

Hannah Arendt lectrice de Montesquieu

En notre matière le proverbe est aussi juste que fin : « dans l'arithmétique politique, deux et deux ne font pas toujours quatre »
Hamilton, *Le Fédéraliste*, n° 21, p. 163, TM¹.

Il peut paraître singulier qu'un auteur tel que Montesquieu accompagne une pensée politique essentiellement préoccupée des phénomènes les plus contemporains, pensés comme irréductiblement nouveaux et inédits. Pourtant force est de constater que Montesquieu figure dans toutes les œuvres d'Arendt, des *Origines du totalitarisme* jusqu'au dernier chapitre qu'elle put rédiger de *La Vie de l'esprit*.

Certes, l'on ne saurait attendre d'Arendt une lecture érudite et méticuleuse, soucieuse des articulations internes de telle ou telle œuvre, respectueuse de leur littéralité et de leurs visées propres. Quelle que soit la très réelle érudition d'Arendt à l'égard d'un certain nombre d'auteurs (et sa très réelle désinvolture envers bien d'autres), sa lecture consiste toujours à s'emparer de tel ou tel, à le retranscrire dans son propre lexique et à l'utiliser dans sa propre problématique, accentuant ainsi des effets de contresens parfois plus apparents que réels.

Cependant, Montesquieu apparaît toujours en des points névralgiques de la pensée arendtienne, et toujours à la fois comme témoin et comme soutien de ce qu'elle-même veut énoncer ; quand il s'agit de présenter et de

1. TM signifie ici traduction modifiée, ce sera toujours le cas pour *Sur la révolution. Le Fédéraliste* (noté ici *FP*), Jay, Hamilton, Madison, Economica, 1988.

justifier le concept de totalitarisme, ou encore sa conception du pouvoir et de la loi, et donc de la liberté; de récuser la pertinence de la notion d'obéissance dans les domaines politiques et moraux; d'expliquer ce qu'il en est de la fondation et du «théologico-politique»; et parfois de justifier sa propre méthode.

C'est que Montesquieu est rangé par Arendt dans la catégorie des «penseurs politiques», expressément distingués des «philosophes politiques»².

Parmi ceux traités [dans ce cours] [...] deux sortes: les «philosophes» et les écrivains. Parmi ces derniers Machiavel, Montesquieu, Tocqueville; ils écrivent à partir d'expériences politiques et en raison de [*for the sake of*] la politique. Ils écrivent, comme Machiavel, parce qu'ils ont été exilés de la scène politique [...] Ils ne demandent jamais: quelle est la fin de la politique, quelle est la fin du gouvernement, car ils prennent comme allant de soi que la vie politique est la vie la meilleure. Elle n'a pas de «fin», de but, qui soit plus haut qu'elle-même. Les autres sont totalement différents; ils écrivent du dehors et ils veulent imposer des critères non politiques à la politique [...]³.

Si Arendt reconnaît le caractère simplificateur de la distinction, qui ne saurait s'appliquer par exemple, ni à Hobbes, ni à Locke, cependant «je les ai rangés parmi les philosophes parce qu'eux aussi raisonnent hors de l'expérience et appliquent des critères dont l'origine n'est pas politique»⁴. Arendt ne parle ici que des écrivains politiques «modernes», et la séquence devrait être complétée par des auteurs tels que Thucydide (et Hérodote) et Cicéron, et peut-être Burke. Cependant, la triade Machiavel, Montesquieu, Tocqueville, joue un rôle particulièrement important chez notre auteur (et littéralement et implicitement) dans la mesure même où la compréhension de la modernité, et d'une «science politique nouvelle» qui puisse faire pièce à toute «philosophie de l'histoire», est pour elle un enjeu crucial. On peut encore remarquer que si Machiavel et Tocqueville, constamment sollicités et loués, sont parfois explicitement critiqués, il n'en va pas de même (du moins à ma connaissance) pour Montesquieu. Certes, si Montesquieu avait un rival ici (et un rival complice), ce serait Machiavel; pour eux comme pour Arendt, il va de soi que les Romains représentent «le peuple le plus politique»⁵. Mais il semble que Montesquieu jouisse aux yeux d'Arendt, d'un prestige sans égal.

2. Distinction que l'on peut retrouver chez Montesquieu lui-même, se disant «écrivain politique».

3. *From Machiavelli to Marx*, cours à l'université Cornell, automne 1965, tapuscrit inédit de la bibliothèque du Congrès, box 20, cité ici *MM*, p. 023453 (la pagination est celle des manuscrits arendtiens). On retrouve ici la distinction arendtienne entre le «en vue de» (*in order to*) qui appartient à la sphère de la fabrication et le «en raison de» [*for the sake of*] appartenant à la sphère de la signification et, en un sens, de l'action.

4. *MM*, p. 023469.

5. Contrairement à deux erreurs connexes, souvent répétées; Arendt aurait pour modèle la *polis* et hériterait d'Aristote.

Montesquieu est donc une pièce majeure du dispositif arendtien consistant à questionner sans fin la possibilité même d'une philosophie politique, question qui organise toute une partie de son œuvre des *Origines* à *La Vie de l'esprit*. Car on ne sait, *in fine*, si l'expression «philosophie politique» n'est qu'un oxymore ou si l'impossibilité n'est que *de facto* et non *de jure* (à la fin de sa vie Arendt cherche une authentique philosophie politique chez Kant, là où, de son propre aveu, «elle n'existe littéralement pas»). Son prestige inégalé tient peut-être à trois points. D'une part à ce que sa réception est en partie médiée chez Arendt par les fédéralistes, d'autre part grâce à une conception de la loi absolument originale, enfin à la possibilité de questionner ce qu'il en est des *mores*, des mœurs, de la morale, même si lui-même ne permet pas, selon Arendt, d'engager le questionnement plus avant.

Car il est deux passages qu'Arendt se plaît à citer :

L'homme, cet être flexible, se pliant, dans la société, aux pensées et aux impressions des autres, est également capable de connaître sa propre nature lorsqu'on la lui montre, et d'en perdre jusqu'au sentiment lorsqu'on la lui dérobe [...].

La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs. Mais si par un long abus du pouvoir, si par une grande conquête, le despotisme s'établissait à un certain point, il n'y aurait pas de mœurs ni de climat qui tinsent ; et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres⁶.

Or, des suites du procès Eichmann à *La Vie de l'esprit* incluse, Arendt se préoccupe essentiellement de morale (c'est même cela, sans doute, le contenu du «transpolitique» qu'elle entend traiter et qu'on interprète souvent comme retour à la philosophie). En fait, tout se passe comme si elle redécouvrait, derrière la question strictement politique des conditions d'apparition du «totalitarisme», les questions morales qu'elle y avait décelées. «[...] j'ai le sentiment que ces questions morales ont été laissés en sommeil car elles étaient cachées par quelque chose dont il était bien sûr beaucoup plus difficile de parler et presque impossible de venir à bout – l'horreur elle-même dans sa monstrueuse nudité». «Le nouveau régime ne nous posait rien de plus qu'un problème politique très complexe [...]» et non pas encore des questions morales. Ainsi les juges du procès Eichmann, quand il s'agissait de la capacité à juger de la situation et du caractère criminel du régime, «n'ont rien signifié de plus que : un tel sentiment pour de telles choses, nous avait été inculqué depuis de si nombreux siècles qu'il ne pouvait si soudainement se perdre. Et ceci, je pense, est très douteux». En effet :

6. *L'Esprit des Lois* (citée ici *EL*), Paris, Gallimard, La Pléiade, t. 2, 1951, respectivement Préface, p. 230 et VIII, 8, p. 356.

