

Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt

Francis Moreault

Citoyenneté et identité sociale Volume 31, numéro 2, automne 1999

[📄 Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN 0038-030X (imprimé)
1492-1375 (numérique)

[📄 Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Francis Moreault "Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt." *Sociologie et sociétés* 312 (1999): 175–190.

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 1999

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]



Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt



FRANCIS MOREAULT

Qu'est-ce qu'un citoyen chez Arendt? La thèse largement défendue par les différents commentateurs d'Arendt consiste à dire que le citoyen arendtien est un homme qui participe activement au maniement des affaires humaines. Il est un codirigeant de la cité. Le citoyen athénien, le citoyen romain, le citoyen révolutionnaire français, le citoyen révolutionnaire américain, le Communiste en 1871, le citoyen révolutionnaire russe et le citoyen hongrois en 1956 seraient des exemples historiques et politiques de cette citoyenneté arendtienne. Arendt ne serait ainsi attachée qu'à un « seul » courant de pensée politique, celui du « républicanisme » dans le sens où seuls les hommes qui font l'expérience de la liberté politique sont des citoyens (Canovan, 1974, p. 18 et 1989, p. 30 ; Habermas, 1998, p. 268). Fervente partisane de la démocratie directe, elle s'opposerait à la démocratie libérale et représentative moderne.

Cette thèse n'est pas fautive, mais elle est univoque. Nous estimons en effet qu'Arendt tend à introduire par moments un caractère représentatif à sa conception de la citoyenneté politique. Pour elle, la modernité politique n'est pas — il nous semble — seulement constituée de citoyens participant activement à la vie politique, elle est aussi constituée, dans sa tentative même de fonder un nouvel État, d'un gouvernement qui doit représenter les citoyens. Autrement dit, le politique arendtien ne se réduit pas à l'expérience de la liberté politique dans un espace public, elle développe aussi un rapport entre le citoyen et l'État qu'il faut donc examiner. Dans ce sens, il s'agit, en premier lieu, d'analyser les expériences de liberté politique constitutives du politique arendtien et dans lesquelles se dégagent la figure du citoyen. Notre tâche consiste à savoir ici quels sont les caractères et les conditions de possibilité d'une vie pour la liberté politique chez Arendt. Quels sont, plus précisément, les caractères et les conditions du politique dont les Modernes doivent, selon Arendt, tenir compte pour exercer eux-mêmes leur métier de citoyen? D'autre part, Arendt oppose, dans sa théorie de la citoyenneté, la figure du citoyen à celle du bourgeois. Qu'est-ce qu'un bourgeois chez Arendt? Pourquoi oppose-t-elle la première à la seconde? Arendt estime, de plus, que c'est la conception de l'homme comme un bourgeois qui triomphe dans la modernité. Ce triomphe signifie-t-il pour elle qu'il n'y a plus de citoyen dans le monde moderne? La modernité arendtienne est-elle donc parfaitement homogène, uniformément vouée au développement de la vie bourgeoise? Le remède à ce déficit du politique est-il dès lors la mise en oeuvre du système des conseils chez Arendt? Ce système est-il la condition pour fonder un nouvel État?

LE LEGS POLITIQUE GREC

De sa lecture de l'expérience politique de la *polis* grecque, Arendt retient essentiellement quatre points :

1) L'expérience politique grecque dans la cité reposait sur la distinction radicale entre la vie privée — *l'idion* — et la vie publique — *koinon*. La vie privée s'organisait exclusivement chez les Grecs dans l'*oikos*, la maisonnée ; elle était le lieu où on entretenait la vie, où on répondait à la nécessité de subvenir aux exigences du corps humain. L'entretien de la vie s'effectuait par l'activité du travail. Celle-ci produisait les biens essentiels et nécessaires pour assurer la survie de l'organisme vital des Grecs. De sorte que la condition humaine du travail, c'est la vie. L'activité du travail était toujours à recommencer chez les Grecs car l'entretien de la vie devait se renouveler quotidiennement. Cette activité ne prenait jamais fin. Parce que le travail produisait des biens qui ne pouvaient être préservés et encore moins entreposés, la consommation et le travail constituaient donc deux moments du cycle perpétuel de la vie ; le premier répondait du second. Dans la maisonnée, l'homme grec commandait non seulement à sa femme et à ses enfants, mais il commandait aussi à ses esclaves afin de pourvoir aux nécessités de la vie. La violence et la domination étaient ainsi intrinsèques au domaine de la maison, car les Grecs devaient nécessairement contraindre les esclaves à travailler pour exercer leur activité préférée, celle de l'action politique. Posséder une propriété, une maison était donc la condition première pour accéder à l'espace politique. En domestiquant la vie, les Grecs se libéraient de celle-ci ; ils étaient donc aptes à exercer une sorte de « seconde vie », c'est-à-dire la vie politique. Être propriétaire, cela signifiait donc deux choses : le propriétaire grec dominait les nécessités de la vie et de ce fait, il pouvait devenir, dès lors, un citoyen participant au domaine des affaires humaines. Il ne fait aucun doute pour Arendt que les Grecs séparaient radicalement le domaine privé du domaine public.

2) La vie politique grecque était fondée dans la *polis*. La vie publique des Grecs — *koinon* — se déroulait toujours en dehors de l'*oikos*. L'action avait toujours lieu entre les Grecs ; elle était impossible dans l'isolement. La *pluralité humaine* était ainsi la condition *sine qua non* de l'agir des Grecs. En agissant de façon concertée, les Grecs engendraient des « réseaux de relations » entre eux. L'action provoquait une réaction qui à son tour provoquait une nouvelle action. Ce processus était infini. La première grande caractéristique de l'agir grec était donc l'*infinitude*. Les Grecs n'atteignaient jamais ainsi le but de l'action qu'ils s'étaient fixés. La nature même de la parole et de l'agir étaient toujours d'engendrer une nouvelle action, de déclencher un nouveau processus dont le résultat était toujours inattendu. Agir ou parler chez les Grecs, cela signifiait nécessairement toujours commencer quelque chose de nouveau de façon concertée. Le développement de ces réseaux humains rendait la finalité de l'agir tout à fait *imprévisible*, seconde grande caractéristique de l'action chez les Grecs. Processus infini et résultats fortuits, l'exercice du pouvoir chez les Grecs était toujours en conséquence *fragile*.

Les Grecs trouvèrent un « remède » à cette fragilité des affaires humaines en fondant la *polis*. Dans cet espace politique, l'*agora*, les citoyens grecs discutaient, agissaient ensemble et prenaient des décisions. Au sein de l'*agora*, l'action était constituée de deux « éléments » : la *praxis* — l'agir — et la *lexis* — la parole. Pour Arendt, la *polis*, c'est ainsi « l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent » (Arendt, 1983a, p. 258). La fondation de la *polis* instaurait ainsi la permanence du débat et de l'action chez les Grecs. Elle remédiait à la futilité de l'action, car elle fondait une sorte de « mémoire organisée », c'est-à-dire elle garantissait aux acteurs politiques grecs que leurs grandes actions et leurs grandes paroles « deviendraient impérissables ». En racontant les hauts faits des citoyens grecs, la *polis* rendait, en d'autres termes, leurs actions et leurs paroles immortelles. La *polis* rendait donc non seulement permanente l'activité de la *praxis* et de la *lexis* au sein de l'*agora*, mais elle rendait aussi permanente l'histoire politique commune.

