Il est en effet important que la faculté du jugement réflexif puisse dépasser l'horizon individuel dans le sens d'un « sens commun³⁴ ». Arendt insiste ainsi sur la maxime kantienne de la « pensée élargie » qu'elle considère comme véritablement politique³⁵. Or comme le jugement, celle-ci suppose la pensée réflexive et son pouvoir de libération. Pour produire le sens d'un monde *commun*, il faut avoir recours non seulement à la faculté de juger, mais encore à la capacité de réflexion de la pensée. Le jugement est un produit dérivé de la pensée. Elle le rend possible et, en retour, il la réalise et la rend manifeste dans le monde³⁶.

Par sa dimension commune, par sa capacité aussi à considérer un événement et surtout une action singulière comme juste ou injuste, bonne ou mauvaise, le jugement permet de s'inscrire dans le monde avec de nouvelles opinions et convictions. Il permet de comprendre le monde, de se réconcilier avec lui et de se sentir (à nouveau) chez soi dans un monde qui a volé en éclats. Par le jugement, la pensée se fait donc indirectement visible et active dans le monde.

2. Mais dans un certain sens, la pensée est déjà politique en elle-même. « Quand chacun se laisse emporter, sans réfléchir, par ce que font et croient tous les autres, ceux qui pensent ne sont plus en retrait, car leur refus est flagrant et se transforme en une espèce d'action³⁷. » Quand la situation politique devient critique, le retrait même de la pensée *devient visible et se manifeste* dans le monde comme une force de résistance.

La première dimension de cette résistance est un certain rapport au temps. La pensée libère des contraintes temporelles du monde. Sans elle, nous serions emprisonnés dans nos expériences et n'aurions pas de temps qui nous soit propre. Le temps de la pensée est celui d'un autre « monde » qui n'est pas celui des faits ni des actions. Il est le temps d'une prise en charge de soi-même. Le temps de la pensée est dès lors une forme de résistance à l'ordre dominant.

Or ce temps de la pensée est une forme de liberté qui se fonde sur l'usage de notre raison, même quand celle-ci ne fait que justifier un ordre tyrannique. Elle suppose le raisonnement, c'est-à-dire la pensée. « Ce dont il s'agit ici n'est pas la vérité, ce ne sont pas du tout des résultats propres

34. Cf. *Ibid.*, p. 77, p. 561 sq.

35. Cf. *Ibid.*, p. 548.

36. Cf. *Ibid.*, p. 252.

37. *Ibid.*, p. 251, traduction modifiée.

à la pensée, c'est au contraire la pure et simple activité du raisonnement lui-même dont naît la liberté. Le raisonnement crée un espace entre les hommes dans lequel la liberté est réelle³⁸. » Dans ce sens, ce n'est qu'à partir de la pensée qu'il est possible de constituer librement l'espace commun des relations humaines dans lequel nous pouvons agir et montrer qui nous sommes, même si cela implique que l'on soit prêt à partager son temps avec les autres et donc à abandonner le retrait sur soi typique à la pensée.

Les souverains savent bien depuis toujours que s'ils veulent maintenir un régime despotique et conserver leur pouvoir, ils doivent absolument réprimer la liberté de pensée, la pure et simple activité de remettre les choses en question. Montesquieu le voyait aussi, lui qui considérait le fait que les hommes fassent usage de leur raison comme le signe de nations libres³⁹.

3. La pensée peut enfin donner une certaine orientation à l'action, même si elle ne crée pas de valeurs et ne dit jamais ce qu'il faut faire. Comme le *daimon* de Socrate, son critère de jugement est purement négatif. Il consiste pour celui qui agit à se demander s'il sera capable de vivre en paix avec soi-même⁴⁰ et à rejeter les actions qui ne seraient pas compatibles avec une telle paix. Toutefois, ce rejet n'a pas encore de valeur politique.

Il en va autrement de certaines pensées qu'Arendt qualifie de vérités philosophiques. Ainsi, la conviction de Socrate suivant laquelle « il vaut mieux subir le mal que faire le mal⁴¹ » peut acquérir une validité morale ou politique générale en tant qu'elle se manifeste dans le monde comme un exemple. C'est le cas dès le moment où Socrate préfère subir l'injustice d'une peine de mort que de commettre celle d'une fuite de sa prison en violant les lois de la cité⁴². Sa conviction peut dès lors servir d'inspiration et pousser à l'imitation.

Libérer l'espace du jugement, se manifester comme une force de résistance et même servir de modèle à l'action, ce sont là trois manières pour la pensée de prendre une dimension politique. C'est précisément cela qui fait cruellement défaut en temps de crise, lorsque aucune pensée ne vient interrompre et remettre en question le cours des choses. Mais c'est aussi cela

38. Hannah Arendt, « Freiheit und Politik », in Ursula Ludz (dir.), *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, Munich/Zurich, Piper, p. 205 (notre traduction).

39. Cf. *Ibid.*, p. 204.

40. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, op. cit., p. 250.

41. Hannah Arendt, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. fr. Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 315.

42. Cf. *Ibid.*

qui fait défaut, faudrait-il ajouter, lorsque ceux qui pensent croient devoir quitter le temps de la pensée pour s'engager dans le monde et ignorent que ce faisant, ils ont déjà arrêté de penser pour commencer à agir, ils se sont déjà privé et ils ont privé la société de la résistance propre à la pensée et de l'exemple qu'elle peut donner à l'action. C'est là sans doute une des leçons les plus importantes de Arendt.