Ce fut comme si la moralité, au moment même de son total effondrement dans une vieille nation hautement civilisée, s'était révélée dans son sens originaire, un jeu de *mores*, d'us et coutumes, que l'on peut échanger contre un autre jeu sans plus de problème que si l'on changeait les manières de table d'un peuple.

Or, de ce phénomène, ajoute Arendt, «[...] je pourrais ajouter un nombre étonnant de citations qui renverraient au moins jusqu'au troisième tiers du XVIII^e siècle. Mais ce qui nous importe, quoi qu'il en soit, c'est que nous n'avons plus affaire à des prémonitions mais à des faits»⁷. Montesquieu permet donc de penser politiquement, de penser en particulier l'émergence d'un régime nouveau; il permet de saisir que les mœurs sont en jeu, et du même coup, le statut même de la nature humaine, ou de sa propre compréhension. Mais, dans la mesure où la question de l'effondrement de la moralité, ou de la variabilité des *mores*, renvoie au problème du jugement (plus exactement des rapports entre jugement et pensée), et surtout, dans la mesure où le jugement ne peut être alors qu'un jugement réfléchissant (aucun critère valide ne permettant un jugement déterminant, bien à l'inverse), il ne peut plus être d'aucun secours. Si l'on peut dire, il permet ainsi d'indiquer clairement un enjeu qu'il ne peut permettre de thématiser et d'éclaircir.

La typologie des gouvernements

Le concept de totalitarisme (souveraineté, action)

La première utilisation massive de Montesquieu par Arendt se situe dans le dernier chapitre actuel des *Origines du totalitarisme* «Idéologie et terreur» et les conférences qui l'ont préparé et accompagné⁸. Or l'on sait moins que la première édition des *Origines* se terminait par un simple chapitre de remarques finales, parfois décousues (ou, si l'on ose dire, rétrospectivement programmatiques). Arendt a donc eu besoin, pour justifier le concept de totalitarisme, de la classification des régimes de Montesquieu. Mais pourquoi en a-t-elle eu précisément besoin? C'est qu'il en va de bien plus que de la simple question des régimes, il en va de la question des prin-

7. Ces citations sont extraites de deux textes corrélés: *Some questions of moral philosophy*, oct. 1965, *Social Research*, 1994, 61/4 (cité ici *SQ*) et *Personal responsibility under dictatorship*, 1964 (cité ici *PR*), Bibliothèque du Congrès, box 46, partiellement traduit dans *Penser l'événement*, Belin, 1989 (cité ici *PE*). On cite ici *SQ*, p. 745, 742 et *PR*, p. 11, 32, 35.

8. En particulier *Compréhension et politique*, repris dans *La Nature du totalitarisme*, Payot, 1990 (cité ici *CP*) et *La Nature du totalitarisme* (cité ici *NT*) repris dans le même volume, et la réponse à Voegelin (*Rejoinder to E. Voegelin's Review of The Origins of Totalitarianism*, *Review of Politics*, 15 janvier).

cipes, de la nature de la loi, de la prétendue immutabilité de la nature humaine et, finalement, de ce que signifie comprendre en politique.

Dès la rédaction des *Origines*, Arendt voit naître un questionnement qui va, comme nous l'avons souligné, sous-tendre une partie de son œuvre.

Je soupçonne que la philosophie n'est pas entièrement innocente de ce bric-à-brac. Non pas bien sûr au sens où Hitler aurait à voir quoi que ce soit avec Platon (la raison primordiale pour laquelle je me suis donnée tant de mal pour isoler les éléments des gouvernements totalitaires était de dégager la tradition occidentale de Platon jusqu'à Nietzsche inclus de toute suspicion). Mais plutôt, à l'inverse, au sens où la philosophie occidentale n'a jamais eu un concept clair de ce qui constitue le politique, et ne pouvait pas en avoir, car, par nécessité, elle parle de l'homme au singulier et n'a affaire avec le fait de la pluralité que tangentiellement⁹.

Le choix de Montesquieu est donc d'abord à la fois un choix dirigé contre la philosophie et un choix méthodologique. Il participe du refus arendtien de toute philosophie de l'histoire, et du type d'interrogation que cela engage. Il s'agit pour Arendt de passer d'une description et d'une analyse historiques des régimes inédits que sont le nazisme et le stalinisme à ce que celles-ci ne sauraient en aucun cas fournir : la compréhension de la nature du totalitarisme¹⁰. La compréhension, expressément distinguée de la connaissance, refuse de se départir de l'intuition initiale, que permet aussi de repérer le vocabulaire et le discours communs ; un phénomène inédit s'est produit, une singularité, dont il faut rendre raison, dont il faut comprendre la signification. Comprendre comment des éléments préexistants ont pu cristalliser en une occurrence singulière qui permet en retour d'éclairer ses propres origines¹¹, et comprendre le sens de cette cristallisation sont donc les tâches qu'Arendt s'assigne. Or cette conception (que l'on ne peut ici développer pour elle-même) engage le refus de toute pensée de l'histoire comme processus, le refus de l'explication des régimes par la singularité irréductible des histoires nationales, et le refus de l'assimila-

9. Lettre à Jaspers, n° 109, du 4 mars 1951 – p. 244 *TM*; voir aussi la lettre 106 du 25 décembre 1950, *Correspondance Hannah Arendt, Karl Jaspers*, Payot, 1995.

10. «La description historique et l'analyse politique ne pourront jamais démontrer l'existence d'une nature ou d'une essence du gouvernement totalitaire sous prétexte qu'il y a une nature du gouvernement monarchique, républicain, tyrannique ou despotique» (*CP*, p. 44), de même en *NT*, p. 79-80. «[...] cette question relève à strictement parler des sciences politiques qui, pour peu qu'elles se comprennent elles-mêmes, sont les véritables détenteurs des clefs qui permettent d'accéder aux problèmes et aux énigmes des philosophies de l'histoire» (*NT*, p. 77).