3) La fondation de la *polis* marquait l'avènement d'un monde véritablement humain. Expliquons-nous. L'esclave travaillait dans un monde humain, mais parce qu'il était privé de l'espace d'apparence, il ne pouvait être vu et entendu par les autres. La fondation de la *polis* marquait l'arra-

chement des Grecs à la socialité naturelle à laquelle sont réduits les esclaves. Au sein de la *polis*, l'homme devenait une question pour lui-même. La naissance de la politique grecque instaurait au cœur d'elle-même une interrogation sans fin sur la condition humaine. Le travail conférait certes un sens à la vie des esclaves, mais ce sens était précisément limité au monde du travail. La *polis* faisait éclater la barrière de sens confiné auparavant au domaine du travail. Être privé de la *polis*, cela signifiait être privé de l'exercice de la parole. Celle-ci se révélait dans l'espace de la *polis*. Dialoguer avec autrui mettait le sens de l'existence des Grecs en question. C'est par l'expérience de la *lexis* et de la *praxis* que l'humanité proprement humaine advenait chez les Grecs. L'humanité est née lorsque certains hommes grecs se sont libérés du travail, de la nécessité pour affronter leurs semblables dans un espace politique.

4) La *polis* ou l'organisation politique des citoyens était le domaine de l'actualisation de la liberté chez les Grecs. La liberté grecque, le surgissement de la spontanéité dans l'*agora*, était strictement politique. La condition à l'expérience de la liberté était l'amitié. Celle-ci conviait les Grecs à se réunir dans la *polis*, à agir et à parler ensemble. Au sein de la *polis*, chaque grec exprimait son point de vue, son opinion. Il manifestait ainsi sa singularité, dévoilait son nom. L'expression de l'individualité de chacun était tributaire de la citoyenneté. Il fallait être citoyen pour révéler son identité. Seule l'appartenance à la *polis* donnait un nom à l'homme grec. La *polis* grecque était ainsi la sphère d'apparence dans laquelle les Grecs étaient égaux et distincts. Elle liait les Grecs entre eux par le fait qu'ils prenaient des décisions en commun et elle les séparait en même temps car chacun des Grecs préservait sa spécificité, sa propre opinion au sein de la *polis*. Celle-ci fonctionnait « *sans division entre gouvernants et gouvernés* » (Arendt, 1954, p. 30) ; elle était donc une *isonomie*. Être un citoyen grec libre, cela signifiait, d'une part, ne pas être esclave, c'est-à-dire ne pas être soumis aux nécessités de la vie et cela signifiait, d'autre part, ne pas être chef, c'est-à-dire ne pas recevoir d'ordre d'autrui et ne pas diriger d'autres citoyens dans l'espace politique. C'est dire que le pouvoir grec — la *dynamis* — surgissait dès lors que les Grecs se réunissaient dans le domaine public. Ce pouvoir était toujours une potentialité, une virtualité. C'est le rassemblement qui engendrait le pouvoir des Grecs. L'action, la parole et le pouvoir coïncidaient chez les Grecs, car ces activités de la condition humaine apparaissaient dès qu'ils se réunissaient ensemble dans un espace visible. C'est pourquoi la *praxis* et la liberté ne faisaient qu'un chez les Grecs.

Enfin, la prise de décision toujours fondée sur la pluralité était engendrée, au sein de la *polis*, par la persuasion. Celle-ci reposait sur la capacité de l'homme grec de convaincre ses semblables que son argument était le meilleur. C'est la mise en commun des meilleurs arguments qui engendrait la topique — le lieu commun — chez les Grecs, le bon sens — *the common sense* — dans la terminologie arendtienne. La parole et l'agir communs fondaient le monde commun chez les Grecs, c'est-à-dire là « *où les mots que [ceux-ci avaient] en commun posséd[aient] un sens indiscutable* » (Arendt, 1958a, p. 127). C'est donc la parole partagée et l'action à plusieurs qui conféraient le sens de la réalité aux Grecs. « La foi perceptible » (Merleau-Ponty) établissait ainsi la réalité chez ces derniers. Le sens commun qui unissait les cinq sens des Grecs permettait de dévoiler le réel. Le but de l'action grecque était donc d'engendrer le sens commun.

Séparation radicale entre l'*idion* et le *koinon*, fondation de la vie politique dans la *polis*, ontologie de l'apparence et actualisation de la liberté dans l'*agora*, l'interprétation d'Arendt de la vie politique grecque diffère visiblement de l'interprétation classique de Benjamin Constant. Pour ce dernier, la « liberté collective » des Grecs reposait sur « *l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble* » (Constant, 1997, p. 594). Arendt sait pertinemment que cette interprétation de la vie politique grecque par Constant est juste. Or, Arendt n'accepterait jamais d'assujettir le pouvoir de l'individu à l'autorité du groupe. « *La liberté est l'essence de l'individu* » (Arendt, 1990a, p. 71) ; elle « *est identique à un espace entre les hommes où ceux-ci puissent se mouvoir* » (Arendt, 1972a, p. 223). Si l'expérience de la liberté grecque ne correspond pas à la « définition » arendtienne de la liberté politique, pourquoi Arendt examine-t-elle la *polis* grecque ?

Il est clair, pour paraphraser Rémi Brague, qu'il « *n'y a chez [Arendt] aucun essai pour retourner aux Grecs, il y a chez [elle] un intense effort pour se retourner vers eux* » (Brague, 1984,

p. 273). Pourquoi Arendt se tourne-t-elle vers eux? Elle considère que la *polis* grecque a été « normative ». Qu'est-ce à dire? Cela signifie que, d'une part, « le sens de la politique » s'est manifesté entièrement dans l'exercice de la liberté au sein de la *polis*, c'est-à-dire les Grecs ont rejeté le principe de domination. Et cela signifie, d'autre part, que « *les idées et les concepts déterminés qui se sont pleinement réalisés au sein de celle-ci déterminent aussi les époques auxquelles une complète expérience du politique demeure refusée* » (Arendt, 1995a, p. 59). Pour Arendt, il ne fait aucun doute qu'on ne peut concevoir ou élaborer une théorie politique en faisant l'économie d'une réflexion sur la *polis* grecque. Car celle-ci fut le théâtre, nous l'avons vu, d'une expérience de vie politique sans domination. « *Je pense que la reconduction de toutes les activités humaines au travail ou à la production, et la réduction de toutes les relations politiques à un rapport de domination non seulement ne sont pas justifiées sur le plan historique, mais ont même atrophié et perverti de façon extrêmement funeste l'espace public et les possibilités de l'homme en tant qu'il est un être qui a le don du politique* » (Arendt, 1995a, p. 151). En d'autres termes, on ne peut dire « *comme la tradition entière de la pensée politique l'a fait que l'essence de la politique est la domination et que la passion politique dominante est celle de dominer ou de gouverner. Cela, je crois, est profondément faux* » (Arendt, 1967, p. 409. Trad. mod.). Il ne s'agit pas pour Arendt de reproduire dans le monde moderne l'organisation politique de la *polis* grecque, il s'agit de dire que le citoyen moderne doit être animé de l'esprit agonal grec, c'est-à-dire « *la passion de se montrer en se mesurant à autrui* » (Arendt, 1983a, p. 253). Un homme est un citoyen non pas dans le sens où il domine autrui, mais dans le sens où il se mesure à autrui. Pour Arendt, le citoyen confronte son opinion avec celle de ses pairs. Il tente de persuader autrui que son argument est le meilleur ; il s'efforce « *d'être constamment le meilleur de tous* » (Arendt, 1995a, p. 69). Il cherche donc à vaincre l'autre non pas afin de le dominer mais afin de démontrer que son argument est meilleur que celui de son compagnon. Le dialogue sans fin se fait ainsi dans le respect de la dignité humaine et donc en s'appuyant sur l'amitié, la *philia*. Fondé sur la persuasion et l'amitié, le dialogue peut engendrer le sens commun.