11. Quand Arendt déclare : «C'est la lumière produite par l'événement lui-même qui nous permet d'en discerner les éléments concrets (à partir d'un nombre infini de possibilités abstraites), et c'est encore cet éclairage qui doit nous guider à rebours dans le passé toujours obscur et équivoque de ces composantes» (*NT*, p. 73), on peut y lire une allusion très discrète aux idéaltypes de Weber, qu'Arendt refuse de mentionner pour des raisons que l'on verra ; on peut aussi y voir le souci de rendre raison d'une totalité concrète en un sens irréductible à ses composantes, ou encore, à ses origines.

tion des «totalitarismes» à la dictature à parti unique, à la tyrannie et au despotisme déjà connus et recensés. En ce sens, il faut accepter deux choses : pour élucider une forme nouvelle et sans précédent de gouvernement, il faut commencer par appliquer les critères classiques, même s'ils ne sont plus traditionnellement reçus (*NT*, 85), d'autre part, l'analyse et la compréhension doivent se fonder sur la compréhension que les acteurs ont d'eux-mêmes et l'interprétation qu'ils donnent de leur actions (*NT*, 97)¹². Or cette dernière exigence est celle-là même que remplit Montesquieu, selon Arendt, notamment dans l'analyse des principes de gouvernement, qui acceptent les motifs avoués des acteurs. Cette acceptation qui paraîtrait anti-scientifique ou anti-sociologique aux «modernes» est d'autant plus remarquable qu'elle est le fait d'un auteur qui «a été [...] le premier à observer l'influence des facteurs «objectifs», comme les éléments climatiques ou d'autres paramètres, sur la formation d'institution à caractère purement politiques»¹³.

Ces remarques touchent directement à un des enjeux fondamentaux. Quand elle tente d'expliquer sa propre méthode face aux critiques de Voegelin, Arendt lui reproche de traiter les différences phénoménales – qui pour elle, comme différences factuelles, sont de la première importance – comme des manifestations mineures de la même «identité essentielle» d'une nature doctrinale. À l'inverse, les différences phénoménales, loin d'obscurcir l'identité essentielle, sont ces phénomènes qui font du totalitarisme ce qu'il est, qui le distinguent, et donc seuls ils peuvent nous servir à trouver une essence. Ce qui est sans précédent n'est pas ici un contenu idéologique, mais l'événement de la domination totalitaire elle-même. Arendt prétend donc procéder par les faits et les événements, quand Voegelin procède par affinité et influence intellectuelles. Et donc il est faux de soutenir qu'elle procède à une révélation graduelle de l'essence du totalitarisme, de sa forme inchoative au XVIII^e siècle jusqu'à son plein développement, tout simplement parce que cette essence n'existe pas avant d'être venue à l'être. Et les éléments qui cristallisent dans le totalitarisme ne sont pas totalitaires.

12. «Si nous leur refusons cette compétence et prétendons posséder un savoir supérieur ou être en mesure de leur dire quels sont leurs «mobiles réels et de quelles «tendances» ils sont les représentants objectifs, indépendamment de ce qu'ils pensent être, nous leur enlevons la faculté même de la parole, puisque cette dernière est supposée ne pas être dénuée de sens» (*NT*, p. 97).

13. *NT*, p. 136, voir aussi p. 96. On peut dire que l'attitude qu'Arendt prête à Montesquieu est précisément celle qu'elle adopte dans les *Origines* : il ne s'agit pas de dénier les «facteurs objectifs», mais de faire droit aux témoignages des acteurs ; d'autre part, le caractère non scientifique et fortement dirigé contre les sciences sociales de son temps est explicitement revendiqué par Arendt.

Or ce souci de la facticité, du rendre raison, et cela de façon immanente, et faisant fond sur le témoignage des auteurs (sans dénier les «facteurs objectifs»), ne peut que renvoyer au modèle de Montesquieu. Ce qui s'atteste encore par la réponse aux critiques virulentes de Voegelin concernant la thèse arendtienne qui veut qu'avec le totalitarisme, la nature humaine soit en jeu. Car, réplique-t-elle en substance, historiquement nous ne connaissons la nature de l'homme que dans la limite de son existence, et aucun royaume des essences éternelles ne nous consolera jamais si l'homme perd ses capacités essentielles. Et elle cite alors le passage déjà évoqué de la préface de *L'Esprit des lois*. Autrement dit, pour Arendt comme pour Montesquieu (et l'une se réclamant de l'autre), il ne va en rien de soi que la nature humaine soit immuable. Le sérieux et la dignité des sphères morale et politique tiennent précisément à ce que l'homme est «un être flexible». «[...] il n'y a pour ainsi dire pas d'événements de quelque importance pour l'histoire présente, qui ne puisse être mis en relation avec les craintes formulées par Montesquieu» (*NT*, 69). La première de ces craintes concerne la disparition de la liberté politique en Europe. Son «courage sobre et impassible» (*CP*, 49) lui fait percevoir que si les qualités du citoyen sont déjà perdues, seules les mœurs règlent encore «les actions de l'homme» et assurent la longévité des corps politiques européens, mais «cette moralité a perdu son fondement. On ne peut s'en remettre à la tradition d'empêcher le pire que pour un temps». Montesquieu permettrait dès lors de comprendre que la société, si elle était encore en état de juger, «n'était plus en mesure de rendre compte de ses catégories de pensée ni de ses critères de jugement qui se trouvaient gravement contestés». Il initie un questionnement sur la tradition, et en particulier sur son mutisme face aux défis moraux de notre temps (*CP*, 51¹⁴).

Mais «les appréhensions de Montesquieu vont plus loin et sont donc plus proches encore de nos interrogations actuelles [...]» (*CP*, 51), et cela précisément du fait de sa crainte envers la nature humaine. Ce qui importe ici est que selon Arendt, cette crainte renvoie pour nous non seulement à la perte de l'agir politique et du sens commun mais plus profondément encore à «la disparition de la recherche du sens et du besoin de comprendre», laquelle a partie liée avec l'idéologie au sens arendtien : le règne de la cohérence logique à partir d'une prémisse vidée de son contenu, et qui sert à se prémunir de «la réalité et l'expérience» (*NT*, 53). Il ne saurait être question de suggérer que Montesquieu puisse être notre contemporain, en quelque sens que ce soit. Mais un certain type d'intelligence du

14. Arendt se réfère à *EL*, VIII, 8, puis XIX, 16.

politique, de compréhension des phénomènes politiques dans leur facticité et leur positivité dont il faut rendre raison, de façon immanente, et sans normes surimposées, de « méthode » (si ce terme a un sens ici), permet de discerner des enjeux qui sont devenus les nôtres de façon à la fois patente et inédite. De même façon, il ne s'agit pas de suggérer que le recours à Montesquieu joue chez Arendt le rôle d'un argument d'autorité (encore que se ranger sous une si prestigieuse tutelle puisse être « rassurant », même pour un auteur aussi téméraire qu'Arendt), mais il s'agit à la fois de court-circuiter le XIX^e siècle¹⁵, et de retrouver la grandeur d'une pensée politique à la fois inscrite dans la tradition et d'une totale originalité.

Dans la mesure où la lecture arendtienne du totalitarisme ne nous intéresse pas ici, on s'en tiendra aux quelques raisons qui lui font choisir la typologie des gouvernements de Montesquieu pour mener à bien sa propre analyse. D'une façon apparemment traditionnelle, elles renvoient à l'équilibre des pouvoirs et à la question des principes (on ne reprendra pas l'analyse montrant comment Montesquieu se déprend grâce à ces derniers du schéma de la dégradation des régimes, pour saisir leur unité et leur transformation via la corruption des principes. Pourtant, est implicitement en jeu la légitime pluralité des régimes et des modes de vivre-ensemble – thème on ne peut plus arendtien, et l'un des motifs de son refus des « philosophes » partisan d'*un* bon régime).