La *polis* grecque est également normative parce que « les idées et les concepts » constitutifs de celle-ci témoignent d'une véritable expérience du politique. Quels sont donc les idées et les concepts qui révèlent cette expérience complète du politique? Que devons-nous retenir de l'expérience grecque de la *polis* athénienne? De notre description des caractères principaux de l'interprétation d'Arendt de la vie politique grecque, il faut retenir quatre éléments : les Grecs ont très bien compris, selon Arendt, que les affaires humaines sont fragiles, imprévisibles et infinies. Ils ont aussi très bien compris que l'activité de l'action a comme but de fonder la liberté politique et donc le sens commun. Arendt se tourne ainsi vers les Grecs afin de dégager pour les Modernes l'héritage politique grec. Pour elle, ces caractères grecs sont aussi valables pour les Anciens que pour les Modernes. Un citoyen moderne ne peut davantage exercer la vie politique s'il n'est pas conscient de ces caractères constitutifs de toute expérience politique. Un citoyen ne peut directement participer à la vie politique s'il omet que l'action est conditionnée par la pluralité qui a le double caractère de la différence et de l'égalité. Il ne s'agit pas d'opposer, comme le font les Modernes, l'union à la division. Et de répéter inlassablement ces poncifs ridicules et fastidieux : « l'union fait la force » et « il faut diviser pour régner ». Il s'agit plutôt, pour employer l'heureuse formule de Nicole Loraux, de penser « *le lien de la division* » (Abensour, 1989, p. 202), de penser la pluralité au sein de l'unité. C'est dans ce sens que la fameuse formule d'Arendt « *la polis grecque continuera d'être présente au fondement de notre existence politique, aussi longtemps que nous aurons à la bouche le mot politique* » (Arendt, 1968, p. 304) dévoile sa signification. Penser le politique, c'est toujours repenser l'expérience politique grecque de la *polis* non seulement parce que les Grecs sont les fondateurs de l'action politique, mais aussi parce qu'ils ont dégagé certains caractères et certaines conditions essentielles de possibilité d'une vie pour l'expérience de la citoyenneté. Est-ce que cela signifie qu'Arendt pense le politique uniquement à partir des catégories et des concepts grecs? En d'autres mots : examine-t-elle la citoyenneté politique en reprenant seulement la terminologie politique ancienne? Pour le dire rapidement, nous ne le croyons pas. Mais, pour répondre à cette question, nous devons poursuivre notre analyse des expériences politiques constitutives de la citoyenneté arendtienne.

LA RÉPUBLIQUE ROMAINE : L'AGIR COMME COMMENCEMENT

Historiquement, Arendt repère un second moment important de vie politique sans domination dans la civilisation occidentale : la *res publica* romaine. (Arendt retrace également une expérience de liberté politique antérieure à la *polis* grecque et à la République romaine : l'exil de Moïse. Mais Arendt se contente de mentionner l'événement sans jamais le commenter (Arendt, 1995a, p. 201). Qu'est-ce qu'un citoyen romain pour Arendt? Un citoyen romain est un homme qui a la volonté de pouvoir fonder avec ses semblables un « édifice matériel stable » dans lequel ils logent « leur pouvoir d'action combiné » (Arendt, 1967, p. 258). La liberté politique romaine comme « commencement devient ainsi manifeste dans l'acte de fondation ». Cette liberté coïncide, en d'autres termes, avec le commencement et l'acte de fondation. Le citoyen romain est similaire pour Arendt au citoyen grec : il participe activement au maniement des affaires humaines dans l'espace politico-public. Sur ce thème, la fonction du citoyen romain ne diffère nullement pour Arendt de celle du citoyen grec. La liberté romaine était également soumise à la même condition qui préside à l'action politique chez les Grecs : chaque citoyen romain devait posséder une propriété. Cela impliquait, bien sûr, qu'il devait, avant d'exercer la liberté politique, combler les besoins vitaux. Les Romains partageaient donc avec les Grecs la séparation entre la vie privée et la vie publique (Arendt, 1977, p. 108). Les Romains suivent ici les Grecs.

Arendt repère précisément cette notion de commencement dans la pensée d'Augustin, car celui-ci développe ce mot « à partir de l'arrière-plan des expériences spécifiquement romaines » (Arendt, 1960, p. 217). Ce concept augustinien de commencement est donc conforme pour Arendt à l'expérience politique romaine. Mais Arendt ne précise pas cependant à quel moment Augustin fait directement référence, au sein de son livre sur *La Cité de Dieu*, dans son rapport avec le commencement, à l'expérience proprement romaine du politique. Elle se contente de dire qu'il a formulé l'expérience politique centrale de l'antiquité romaine, à savoir que la liberté politique se manifeste dans l'acte même de fondation. Quoi qu'il en soit, il faut retenir ici que le citoyen romain était pour Arendt conscient de la fragilité, de l'imprévisibilité et de l'infinitude de l'action politique. Il était, de plus, conscient que l'expérience de la liberté humaine impliquait le respect de la pluralité. Arendt examine la République romaine parce qu'elle retrouve, nous semble-t-il, des caractères et des conditions de la vie politique similaires à celles des Grecs. Cela ne signifie pas que la *polis* grecque et la *res publica* romaine sont une seule et même expérience du politique. Cela signifie qu'elle s'intéresse à la vie politique ancienne des Romains car ils concevaient l'homme comme un citoyen¹.

LE CITOYEN MACHIAVÉLIEN

Pour Arendt, l'expérience de la liberté politique ancienne disparaît à la fin de l'Antiquité. L'avènement du christianisme marque la fin de l'expérience ancienne de la citoyenneté. « *La liberté que le christianisme a introduite dans le monde était une liberté par rapport à la politique, la liberté d'être et de demeurer entièrement hors de la société séculière, situation tout à fait inconnue du monde antique* » (Arendt, 1990b, p. 146). La liberté se sépare dorénavant de la politique. Le surgissement du christianisme ne signifie pas que le citoyen disparaît totalement dans la culture politique occidentale. Arendt soutient en effet qu'un nouveau lien se forge entre la liberté et la politique aux XVI^e et XVII^e siècles. On assiste, selon elle, à une nouvelle « promotion de l'action politique » et à l'émergence de nouvelles « philosophies politiques » durant ces deux siècles. Arendt songe, bien sûr ici, à la pensée politique de Machiavel qui a actualisé de nouveau l'ancien concept de liberté des Grecs. Chez Machiavel, ce concept de liberté se dégage, selon Arendt, de la notion de *virtù*, entendue au sens de virtuosité (Arendt, 1960, p. 199). Plus précisément, cette *virtù*, cette liberté se mani-

1. Pour Arendt, l'originalité de l'expérience politique romaine réside en ceci : les Romains ont inventé, d'une part, le concept d'autorité politique — *auctoritas in senatu* — et ils ont conçu, d'autre part, l'acte de fondation comme une reconstitution, c'est-à-dire une réforme des institutions politiques anciennes. Nous n'avons pas à examiner ici cette originalité de l'expérience politique romaine, car notre propos se limite à dégager la conception du citoyen romain chez Arendt.

fieste pour Arendt chez Machiavel dans l'exercice du courage, la vertu par excellence chez les Grecs. Le courage consiste ici « *dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi* » (Arendt, 1983a, p. 244). Le courage est donc la condition à l'expérience de la liberté politique, la condition pour atteindre « le domaine supérieur », la vie politique (Arendt, 1983a, p. 74). Le citoyen machiavélien, c'est donc celui qui a le courage de surgir dans l'espace public afin de parler et d'agir de façon concertée. Mais, si la liberté politique resurgit aux XVI^e et XVII^e siècles, Arendt demeure étrangement muette sur les expériences politiques qui ont actualisé ce concept de *virtù* machiavélien. Elle ne décrit nullement en effet les caractéristiques de la vie politique républicaine à Florence. Or, « *si la pensée politique ne peut que suivre les articulations des phénomènes politiques* » (Arendt, 1967, p. 22), c'est dire que la notion de *virtù* machiavélienne demeure surtout un concept, une idée plus qu'une réalité politique vivante et tangible chez Arendt. Toutefois, il importe principalement de souligner, à la défense d'Arendt, qu'elle retrouve dans la théorie politique de Machiavel cette conception qui fait de l'homme un citoyen.

LA RÉVOLUTION FRANÇAISE : 1789 CONTRE 1793

Le dix-huitième siècle est un siècle fortement politique chez Arendt. Il a donné lieu à deux expériences de vie politique sans division entre gouvernants et gouvernés : la Révolution américaine et la Révolution française. Commençons par examiner la seconde. Nous nous efforçons de répondre toujours à la même question en tenant compte des différentes expériences de liberté politique chez Arendt : qu'est-ce qu'un citoyen pour elle? Arendt repère une volonté de pouvoir chez les Révolutionnaires français lorsqu'ils actualisaient le principe de la liberté publique dans les sociétés populaires. Mais contrairement aux Américains, ces corps politiques ne précédèrent pas l'avènement de la Révolution, mais apparaissaient plutôt au moment même du surgissement de la Révolution. Pour Arendt, les citoyens révolutionnaires français avaient fait l'expérience de la liberté d'agir. Toutefois, ces expériences de sociétés révolutionnaires ont été de courte durée, car la question sociale était devenue le problème crucial pour les hommes de la Révolution. « *De toutes les idées et les sentiments qui ont préparé la Révolution, l'idée et le goût de la liberté publique, à proprement parler, ont été les premiers à disparaître* » (Tocqueville cité dans Arendt, 1967, p. 192 et 363). Ces expériences de sociétés populaires furent également de courte durée parce qu'elles ont été écrasées par la « force tyrannique des jacobins » en 1793. En somme, Arendt retient principalement de la Révolution française, un événement : les révolutionnaires français ont été des citoyens car, animés du principe de la liberté publique, ils ont exercé l'action politique dans ces corps politiques — les sociétés révolutionnaires. Les Français ont donc connu l'expérience de la citoyenneté.

LA RÉVOLUTION AMÉRICAINE : UNE EXPÉRIENCE MODERNE DE LIBERTÉ POLITIQUE

Tournons-nous maintenant du côté de la révolution américaine. Arendt identifie d'abord deux principes qui président à l'action révolutionnaire américaine : en premier lieu, « le principe des promesses mutuelles » entre les citoyens américains, combiné, en second lieu, avec celui de « la commune délibération » (Arendt, 1967, p. 316). Ces deux principes furent actualisés, selon Arendt, par les Américains dans la multitude de leurs associations volontaires. C'est en partageant et en exerçant ces principes de l'action que les Américains étaient parvenus « au grand amour de la liberté politique ». C'est par la conviction de partager un monde commun que les citoyens américains s'étaient réunis dans ces associations afin de poursuivre leur but : fonder un gouvernement établi sur la liberté. Pour Arendt, les citoyens américains connaissaient, avant même le déclenchement de la révolution, une vie politique riche constituée de différents corps politiques (comtés, communes, etc.) dans lesquels les Américains « *s'unissaient et s'engageaient mutuellement par des promesses, des conventions et des pactes* » (Arendt, 1967, p. 268). Puisque les Américains partageaient des principes de conviction actualisés dans le domaine politique, cela démontrait aux yeux d'Arendt le

dynamisme de la vie politique américaine pré-révolutionnaire. « *La différence unique et déterminante entre les établissements d'Amérique du Nord et les autres entreprises coloniales fut que seuls les émigrants britanniques avaient insisté, dès le début, pour se constituer en corps politiques civils* » (Arendt, 1967, p. 247). Ceux-ci n'étaient pas, de plus, des institutions politiques dans lesquels les uns gouvernent et les autres obéissent. Il est clair pour elle que ces corps politiques américains « *n'étaient pas des gouvernements ; ils n'impliquaient pas la domination, ni la division entre gouvernants et gouvernés* » (*Ibid.*). En faisant l'expérience de la liberté politique et en rejetant le principe de violence, les Américains ont redécouvert ainsi « la grammaire élémentaire de l'action politique ». Animés du goût pour le bonheur public, « le fait de participer aux affaires publiques », les Américains ont exercé leur métier de citoyen, leur responsabilité civique.

Les Américains n'avaient pas seulement fait l'expérience de la liberté politique, ils avaient fondé aussi un nouveau gouvernement. Pour Arendt, la légitimité de ce dernier provenait précisément des pactes et des promesses qui liaient les différents corps politiques entre eux. Ce gouvernement était ainsi « *organisé du sommet à la base, c'est-à-dire, en corps dûment constitués dont chacun était autonome, pourvu de **représentants** librement choisis par le consentement d'amis et de voisins affectionnés* » (Arendt, 1967, p. 259). Autrement dit, le pouvoir constituant de chacun de ces espaces politico-publics américains fondait leur propre légitimité et les promesses mutuelles liaient chacun de ces corps représentés par un délégué qui, s'élevant par échelons, établissaient le gouvernement. En reliant la base — le peuple — avec l'État, les révolutionnaires américains étaient ainsi parvenus à fonder une nouvelle *res publica*.

Ce gouvernement républicain et américain rappelle le type de gouvernement fondé sur les conseils qu'Arendt appelle de ses vœux à la fin de son entretien avec A. Reif sur la politique et la révolution. Ce système reposait en effet sur un système pyramidal hiérarchique de conseils dans lesquels « *celui qui est le plus qualifié va exposer les vues du conseil devant les membres du conseil situé à l'échelon supérieur [...] pour aboutir finalement à un Parlement* » (Arendt, 1971b, p. 240-241). Bien que le système des conseils n'apparaît pas, selon Arendt, avec l'avènement de la Révolution américaine mais seulement avec le surgissement de la Révolution française, il n'en demeure pas moins que pour Arendt les Américains étaient parvenus à fonder leur République parce qu'ils s'appuyaient sur ce système de pouvoir (Arendt, 1967, p. 395). Par là, on voit bien, pour anticiper un peu, qu'Arendt n'est pas contre toute forme de représentation puisque les délégués issus des conseils représentaient en dernière instance l'ensemble du pays. Ils parlaient pour l'ensemble des citoyens.