Derrière la question de l'équilibre des pouvoirs, résident deux enjeux majeurs, qu'Arendt éclaircira par la suite : une compréhension du pouvoir et de la loi, le refus de la souveraineté. En 1953, ce qui étonne Arendt est qu'un auteur dont le titre de gloire est l'équilibre des pouvoirs puisse définir « les différents gouvernements comme si le pouvoir était nécessairement souverain et indivisible ». Et, d'après elle, c'est le Kant du *Projet de paix perpétuelle* qui redéfinirait, selon les principes de Montesquieu, la structure des gouvernements (*NT*, 84). Ce qui retient notre auteur est donc en fait l'irrationalité de la souveraineté en matière de politique extérieure, laquelle se résoudrait, selon Kant et Montesquieu, par la séparation des pouvoirs et le fédéralisme (*NT*, 88). La désinvolture apparente d'Arendt est ici assez choquante. On pourrait dire avec plus de rigueur qu'elle n'est pas encore réellement en possession de son concept ultérieur de pouvoir, lequel devra beaucoup à Montesquieu. Mais deux points sont remarquables. D'une part, la distinction kantienne serait contestable en ce qu'elle renvoie le droit à la raison comme *lumen naturale* et le pouvoir à la volonté, ce qu'Arendt commence à récuser. D'autre part, il faut rappeler

15. À deux exceptions notables près : Tocqueville et Marx.

que selon elle, les événements du XX^e siècle ont montré le caractère obsolète du modèle de l'État-nation (autrement dit de la souveraineté) dans la mesure où à la fois ce modèle s'impose mondialement et où il produit des questions auxquelles on ne saurait répondre dans ses propres cadres (notamment les questions des minorités et des apatrides ou des sans-États). Là encore, il s'agira de régresser de l'idée que l'État-nation fut une invention légitime en son temps (et même glorieuse) à la remise en cause radicale de la notion même de souveraineté. Or ce dernier stade joue de l'opposition entre la séquence Montesquieu/Tocqueville contre la séquence Bodin/Hobbes/Rousseau (ou encore de l'opposition entre France et États-Unis), mais l'on peut penser que la radicalisation de la pensée d'Arendt tient en grande partie à une appropriation grandissante de la pensée de Montesquieu, et tout particulièrement de la liaison qu'il établit entre loi, pouvoir et liberté.

La seconde caractéristique essentielle pour Arendt, est que la question classique de la nature ou de la structure du gouvernement soit accompagnée d'une question inédite, et beaucoup plus fondamentale, celle du principe comme ressort de l'action, comme critère grâce auquel sont jugées les actions et des gouvernants et des gouvernés¹⁶. Autrement dit, nous avons là des règles qui régissent la sphère publique et qui, si elles cessent d'être obéies, fragilisent les institutions.

Comme la loi interdit l'action mais ne la motive pas, il est nécessaire de trouver en dehors de la loi même les principes des actions qui vont ensuite s'inscrire dans la loi. La loi stabilise les actions, restreint et encadre les actions spontanées ou libres des hommes. Son rôle fondamental est d'assurer une stabilité sans cesse menacée par l'*hubris* inhérente à l'action. La loi définit essentiellement un espace et, nous le verrons, établit des rapports.

Cependant, le principe du gouvernement guide la vie publique, et non la vie privée ; il y a ici une différence maintenue entre homme et citoyen, entre les règles qui régissent la vie publique, et qui sont définies par la loi positive, et les règles qui définissent la vie privée et en diffèrent, voire s'y opposent. Non seulement donc, l'homme reste quand le citoyen disparaît, mais il y a souvent conflit entre les lois qui règlent la vie publique, et séparent le public du privé, et les principes ou mœurs qui règlent la vie privée.

¹⁶. Arendt précise que ces deux questions ont été abandonnées par les sciences politiques car elles sont préscientifiques: «elles renvoient à un mode de compréhension courant qui s'exprime par l'attribution de noms – c'est une république [...] – et elles commencent le dialogue qu'est la véritable compréhension en s'interrogeant sur ce qui fait que ce que nous savons tous être une république, une monarchie, une tyrannie, est telle» (*NT*, 83).

Les critères du juste et de l'injuste diffèrent, ce qui peut faire naître des conflits réputés insolubles. Une remarque incidente d'Arendt permet de comprendre sa réappropriation ultérieure du terme de «principe». Les philosophes occidentaux auraient, selon elle, abandonné l'homme «privé» et ses déboires, et auraient «fait de leur mieux pour éluder le problème en élevant le droit civil à un niveau d'universalité dénuée d'ambiguïté qui n'est jamais le sien dans la réalité». Ainsi l'impératif catégorique ne pêche pas par inhumanité, mais il crée des maux réels, «dans tous les cas où aucune loi universelle [...] ne saurait déterminer ce qui est juste dans une situation particulière». Pour Arendt, au moins dans la sphère privée, les jugements déterminants ne sauraient valoir. Nos actions et nos choix ne sont pourtant pas livrés à l'arbitraire, mais régis par des «principes [...] qui dessinent, en quelque sorte, des orientations. Montesquieu ne s'est jamais demandé si ces principes pouvaient receler un pouvoir cognitif qui permette de juger, voire d'établir ce qui est juste ou injuste» (*NT*, 91).

À cette dichotomie problématique entre privé et public s'ajoutent encore deux autres problèmes congruents. D'une part, les régimes légaux reconnaissent par définition une différence, un écart, un hiatus, entre la loi source de l'autorité, de légitimité, et les lois positives qui ne l'incarnent que partiellement et de façon variable selon les époques et les circonstances (selon le mot attribué à Solon, «je n'ai pas donné aux Athéniens les meilleures lois, mais les meilleures lois pour eux»). D'autre part, les lois positives s'appliquent aux individus concrets dans des cas concrets, d'où la question de la «loi ignare», selon le mot de Platon il y a toujours hiatus entre la généralité nécessaire de la loi et l'individualité des êtres ou des cas qui lui sont soumis.

Selon Arendt, Montesquieu comprend donc que la loi ne fait que tracer des frontières qui délimitent une sphère différente, non publique, d'où proviennent les sources d'action et de mouvement distinguées des forces structurelles que sont les lois avec leur fonction stabilisante. L'opposition entre sphères publique et privée l'amènerait à penser qu'il y a, ou devrait y avoir, un terreau commun plus profond d'où ces deux éléments tirent leur origine. Un terreau commun à l'essence du gouvernement et au principe qui commande l'action, celui dans lequel la structure se trouve ancrée et d'où jaillit la source de l'action, l'expérience sous-jacente, fondement des deux. «Il avait en effet aperçu que l'opposition entre [...] l'homme comme individu et comme citoyen n'était pas seulement écart et conflit, mais qu'il existait ou devrait exister quelque terreau plus profond d'où les deux éléments tirent leur origine, même s'ils étaient susceptibles d'entrer en conflit [...]» (*NT*, 92).