Cette conception de la représentation politique diffère, bien sûr, passablement de la notion de représentation dans la démocratie libérale moderne, mais, au demeurant, cela signifie qu'il y a bien un caractère représentatif dans le politique arendtien. Notons ici que les citoyens n'ont pas tous la même fonction politique chez Arendt car certains d'entre eux deviennent des délégués. Leurs responsabilités politiques sont donc supérieures à celles des « simples citoyens ». Pour fonder la vie politique arendtienne, il ne s'agit pas simplement d'agir de façon concertée, il s'agit aussi de dégager de l'ensemble des citoyens les meilleurs délégués — les meilleurs politiques — qui formeront le gouvernement. (Nous reviendrons ultérieurement sur ces deux points.)

LA RÉVOLUTION HONGROISE : UN REGAIN DE LA VIE POLITIQUE

La Révolution américaine et la Révolution française ne sont pas les derniers actes politiques modernes dans lesquels les citoyens ont fait l'expérience de la liberté d'agir chez Arendt. Le dix-neuvième siècle et le vingtième siècle ont été pour elle le théâtre de plusieurs révolutions politiques : la Commune de Paris en 1871, la Révolution russe en 1905, la Révolution d'Octobre en 1917, la République des conseils de Bavière en 1919 et finalement, la Révolution hongroise en 1956. Mais, seule la dernière a fait l'objet d'un examen sérieux de la part d'Arendt. Pour elle, la Révolution hongroise était parvenue à fonder la liberté politique, car elle avait passé les fameux deux stades révolutionnaires de l'agir : la libération, en premier lieu, et la fondation de la liberté politique, en second lieu. Les Hongrois avaient en effet abattu le gouvernement totalitaire gouverné

par Rakosi, puis ils avaient créé des corps politiques — les conseils — dans lesquels les citoyens hongrois avaient participé à la direction des affaires humaines (Arendt, 1958b, p. 496 et ss). La Révolution hongroise fut donc « une claire victoire » — mais temporaire — pour la liberté politique. De nouveau, le système des conseils était réactualisé. « *Les membres du conseil* [des ouvriers hongrois] *étaient élus selon un vote direct, puis ils se réunissaient librement afin de choisir entre eux leur représentant pour le conseil supérieur, et cela, jusqu'au Conseil national Suprême, la contrepartie d'un gouvernement représentatif [moderne]* » (Arendt, 1958b, p. 500). Ces conseils étaient non seulement des « organes spontanés d'action » mais ils étaient aussi « des organes de l'ordre ». Ils associaient ainsi la liberté avec l'autorité. Par là, ces conseils constitutifs du gouvernement hongrois faisaient autorité. Pour Arendt, cela signifiait que les conseils n'étaient pas des organes transitoires, mais ils sont plutôt, pour reprendre le mot de Rosa Luxemburg, « l'épine dorsale de la démocratie ». De la lecture d'Arendt de la Révolution hongroise, il faut souligner que les Hongrois s'étaient non seulement lancés dans l'action politique, mais ils avaient fondé aussi un nouvel État basé sur le système pyramidal des conseils.

Au total, le citoyen arendtien, c'est cet homme qui quitte le domaine privé pour exercer la liberté politique avec ses semblables. Il tente également avec ses pairs de fonder un nouveau gouvernement qui doit représenter l'ensemble des citoyens et dont la légitimité provient des corps politiques subalternes. A l'égard des Romains, si Arendt soulignait davantage le caractère de l'autorité politique romaine, elle était néanmoins très sensible à l'expérience de liberté politique romaine au sein de la *res publica*. Elle retrouvait, d'une part, — nous l'avons vu — dans cette expérience du politique, la distinction entre le domaine privé et le domaine public chère aux Grecs et elle retrouvait, d'autre part, l'idée de fondation. De leur côté, les révolutions modernes n'étaient certes pas structurées par une hiérarchie naturelle, mais Arendt retrouvait dans celles-ci les caractères grec de la *polis*. Les révolutionnaires firent non seulement la séparation entre le domaine privé et le domaine public, mais ils se libérèrent, de surcroît, de la nécessité et de la force afin de fonder une nouvelle expérience de liberté politique sans domination. Toutes ces expériences révolutionnaires témoignent que la vie politique est fragile, imprévisible, infinie et conditionnée par la pluralité chez Arendt. Ces caractères et cette condition ne sont donc pas seulement, pour Arendt, exclusifs à l'expérience politique grecque, ils sont également à divers degrés universels mais uniquement — il faut le préciser — au sein de la civilisation occidentale — la « *seule pour laquelle la liberté a toujours été la raison d'être de la politique* » (Arendt, 1983b, p. 246). Les expériences arendtiennes de vie politique partagent un point commun : le peuple est toujours convié à exercer le pouvoir politique. Elles ne partagent pas, en revanche, cet autre caractère du politique arendtien, le système des conseils. Nous avons vu en effet que ce système apparaît seulement à l'époque moderne. Arendt ne pense donc pas seulement le politique à partir des catégories grecques. Il ne suffit pas ainsi pour elle que les citoyens agissent de concert, il faut encore qu'ils essaient d'établir l'autorité politique suprême constituée des meilleurs citoyens. Tous les citoyens sont égaux chez Arendt, mais les meilleurs d'entre eux sont appelés à fonder l'autorité suprême. Représentation et participation sont constitutives de la citoyenneté arendtienne. Enfin, dernier point, les citoyens au sein de ces diverses expériences du politique (la *polis*, la *res publica*, la Révolution américaine, etc.) étaient ainsi tous animés d'un esprit politique — un esprit agonale grec. Arendt entend le terme *esprit* dans le sens que lui donne Montesquieu : il désigne « *le principe qui inspire les actes de ceux qui vivent sous un système juridique particulier et les fait agir* » (Arendt, 1970, p. 95). Il importe peu que ce principe soit la liberté, la justice ou la gloire, il importe surtout pour Arendt que les hommes aient la volonté de pouvoir actualiser les deux modes fondamentaux d'être ensemble : « *être-ensemble avec d'autres hommes, d'où jaillit l'action et être-ensemble avec soi-même, à quoi correspond l'activité de penser* » (Arendt, 1995a, p. 208). L'homme n'est donc pas seulement un citoyen chez Arendt, mais également un individu qui pense. Mais, cela est évidemment une autre question.

En défendant une conception anthropologique optimiste — les hommes peuvent agir ensemble sans concevoir leurs compagnons comme des ennemis, Arendt estime ainsi que le pouvoir ne s'identifie pas inéluctablement à la violence, ne coïncide pas fatalement au couple « ami-ennemi ».

Sans doute le propos d'Arendt peut apparaître bien naïf aux yeux d'un Moderne. Mais sans cette lecture heureuse des rapports humains, on ne voit pas comment l'exercice de la citoyenneté pourrait réellement s'exercer et engendrer un sens commun. En concevant, autrement dit, que « *la vie politique est nécessaire parce que les hommes ne sont pas des anges* » (Madison cité dans Arendt, 1995a, p. 55, note 4 et p. 202), il faudrait dès lors fonder un gouvernement dans lequel les dominants gouvernent et les gouvernés obéissent aux lois. Cette anthropologie pessimiste des rapports humains ne peut seulement pour Arendt que conduire à l'identification du pouvoir à la domination. Prenons un autre exemple : si la politique est nécessaire pour garantir et préserver l'existence de la vie contemplative des philosophes (Platon), la vie politique est dès lors laissée à elle-même. Cette indifférence à l'égard de l'espace politico-public ne peut certes pas contribuer à former des citoyens aptes à agir de façon concertée. Pour Arendt, Madison et Platon se rejoignent sur un point : la politique est nécessaire car elle sert des objectifs hors du domaine politique. Chez ces deux auteurs, la vie politique est, selon Arendt, une activité secondaire. Seul l'individu guidé par une vision optimiste des rapports humains est en mesure, il nous semble, de devenir un citoyen chez Arendt.

Apôtre de la démocratie directe et du système représentatif des conseils, Arendt attribue aussi un second sens au mot citoyen. Elle oppose en effet ce dernier au bourgeois. Pour bien saisir ici cette opposition, il convient d'examiner la lecture de la modernité chez Arendt.

LE CITOYEN CONTRE LE BOURGEOIS

Pour Arendt, la modernité est marquée par l'avènement de la science. Selon elle, le doute de Descartes illustre la perte de confiance des Modernes dans la capacité du sens commun à conférer la réalité aux hommes. La science devient, dans ce contexte, le nouveau critère de légitimité de la connaissance. « *Nous ne pouvons connaître que ce que nous faisons* » constitue pour Arendt le leitmotiv de l'épistémologie moderne. La connaissance ne surgit plus de l'être de l'apparence, elle est dorénavant localisée et produite au sein de l'introspection. L'homme esseulé, coupé de la pluralité humaine est le sujet de cette connaissance. Plus précisément : la connaissance moderne est le fruit d'un processus cognitif qui s'articule selon un langage utilitaire. La raison devient dès lors « calcul des conséquences » dans le sens où la connaissance résulte d'un calcul arithmétique.

Transposée sur le plan politique, cette mutation du procès de la connaissance a une première conséquence : la vie politique moderne est d'abord soumise au processus de l'activité de la fabrication — « *la fin justifie les moyens* ». L'action politique devient, par conséquent, l'objet d'un jugement téléologique. Or, la pensée politique de Hobbes, « *le père de la science politique* » est le « *meilleur représentant* » de cette interprétation mécaniste de la vie politique (Arendt, 1983a, p. 375-376). Pour elle, cette instrumentalisation du politique, jumelée à une téléologie raisonnable de l'agir fonde la prédominance de l'*homo faber* dans le monde moderne.

La modernité est également marquée par l'avènement de la société chez Arendt. « Ce qui a changé [avec l'émergence de l'époque moderne], ce sont les domaines en vue desquels la politique est apparue comme nécessaire. [...] La sphère de la vie et de ses nécessités - que l'Antiquité tout comme le Moyen Âge avaient toujours considérée comme la sphère privée par excellence recevait une nouvelle dignité et pénétrait dans l'espace public sous la forme de la société » (Arendt, 1995a, p. 79-80). Pour Arendt, la modernité sépare la liberté de la politique. L'espace public n'est plus dominé par la politique mais par la société. « Quelle que soit la relation entre le citoyen et l'État », le premier demande au second de protéger sa vie et sa propriété afin qu'il puisse accroître les biens nécessaires pour mener une vie heureuse. Le surgissement de la société fonde alors l'avènement de la « *liberté solipsiste [solipsistic]* » chez Arendt. Celle-ci correspond au « *sentiment que mon isolement à l'écart de tous est le résultat de la libre volonté, que rien ni personne, à part moi-même, ne peut en être tenu responsable* » (Arendt, 1983b, p. 225). Le triomphe de la liberté moderne — le libre arbitre — engendre le résultat suivant : la vie des hommes est maintenant « *abandonnée à elle-même* ». Que devient le rôle du citoyen dans le monde moderne? Il est clair pour Arendt que l'action

politique devient le monopole de l'État. Ainsi, le rôle politique des citoyens ne consiste pas à agir de façon concertée, mais plutôt à limiter l'emprise de la domination étatique sur la société.

Depuis l'avènement de l'État-nation, l'opinion commune est qu'il est du devoir du gouvernement de garantir la liberté de la société de l'intérieur comme de l'extérieur, et si besoin au moyen de la violence. La participation des citoyens au gouvernement, quelle que soit sa forme, ne passe pour nécessaire à la liberté que parce qu'il faut que l'État, dans la mesure où il doit nécessairement disposer des moyens de la violence, soit contrôlé par les gouvernés dans l'exercice d'une telle violence. » (Arendt, 1995a, p. 81)

La fonction politique du citoyen consiste ainsi à limiter l'emprise de l'État « tentaculaire » sur la société afin de laisser libre cours à l'exercice de la liberté sociale par les individus. « *C'est la liberté de la société qui requiert [aujourd'hui] et justifie une certaine restriction de l'autorité politique. La liberté se situe [maintenant] dans le domaine du social, la force ou la violence devient le monopole du gouvernement* » (Arendt, 1983a, p. 68). Il va de soi que, dans ce contexte, la figure du citoyen disparaît au profit de celle de l'individu, l'homme des foules. Pour Arendt, cet homme est, plus précisément, « *le dernier avatar* » du bourgeois. Or, Arendt voit particulièrement dans la philosophie politique de Hobbes, « *le philosophe de la bourgeoisie* ».

HOBBS OU LE TRIOMPHE DU LIBRE ARBITRE

Le bourgeois trouve, selon Arendt, dans la théorie politique de Hobbes, l'assise politique sur laquelle il s'appuie pour construire une société conforme à son imaginaire. Revendiquant la sécurité de l'État afin de protéger sa propriété et le libre développement du marché, le bourgeois tient ainsi à être totalement dégagé de ses responsabilités de citoyen et donc de l'exercice de la liberté politique. Il attribue ses droits politiques à l'État de sorte qu'aucun lien permanent ne se forme entre lui et ses semblables au sein de l'espace public. Pour Arendt, « *le bourgeois s'occupe exclusivement de son existence privée et ignore totalement les vertus civiques* ». Elle ajoute : « *il a poussé si loin la distinction du privé et du public, de la profession et de la famille, qu'il ne peut même plus découvrir en lui-même aucun lien de l'un à l'autre* » (Arendt, 1945, p. 31-32). Au sein de la société bourgeoise, toutes les activités proprement humaines, l'agir, le penser et le juger se « *transforment toutes en activités de concepts personnifiés* » (Arendt, 1983b, p. 181). Or, ce type d'homme moderne, le bourgeois, est pour Arendt « *l'exact opposé du citoyen* ». Dans le monde bourgeois, il n'y a plus de citoyen, il n'y a plus d'homme qui exerce de façon concertée la liberté politique.

À la lumière de l'interprétation d'Arendt du conflit entre le citoyen et le bourgeois, la modernité semble ici parfaitement homogène. Le monde moderne semble entièrement voué au libre développement de la productivité du social et à l'épanouissement de l'intimité. Le rôle politique de l'homme en tant que citoyen semble donc avoir sombré dans les limbes. Mais Arendt n'analyse pas seulement le politique moderne sous l'angle du conflit bourgeois/citoyen, elle l'examine aussi dans la perspective du système des partis politiques. Quelle est l'interprétation d'Arendt du système parlementaire moderne, c'est-à-dire quelle est son analyse, plus précisément, du régime bipartite anglo-saxon et du régime « multipartite » du continent européen? Nous nous efforcerons de répondre à la question suivante : est-ce qu'il y a encore un citoyen au sein de ces deux systèmes politiques?