Cette question est essentielle pour Arendt, dans la mesure où elle signifie que les différentes formes de gouvernement sont des mises en forme d'expériences fondamentales de la condition humaine, entendons de la pluralité des modes de vivre ensemble. En ce sens la longévité de la typologie classique des gouvernements peut s'expliquer par cette assise, révélée par l'histoire, dans la pluralité humaine elle-même. Mais elle rend d'autant plus difficile la question de l'émergence d'un nouveau type de gouvernement, qui renvoie nécessairement à une expérience fondamentale qui «pour une raison ou pour une autre, n'a jamais servi de fondement à un corps politique [...]» (*ST*, 204). Et, bien entendu, le problème renvoie à l'analyse du despotisme et de la crainte, dont il faut différencier le totalitarisme.

Selon Arendt, Montesquieu a expliqué ce qu'il en est de cette expérience fondamentale dans le cas de la monarchie et de la république, mais non pas dans le cas du despotisme, manque qu'il nous serait loisible de combler (*NT*, 93).

Dans le cas de la monarchie, ce terreau commun serait la distinction, ainsi «l'expérience fondamentale sur laquelle reposent les monarchies, mais aussi toutes les formes hiérarchisées de gouvernement est l'expérience, inhérente à la condition humaine, de ce que les hommes sont distincts et différents les uns des autres par naissance» (*NT*, 92). Inversement, l'expérience «républicaine» serait celle de l'égalité de pouvoir (et non devant Dieu ou la Nature), l'expérience que «l'homme n'est pas seul ; car être seul signifie ne pas avoir de pairs» (*NT*, 93).

Selon Arendt l'isolement est ce terreau, cette expérience, où s'enracinent principe et nature de la tyrannie, ce gouvernement d'un seul, sans loi, dont le principe est la crainte. La crainte est liée à l'angoisse que l'on éprouve dans l'isolement, c'est-à-dire l'envers de l'égalité ; «la crainte est le désespoir de tous ceux qui, pour une raison quelconque ont refusé d'agir de concert» (l'expression qui identifie pouvoir et action de concert est empruntée à Burke). L'isolement renvoie à l'impuissance, puisque agir signifie toujours agir de concert. Le pouvoir renvoie à une pluralité organisée des hommes. La crainte comme principe d'action est donc une contradiction dans les termes, la crainte est anti-politique (ce qui rend compte effectivement du fait que le despotisme selon Montesquieu est à la limite du politique). Et l'isolement et la crainte sont volonté de puissance ou de domination parce que le pouvoir, dans son acception véritable, ne peut être possédé par un seul (*NT*, 130, 131).

Il importe alors de noter que si le despotisme, qu'Arendt a parfois bien du mal à distinguer de la tyrannie, n'est pas à proprement parler selon elle

un corps politique – parce que ses risques de corruption sont internes, et qu’il engendre et multiplie l’impuissance, parce que sa stabilité n’est, si l’on peut dire, qu’accidentelle – il est une authentique forme de gouvernement, précisément parce qu’il repose sur cette expérience fondamentale de la condition humaine qui est encore liée, en un sens, à la pluralité, au vivre-ensemble. Arendt prend extrêmement au sérieux l’image du «désert du despotisme». Le despotisme détruit l’espace public, l’absence de loi interdit le mouvement politique (autrement dit la liberté), ne permet pas la communication des «citoyens». Mais le despotisme ne détruit pas tout mouvement, ni tout contact avec les autres. Selon l’image saisissante d’Arendt, le totalitarisme met le désert en mouvement, c’est-à-dire qu’il écrase les hommes les uns contre les autres et interdit tout mouvement¹⁷. Dans la stratégie arendtienne – visant à montrer que le totalitarisme fait éclater l’alternative des gouvernements modérés ou arbitraires, et prétend résoudre les dichotomies classiques de l’homme et du citoyen, de la politique intérieure et extérieure, du hiatus entre la loi positive et la source qui la légitime, transformant ainsi la loi, de loi de stabilité en loi du mouvement – se dévoile une expérience qui, au-delà de la crainte comme envers de l’égalité, en est la négation même, comme négation de la pluralité et, corrélativement, comme expérience de «radicale non-appartenance au monde», comme destruction du monde.

Dans cette lecture, de part en part médiée par la question de l’essence du totalitarisme, une bizarrerie demeure. Arendt dénie explicitement que les formes de gouvernements chez Montesquieu renvoient à des idéaltypes (*NT*, 87). On peut y discerner deux aspects.

D’une part, à cette époque, Arendt polémique avec la façon dont les disciples de Mannheim utilisent cette notion. Le modèle du chef charismatique de Weber est Jésus de Nazareth. Or :

les disciples de Karl Mannheim n’ont pas vu d’obstacles à appliquer la même catégorie à Hitler. Du point de vue qui est celui des sciences sociales, Hitler et Jésus sont identiques parce qu’ils remplissent la même fonction sociale. Il est évident que seuls des gens qui refusent d’écouter le discours tenu par Jésus ou par Hitler peuvent parvenir à une telle conclusion.

On cherche à «trouver des règles générales sous lesquelles subsumer les occurrences de toute nature et de toute époque» (*RP*, 153). Nous serions

17. «La crainte est le principe qui régit le mouvement des hommes dans le désert de l’absence de compagnie et de l’isolement; même sous les espèces de la crainte, il s’agit encore d’un principe – qui guide les actions des individus et, par conséquent, préserve un minimum de contact avec autrui, ne serait-ce que le seul contact de la peur. Et le désert où se meuvent les hommes séparés et terriblement atomisés conserve, même si elle est déformée, l’image de cet espace pour chacun nécessaire à la liberté humaine» (*NT*, 105).

ainsi renvoyés à «des catégories formelles et anhistoriques qui commençaient à dominer les sciences de la société et de l'histoire». Quels que soient les enjeux de cette analyse, et les libertés prises à l'encontre de Weber par Arendt, il est clair que Montesquieu ne peut en aucun cas être supposé utiliser les idéaltypes ainsi compris.

D'autre part, à l'inverse, Arendt acceptera de dire que la trop fameuse analyse de la constitution anglaise par Montesquieu (et ce passage de *L'Esprit des Loix* exclusivement) relève de l'idéaltype, et, pis encore, Arendt prendra cette opération comme modèle de ce qu'elle même accomplit avec la constitution des Etats-Unis¹⁸. Si Montesquieu prétend avoir découvert que «le pouvoir arrête le pouvoir» dans la constitution de la Grande-Bretagne, cela «est incorrect en beaucoup de détails, mais entièrement exact dans sa construction d'idéaltype»¹⁹. La «liberté dans l'utilisation des données factuelles et historiques» fait que l'idéaltype ainsi conçu a le grand avantage «de ne pas être une abstraction personnifiée à laquelle on impute une signification allégorique, mais d'être choisi parmi la foule des êtres vivants, du passé ou du présent, parce qu'il possède une signification représentative dans la réalité, qui ne demande qu'à être purifiée pour révéler sa pleine signification» (*PCM*, 42 TM). On peut voir dans ces passages une réminiscence du *Fédéraliste*:

La Constitution britannique était pour Montesquieu ce que fut Homère pour tous ceux qui ont écrit sur la poésie épique [...] de même, ce grand écrivain politique semble avoir considéré la Constitution de l'Angleterre comme le type, ou pour mieux nous servir de sa propre expression, comme le miroir de la liberté politique, et nous avoir donné, sous la forme de vérités élémentaires, les divers principes caractéristiques de ce système particulier (Madison, *FP*, n° 47, p. 388).

En ce sens, l'idéaltype qui ne s'applique qu'à la lecture de la constitution britannique est non pas un respect servile des faits mais, dans le souci

18. Dans *La Pensée et les considérations morales*, traduction: *Les Considérations morales*, Rivages, 1996 (citée ici *PCM*), elle prétend se livrer au même type d'opération à l'égard de Socrate, dont la figure qu'elle dessine n'est pas historique mais idéaltypique, mais ici, c'est à la lecture de Dante par Gilson qu'elle se réfère. «Bien sûr j'ai fait quelque chose que Montesquieu avait fait avec la constitution anglaise, j'ai construit, à partir de la constitution américaine, un certain idéaltype. J'ai essayé de le faire un peu mieux que Montesquieu en regard des faits historiques, pour la simple raison que je n'appartiens pas à l'aristocratie je ne jouis pas de la grâce de la paresse, qui est l'une des principales caractéristiques des écrits de Montesquieu. Savoir si cela est tolérable, est une autre question qui nous amènerait trop loin. En fait nous le faisons tous. Tous nous construisons ce que Weber appelle des «idéaltypes». C'est-à-dire nous pensons un certain jeu de faits historiques, de discours, etc. jusqu'à ce que cela devienne un type cohérent de règles. C'est particulièrement difficile avec Montesquieu à cause de sa paresse, et plus facile avec les Pères fondateurs parce qu'ils étaient particulièrement travailleurs, et qu'ils vous donnaient tout ce que vous vouliez» (dans la conférence où Arendt explique son propre travail: voir Melvin Hill, *The Recovery of the Public World*, Saint Martin's Press, 1979, p. 328).

de la vérité factuelle et de l'interprétation des acteurs, dans le souci du contenu et non de la fonction, une sorte de filtrage qui permet de ressaisir le sens, les principes, la logique à l'œuvre. Autrement dit, nous sommes loin de Weber, mais proche du renversement d'Aristote, faisant de la poésie une œuvre plus philosophique et plus noble que la chronique, précisément du fait de sa relative liberté à l'égard de la contingence des détails en regard de sa capacité à souligner la logique de l'action. Et il n'est donc pas étonnant de voir Arendt parler de la liberté des poètes, et les fédéralistes d'Homère.

Constitution mixte, loi et vivre-ensemble

Quoi qu'il en soit, la même année 1953 voit Arendt – toujours dans la réflexion après-coup de la rédaction des *Origines*, laquelle initie toute la problématique ultérieure – mener une autre réflexion sur la typologie de Montesquieu. Il s'agit cette fois de réfléchir, grâce à la notion de constitution mixte, sur la nature même de la loi.

Apparemment, nous avons le même point de départ. «Montesquieu, [...] voit qu'il doit y avoir plus dans les gouvernements que la loi et le pouvoir afin d'expliquer le contenu effectif et constant des actions des citoyens vivant dans les murs des lois, et les performances des corps politiques eux-mêmes dont les esprits diffèrent les uns des autres»²⁰. En réalité, il s'agit d'utiliser le «seul grand penseur politique français»²¹ pour remettre en cause l'idée, selon Arendt initiée par Platon recherchant le meilleur gouvernement, que tout régime s'étaie sur le rapport entre commandement et obéissance, ou encore sur un rapport de domination (en règle générale, *rule* chez Arendt renvoie plus à une forme de domination qu'à une forme de gouvernement, même si la distinction terminologique n'est pas toujours appliquée dans toute sa rigueur). Si l'éloge de Montesquieu est alors particulièrement vibrant²², le mouvement est très curieux. Il s'agit, à partir

19. *MM*, p. 30 (023486).

20. *Karl Marx et la tradition de pensée occidentale*, trad. de *Karl Marx and the Tradition of western Thought*, 1953, seconde version, tapuscrit inédit de la bibliothèque du Congrès, box 64, cité ici *KM*. On cite ici *KM*, IV, 32.

21. Il va de soi que cette expression n'a de sens qu'à tenir la différence entre penseur politique et philosophe politique. Précisément, la philosophie politique débiterait avec Platon, et il s'agirait ici de la mettre à la question.

22. «Au contraire, s'il y avait jamais eu un ouvrage spécifique où les courants très différents et parfois contradictoires de notre tradition ont été mêlés, alors dans *L'Esprit des Lois*, qui montre combien chacun d'eux survit dans la mémoire vivante de la civilisation

de la dernière élaboration d'une typologie des régimes, et particulièrement du questionnement inédit sur les principes, de revenir à la tradition philosophique pour montrer et ce qu'elle occulte et ce qu'elle place – de façon politiquement erronée – au premier plan.

L'intérêt de ces textes non publiés est qu'Arendt s'y débat avec ses propres «préjugés», et que les difficultés qu'elle rencontre dans la difficile surimposition de ses propres critères à ceux de Montesquieu indiquent par quel douloureux cheminement les ressources de la «tradition» peut permettre de se défaire de cette même tradition. De ces difficultés, deux points témoignent de façon évidente; le statut de l'aristocratie, la positivité du despotisme.

Dans la mesure où, nous l'avons vu, Arendt tend à lire les principes de gouvernement non seulement comme des principes d'action, mais comme la transcription politico-morale d'expériences fondamentales inhérentes au vivre-ensemble, l'aristocratie pose évidemment problème. Apparemment, le contresens arendtien est patent, qui consiste à ranger l'aristocratie du côté de la monarchie plutôt que de celui de la république. Ce qui l'amène à parfois parler de quatre formes de gouvernement ou de quatre expériences fondamentales. C'est que toutes les formes hiérarchiques de gouvernement – dont l'aristocratie pour Arendt – renvoient à l'expérience de la distinction, qui doit être absolument distinguée de la singularité. La distinction monarchique est pensée par Arendt comme possible seulement sous la condition de l'égalité, comme un «se distinguer», comme l'action même de montrer, d'exhiber, de faire valoir devant des égaux sa différence (*KM*, III, 34).