LA QUESTION DE LA LIBERTÉ POLITIQUE DANS LE RÉGIME PARLEMENTAIRE MODERNE

Pour Arendt, la différence entre ces deux types de système politique est la suivante : il y a, dans le régime à deux partis anglais, des citoyens qui agissent de concert, tandis que, dans le régime à multiple parti continental, il n'y a que des « *individus privés qui entendent voir leurs intérêts protégés contre toute interférence de la part des affaires humaines* » (Arendt, 1984, p. 216). La distinction entre ces deux formes d'organisation politique est claire : la première est fondée sur la participation active des citoyens à la vie politique, tandis que la seconde est fondée sur le rejet par

les individus privés des affaires publiques. Comment se fait-il que, dans la première, le citoyen est une réalité vivante et tangible, tandis que, dans la seconde, le citoyen n'existe pas? L'argument d'Arendt se développe en deux temps : en premier lieu, le parti politique anglais majoritaire s'identifie temporairement à l'État, c'est-à-dire le parti au pouvoir a un mandat de gouverner le pays limité à quatre ans. Cette identification passagère de l'État au parti a le grand avantage de stabiliser le gouvernement. Le parti et l'opposition reconnaissent, par le fait même de cette « limitation temporelle », le principe de l'alternance. Ainsi la pluralité politique — la possibilité d'exprimer son désaccord — s'exerce pleinement dans ce type de régime politique. En deuxième lieu, si le principe de l'alternance structure le régime politique anglais, les citoyens qui soutiennent le parti de l'opposition peuvent toujours, par conséquent, accéder au pouvoir. Participant à l'élection des représentants du gouvernement, les citoyens anglais sélectionnent les meilleurs candidats pour gouverner le pays. Pour Arendt, cette sélection électorale et le principe de l'alternance représentent les grands mérites du système politique britannique. Ce système a de plus, selon elle, un autre mérite : celui de participer à l'accroissement du bien commun. Il contribue à cet accroissement car, si le parti s'identifie de façon temporaire à l'État, il veille ainsi au développement de l'intérêt général.

Alternances fécondes, gouvernement des meilleurs et primauté de l'intérêt général : le régime politique anglais ne parvient pas toutefois à poser les conditions de possibilité à l'exercice de la liberté politique. S'il est certes vrai que « seul » le régime anglo-saxon « s'est révélé viable », il n'en demeure pas moins « *qu'il réussit, au mieux, à exercer un certain contrôle des gouvernants par ceux qui sont gouvernés, mais qu'il est nullement capable d'assurer aux citoyens de devenir des « participants » aux affaires publiques. Au mieux, le citoyen peut espérer qu'il sera « représenté » et de ce point de vue, il est bien évident que la seule chose qui puisse l'être, représentée, déléguée, ce sont les intérêts ou le bien-être des électeurs, mais ni leur action ni leur opinion* » (Arendt, 1967, p. 397). Le système bipartite anglais a un déficit majeur : il ne permet pas aux citoyens d'être des copartageants du pouvoir. Telle est, selon Arendt, la pierre d'achoppement du régime démocratique et parlementaire des Anglais.

Arendt condamne ici la pensée politique libérale : celle-ci ne permet pas aux citoyens d'être des codirigeants de la cité. Mais, allons plus loin. La critique d'Arendt du système parlementaire britannique vise, plus généralement, le système des partis politiques modernes.

Le Parti en tant qu'institution [moderne] présuppose soit que la participation du citoyen aux affaires publiques est garantie par d'autres organes publics, soit qu'une telle participation n'est pas nécessaire et que la « couche nouvelle » de la population se contente d'une représentation, et, en fin de compte, que toutes questions politiques dans l'État-providence ne constituent en dernière analyse que de simples problèmes administratifs, pouvant être pris en mains et réglés par des spécialistes (Arendt, 1967, p. 403).

Pour Arendt, le rôle de l'État moderne se résume à un rôle social : celui « d'administrer les choses ». Il consiste, nous l'avons vu, à pourvoir aux nécessités de la vie, d'une part, et il consiste, d'autre part, à protéger la liberté sociale, c'est-à-dire le libre « développement des forces productives de la société » (Arendt, 1995a, p. 80). Dans ce contexte, le rôle politique de l'État est dès lors, pour elle, problématique. Le chef du gouvernement, conseillé par des experts, prend des décisions politiques dans lesquelles l'esprit politico-public des citoyens est censé s'exprimer. Or, ce phénomène est justement pour Arendt « hautement mystérieux » (Arendt, 1964, p. 253). Arendt émet ici des sérieux doutes sur la possibilité même pour le chef de l'État de prendre des décisions politiques tout en étant animé de l'esprit politique du peuple qu'il doit représenter. En d'autres mots : la « transmission » de l'esprit politique des citoyens qui devrait s'effectuer par les institutions politiques représentatives modernes est pour Arendt profondément énigmatique.

La critique d'Arendt du système des partis politiques est, en fin de compte, la critique de la bureaucratie étatique. « Le système de gouvernement représentatif connaît aujourd'hui une crise en partie parce qu'il a perdu, avec le temps, toutes les institutions qui pouvaient permettre une participation effective des citoyens et, d'autre part, parce qu'il est gravement atteint par le mal qui affecte le système des partis : la bureaucratisation et la tendance des deux partis à ne représenter que leurs appareils » (Arendt, 1970, p.

90-91). Le phénomène bureaucratique dénoncé ici par Arendt, c'est, bien sûr, le phénomène du gouvernement de l'anonymat, le gouvernement de personne. Il n'y a rien, évidemment, de plus terrifiant pour Arendt qu'un gouvernement tyrannique sans tyran. L'analyse d'Arendt n'a absolument rien d'originale. Elle se contente de reprendre ici les célèbres analyses de Tocqueville.

En définitive, Arendt ne semble concevoir qu'un seul type de citoyen, celui qui prend part directement aux affaires humaines et qui, parfois, devient délégué d'un conseil et occupe dès lors des fonctions qui correspondent à son statut politique. Ce citoyen actif se serait manifesté principalement à l'époque de l'Antiquité et à de très rares moments au sein des temps modernes. Arendt ne retiendrait, somme toute, de la modernité que l'aspect, d'une part, de l'atomisation du bourgeois, de l'homme des masses et l'aspect, d'autre part, de l'acosmie. Mû uniquement par l'intérêt privé, l'individu moderne rejeterait sa fonction de citoyen. De ce fait, Arendt récuserait radicalement la démocratie représentative moderne. Dans ce contexte, le système des conseils préconisé par Arendt constituerait sa réplique ou son remède pour pallier au déficit du politique dans la société libérale. C'est cette thèse que nous devons maintenant examiner.

ARENDDT ET LA VIE POLITIQUE MODERNE : REJET OU AMBIVALENCE?