Autrement dit, il y a ici une sorte de primat logique de l'égalité (dont la transcription politique est la vertu). Il n'en va pas seulement, et pas essentiellement, du républicanisme arendtien. L'égalité républicaine, comme la distinction monarchique, renvoie à quelque chose à quoi «nous sommes confrontés par naissance» (*KM*, III, 32). Il est alors fondamental de remarquer que l'expérience de l'égalité, est celle d'une égalité *de force*, indépendamment de toute autre différence (l'égalité devant Dieu ou devant la

occidentale – les significations variées du *nomos* grec, la structure grandiose du *jus* romain, la loi naturelle aussi bien dans ses origines grecque que romaine, et finalement les mots que Dieu profère dans le monde des hommes, du dehors par le Décalogue ou qu'il murmure par la voie interne de la conscience. Nulle part, la tradition ne peut montrer plus fièrement son pouvoir d'absorption et de transformation que dans le fait que nos systèmes légaux peuvent les incorporer et les conserver tous, les transformer en codes positifs de lois avec leurs critères acceptés de ce qui est bien et de ce qui est mal». (*KM*, IV, 2 – l'incorrection de la phrase est due à Arendt).

mort étant selon Arendt sans pertinence politique directe). Cette égalité permettrait la définition par Hobbes de l'égalité comme celle du pouvoir de tuer, et, corrélativement, celle de Montesquieu comme «peur de tous» dans l'état de nature, précisément contre Hobbes (*KM*, III, 33-34). Ainsi, la république renverrait à l'expérience de «l'être égal avec mes égaux par la force», à «la joie de ne pas être seul au monde» et la vertu renverrait à «la gratitude envers le fait d'être humain, de ne pas être comme Dieu» (*KM*, III, 34) ou encore à la «joie submergeante de la compagnie de mes égaux, le soulagement énorme de ne plus être seul» (*KM*, III, 46). Sur cette expérience première de la gratitude envers le fait même de la pluralité, peut s'édifier la distinction, la reconnaissance (publique) que nous nous distinguons des autres. S'ensuit une conception essentielle, « Que le corps politique repose sur l'expérience de l'égalité ou celle de la distinction, le vivre ensemble apparaît comme la seule possibilité humaine dans laquelle la force, donnée par nature, peut se développer en pouvoir » (*KM*, III, 34).

Pourtant, Arendt persiste à voir quatre formes de gouvernement et quatre passions principales, contre la lettre même du texte de Montesquieu (*MM*, 5). Au moment même où elle tente de se déprendre de la question classique du nombre des détenteurs du pouvoir, elle en reste donc elle-même tributaire, soit qu'elle range l'aristocratie du côté de la monarchie, soit qu'elle discerne quatre types de gouvernement. La justification très curieuse qu'elle donne de ce dernier contresens est la lecture de *L'Esprit des lois*, III, 4 (p. 254). Dans la mesure même où la «vertu politique est renoncement à soi-même» (*EL*, IV, 5), une vertu aristocratique semble à Arendt une contradiction dans les termes; soit dès lors l'aristocratie demande une vertu éminente, «qui fait que les nobles se trouvent en quelque façon égaux à leur peuple», soit il faut une vertu additionnelle, celle de la modération (*EL*, III, 4, *MM*, 5). Arendt refuse de se déprendre de la liaison essentielle entre liberté et égalité définissant pour elle la vertu (*MM*, 5-6). Cette lecture est congruente avec les lectures d'Athènes et de Rome. Arendt comprend la *polis* comme un système essentiellement aristocratique, un *aie aristuein* selon ses propres termes, conduite par le besoin de se mesurer à l'autre, et en ce sens héritière de la royauté de type homérique. Or de cet esprit agonale, qui devait mener la *polis* à sa perte du fait de l'impossibilité de toute alliance, Rome est vue comme le contrepoint (*KM*, III, 44 – IV, 5). Autrement dit, la république en son sens authentique (et corrélativement la vertu, ou l'égalité) appartient ici à Rome: «c'est seulement ici que l'égalité devint un principe agissant, une façon de vivre, et non comme à Athènes une sorte de tremplin grâce auquel se distinguer de tous les autres et gagner une gloire immortelle» (*KM*, IV, 6).

Avec les modèles antiques, nous sommes ramenés, d'après Arendt, à trois expériences liées à l'action. Reste à réinscrire une positivité du despotisme. Le mouvement est d'autant plus curieux qu'Arendt tend, là encore par un contresens, à assimiler despotisme et tyrannie. En ce sens Montesquieu resterait fidèle à toute la tradition en l'excluant des corps politiques. Cependant, la crainte étant une expérience humaine fondamentale, le despotisme doit être rangé parmi les formes élémentaires de gouvernement. La peur, comme désespoir de toute action possible, comme renvoi de l'individu à sa propre singularité, est dite un «principe antipolitique dans le domaine commun», et ici l'arbitraire despotique renvoie à de l'impuissance «artificiellement créée» (*KM*, III, 35). Il s'agit donc de penser, avec Montesquieu, le caractère politiquement contradictoire du despotisme, et donc le caractère contradictoire de la peur comme «principe d'action» ou plus précisément, principe de conduite ou d'orientation. Car «la peur n'est pas, quoi qu'il en soit, une façon artificielle de vivre ensemble, elle est aussi authentiquement inhérente à la condition humaine dans sa pluralité que l'égalité et la distinction» (*KM*, IV, 1). Or cette peur, Montesquieu l'inscrirait d'abord dans l'état de nature, y exhibant ainsi l'expression authentique de l'expérience de l'impuissance au sens de l'incapacité à l'action qui est inhérente à l'humain, du fait qu'«on ne peut par l'action prendre soin de toutes choses, dans la vie humaine».

Ainsi, partout où l'action est impossible, ou ne peut aider, la pluralité des hommes montre une autre face, pour ainsi dire. Ici un seul et unique être humain est confronté à la majorité écrasante des autres. Cette singularité de l'homme, qui diffère de la distinction unique de chacun d'entre nous, se montre elle-même politiquement dans l'abandon, la défiance, la peur. Si l'attitude républicaine, son esprit comme dirait Montesquieu, jaillit de la gratitude d'être parmi mes égaux et non pas seul au monde, alors l'attitude tyrannique, la volonté de dominer les autres aussi bien que le consentement résigné des sujets à être dominés, jaillissent de la peur que la présence des autres instille inévitablement en moi dans ma singularité abandonnée (*KM*, IV, 2).

Plus que le caractère contradictoire du despotisme comme forme de gouvernement, ce qui importe ici est la limite que le domaine politique doit lui-même recevoir. Si la traduction politique de la singularité de l'homme est antipolitique, c'est qu'«on ne peut par l'action prendre soin de toutes choses, dans la vie humaine». Autrement dit, il est politiquement essentiel que le politique reconnaisse ses propres limites de validité, et que le non-politique fasse valoir ses propres critères, et puisse s'y articuler.

Mais le développement porte en germe une conception tout aussi fondamentale. Les formes authentiques de gouvernement, et la priorité du questionnement sur les principes (qui guident gouvernants et gouvernés) montrent à l'évidence, selon Arendt, qu'avec Montesquieu la distinction prétendument fondamentale entre gouvernants et gouvernés, commande-

ment et obéissance, passe au second plan. En s'appuyant implicitement sur le chapitre consacré à la constitution anglaise, Arendt se focalise sur la question des gouvernements mixtes, pour affirmer que :

royauté, aristocratie, *politeia* ne sont pas simplement de bonnes formes de gouvernement dont la monarchie, l'oligarchie, et la démocratie sont des perversions. Elles ne peuvent être définies dans le même cadre de catégories et leur description indique plutôt que des expériences politiques effectives qui cristallisent dans différentes formes de vivre ensemble y sont incorporées, expériences antérieures à, et pas nécessairement identiques à, celles qui donnent naissance aux concepts de gouvernement [*rule*] en accord avec les lois et le pouvoir.

Que l'on puisse trouver trace de la conception d'un gouvernement mixte chez Thucydide²³ indiquerait qu'une tradition de pensée politique antérieure à la conceptualisation proprement philosophique fut par elle absorbée et éliminée (*KM*, III, 37). Commandement et obéissance appartiendraient prioritairement, et de façon valide, à la sphère privée. Et l'on retrouve bien sûr alors l'attaque habituelle d'Arendt contre les philosophies politiques : les philosophes auraient surimposé aux expériences politiques effectives des critères extérieurs, du fait de leur attitude globale envers la politique, plutôt que de mettre en valeur des traits dits éternels du domaine publico-politique lui-même.

Ainsi, si l'on accepte de mettre entre parenthèse le critère du commandement et de l'obéissance, alors :

la possibilité d'un gouvernement mixte est évidente par soi ; elle ne signifie rien de plus que la combinaison et l'intégration des trois traits fondamentaux qui caractérisent les hommes pour autant qu'ils vivent ensemble et existent dans la pluralité : la combinaison de l'amour de l'égalité (Montesquieu) et de l'amour des distinctions, intégré à la faculté royale de l'action. [Ainsi] dans l'interprétation de Montesquieu qui est saturée de la mémoire historique (de l'Antiquité) et des expériences politiques (de son propre temps), le concept de domination [*rule*] rétrograde à l'arrière-plan, les différences entre les corps politiques variés ne sont plus comprises comme différences du nombre de personnes qui tiennent le pouvoir de commander (*KM*, III, 46 ; IV, 1).

Certes, l'on peut comprendre ici pourquoi Arendt refusera de rabattre la question de l'équilibre des pouvoirs sur un simple héritage newtonien pour la renvoyer à la question pour le moins antérieure des gouvernements mixtes. Plus fondamentalement, on peut ressaisir trois points névralgiques de la réappropriation de Montesquieu. D'une part le pouvoir est alors compris non pas comme quelque chose qu'un individu peut posséder et dès lors céder et transférer, mais comme ce qui résulte d'une modalité du vivre-ensemble, comme ce qui naît (peut naître) entre les hommes, dans le monde. D'autre part, la loi n'est plus comprise comme une relation de commandement et d'obéissance, mais sur le modèle de la

23. *La Guerre du Péloponnèse*, VIII, 97, 1265 b 33, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1990.

lex romaine, comme rapports, comme lien, comme alliance entre les entités. Dans les deux cas, nous n'avons plus affaire à des choses, ni à aucune conception substantialiste, mais à des rapports, à de l'*inter-est*. Du même coup, la liberté n'est plus comprise comme liberté «philosophique», comme liberté de la volonté (laquelle renvoie pour Arendt plutôt au despotisme comme règne de la volonté, c'est-à-dire comme essentiellement muable), mais comme liberté de se mouvoir, ce qui rend compte en retour de la prégnance des métaphores spatiales et de «l'aménagement du territoire» (comme celles du désert par exemple). Il s'ensuit qu'Arendt s'intéressera beaucoup moins, chez Montesquieu, à la question stricte de l'équilibre des pouvoirs, de la vision des classes ou ordres sociaux qui le sous-tendent (et qu'elle n'ignore en rien – voir *MM*), ou à celle de la dichotomie entre gouvernements arbitraires ou légaux, qu'à la question de la nature même du pouvoir – essentiellement saisi comme divisible en sa positivité – et du refus de l'héritage monothéiste de la loi comme commandement.

Ainsi, si Arendt peut s'étonner de la lecture par Montesquieu de la liberté politique comme sentiment de sa propre sécurité²⁴, si elle peut négliger le fait que l'on puisse ranger Tocqueville et Montesquieu dans le clan libéral, ou très succinctement remarquer que ce dernier est un partisan de la noblesse (*MM*), c'est qu'il en va pour elle de quelque chose de beaucoup plus profond chez ces deux auteurs (et corrélativement chez Machiavel) : de la capacité à relire la tradition en la renouvelant ; ce qui en retour permet de renouer avec des concepts véritablement politiques (notamment adossés à une lecture non prévenue de l'histoire romaine non inféodée à la lecture de la *polis*) ; et ainsi de nous éclairer sur ce qu'il en est du pouvoir, de la loi, des *mores* et tout aussi fondamentalement, de la question de l'autorité.

Anne AMIEL
Paris

24. Elle rattache parfois cette liaison entre liberté politique et sécurité à la question de la peur, de la crainte soit dans l'état de nature soit sous le despotisme.

Rappel bibliographique des travaux cités d'Annah Arendt

Ouvrages publiés et traduits

- OT – Les Origines du totalitarisme (L'Antisémitisme, l'Impérialisme, Le Système totalitaire*, Points-Seuil, 1984, 1972 – traductions, respectivement, de: Micheline Pouteau, Martine Leiris et Jean-Louis Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy).
- CP – Compréhension et politique*, repris dans *La Nature du totalitarisme*, Payot, 1990, traduction de Michelle-Irène Brudny-de-Launay.
- NT – La Nature du totalitarisme*, repris dans *La Nature du totalitarisme*.
- RP – Réponse à Voegelin, Rejoinder to E. Voegelin's Review of The Origins of Totalitarianism, Review of Politics*, 15 janvier. Repris dans *Essays in Understanding*, sous la direction de J. Khon, Harcourt Brace and company, 1994.
- Lettres à Jaspers, *Correspondance Hannah Arendt, Karl Jaspers*, Payot, 1995, traduction d'Eliane Kaufholz-Messmer.
- PCM – Thinking and moral Considerations*, traduction: *Les Considérations morales*, Rivages, 1996, Marc Ducassou et Didier Maes.
- PE – Penser l'événement*, Belin, 1989.

Tapuscrits (inédits de la bibliothèque du Congrès)

- KM – Karl Marx et la tradition de pensée occidentale*, seconde version *Karl Marx and the tradition of western thought*, 1953, seconde version, box 64.
- MM – From Machiavelli to Marx*, cours à l'université Cornell, automne 1965, box 20.
- PR – Personal responsibility under dictatorship*, 1964, box 46, partiellement traduit dans *Penser l'événement. – Personal responsibility under Dictatorship*, manuscrits du congrès, box 76, pages numérotées de 023262 à 023301.
- SQ – Some questions of moral philosophy*, Oct. 1965, *Social Research*, 1994, 61/4.