Il est clair qu'Arendt tient des propos très « durs » dans la plupart de ses livres à l'égard de la démocratie libérale moderne. Le ton est particulièrement incisif, nous l'avons vu, dans le dernier chapitre de son livre sur la révolution. Mais, nous croyons qu'Arendt en est venue à apprécier, à la fin de sa vie, un peu plus la politique moderne. C'est ce que nous voulons ici démontrer. Dans *On Revolution*, Arendt estimait que le bonheur public et la liberté politique n'avaient « *jamais complètement disparu de la scène américaine ; ils [étaient] devenus partie intégrante de la structure même du corps politique de la république* » (Arendt, 1967, p. 200). Elle ajoutait que le conflit entre le développement de la société de consommation et la persistance de la tradition politique révolutionnaire aux États-Unis l'incitait à osciller entre « *la crainte et l'espoir* » à l'égard de l'avenir de son pays. Par la suite, Arendt avait de nouveau abordé le thème de la vie politique américaine dans son texte sur *La désobéissance civile*. Son espoir était suscité, par le fait qu'elle voyait d'abord dans les mouvements civiques, puis dans les manifestations des étudiants américains contre la guerre du Vietnam, durant les années soixante, des expériences réelles de liberté politique (Arendt, 1970, p. 97)². Par contre, ses craintes étaient inspirées par « *les processus de désintégration — la décrépitude des services publics, les accidents de la route et les problèmes de la circulation dans les grandes villes, la pollution de l'air et de l'eau* », le conformisme social et la bureaucratisation qui minaient la société politique américaine (Arendt 1972b, p. 184). C'est pourquoi, Arendt faisait preuve, à la fin de son texte sur *La désobéissance civile*, de la même ambivalence que dans son livre sur la révolution au sujet de l'avenir de son pays d'adoption. « *À la différence d'autres pays, et en dépit des bouleversements dus aux changements et aux échecs qu'elle subit actuellement, notre République possède peut-être encore les instruments traditionnels qui lui permettent d'envisager l'avenir avec une certaine confiance* » (Arendt, 1970, p. 104)³. Cette ambivalence était encore présente dans son dernier écrit sur les États-Unis, *Retour à l'envoyeur*. Elle soulignait, d'une part, que les institutions politiques américaines qui constituaient « *les paradigmes de notre tradition de pensée politique* », survivaient « *dans les esprits* » des citoyens américains (Arendt, 1975, p. 255). Mais, elle concluait, en revanche, son texte en disant que le scandale du Watergate avait tellement

2. Elle témoignait, concernant ces révoltes, du même enthousiasme dans son entretien avec Adelbert Reif (ARENDDT, 1971, pp. 211 et 215). Cf. aussi la lettre d'Arendt à Mary McCarthy datée du 17 octobre 1969 (ARENDDT et MCCARTHY, 1995b, p. 247).

3. Même dans son texte *Du mensonge à la violence. Réflexions sur les documents du Pentagone* dans lequel elle critique le plus sévèrement la vie politique américaine, elle clôt son texte sur une note ouverte. « *Bien des choses peuvent encore changer. Mais au cours de ces derniers mois un fait est devenu clair : les efforts mal assurés du gouvernement pour tourner les garanties constitutionnelles et pour intimider ceux qui n'entendent pas se laisser intimider et qui préfèrent la prison à une réduction de leurs libertés, n'ont pas suffi et ne suffiront probablement pas à détruire un régime démocratique. Il y a quelques raisons d'espérer...* » (ARENDDT, 1971a, p. 50).

érodé l'autorité morale américaine que les Américains risquaient « *de devenir totalement indignes de leurs commencements glorieux d'il y a deux cents ans* » (Arendt, 1975, p. 268).

Il nous semble que le ton et l'ambivalence d'Arendt dans ces textes révèlent ici un propos plus conciliant de sa part sur la modernité politique. Elle persiste en effet, jusqu'à la toute fin, à osciller entre « la crainte et l'espoir ». Elle ne tranche pas entre les deux, laisse la voie ouverte. Elle ne semble donc pas irrémédiablement déçue de la liberté des Modernes ou du moins son propos se démarque ici singulièrement de certaines de ses thèses que nous avons examinées. Nous ne croyons pas que les hommes modernes sont encore menacés chez Arendt de perdre « *la seule activité qui leur reste* », le travail (Arendt, 1983a, p. 38) car l'activité de l'action surgit encore et toujours dans la modernité chez elle. Nous ne croyons pas davantage que pour Arendt « *l'époque moderne tout entière a séparé liberté et politique* » (Arendt, 1960, p. 195) parce que, nous venons de le voir, liberté et politique s'associent parfois dans la modernité arendtienne. Bref, la subtilité susmentionnée du propos d'Arendt se démarque de sa thèse antérieure fortement nihiliste : nous assistons « *à la perte croissante du monde, à la disparition de l'entre-deux* » (Arendt, 1995a, p. 136) ou encore nous assistons à « *la croissance de l'aliénation du monde moderne, [c'est-à-dire] à l'atrophie de l'espace d'apparence et le dépérissement du sens commun* » (Arendt, 1983a, p. 270). Qu'on nous comprenne bien. Nous n'omettons pas la célèbre thèse d'Arendt à savoir que le système des conseils « *paraît représenter la seule alternative au système politique actuel* » (Arendt, 1971b, p. 239). Par là, nous ne faisons pas d'Arendt une philosophe soudainement « *amourachée* » de la démocratie libérale et représentative moderne. Nous tenons seulement à souligner l'ambivalence persistante du jugement d'Arendt sur la vie politique moderne : « l'espoir » de voir perdurer l'expérience de la liberté politique et la « crainte » de sa disparition ultime.

En s'appuyant sur certaines thèses d'Arendt — celles qu'elle développe principalement dans son dernier chapitre sur la révolution et dans son entretien avec A. Reif —, on peut légitimement conclure que le système des conseils représente le remède au déficit du politique dans la modernité. En s'appuyant, en revanche, sur d'autres textes — *La désobéissance civile, Sur la violence et Penser l'événement* — on peut en conclure qu'Arendt laisse place à une notable indécision : le système des conseils ne représente pas inéluctablement dès lors la voie de sortie du régime parlementaire moderne. Dans ce sens, le libéralisme politique américain semble, malgré tout, offrir pour Arendt la possibilité d'agir de façon concertée. Parce qu'il fonde un gouvernement mixte associant des éléments monarchiques, aristocratiques ou démocratiques (Arendt, 1995a, p. 132) et dont la structure politique fédérative lie, du moins à l'origine, la base au sommet, il permet à des citoyens américains, nous l'avons vu, d'agir de façon concertée. Il nous apparaît difficile de soutenir qu'Arendt ne « s'intéresse jamais à la démocratie moderne », à la « démocratie représentative » parce que cette notion de représentation « lui est étrangère ou même lui répugne » (Lefort, 1986, p. 71-72). C'est s'exprimer, de toute évidence, de manière beaucoup trop brutale. Arendt tentait en fait de résoudre une de ses questions qui la préoccupait depuis le début des années soixante : « *pouvons-nous — Américains du vingtième siècle — envisager une façon [device] pour que nos institutions libérales puissent aussi bien fonctionner pour notre vie politique que celle de la polis pour les citoyens grecs?* » (Arendt, 1966, p. 219)⁴. À la lumière de notre analyse, on ne se trompe guère en disant que les institutions politiques américaines n'ont certes pas aussi bien fonctionné, selon elle, que celles des Grecs, mais elles n'ont certainement pas totalement mal fonctionné⁵. Arendt est — il est

4. Ce texte très peu connu des lecteurs d'Arendt est un commentaire de cette dernière sur son ouvrage *La condition humaine* tenu lors d'une conférence sur la « Révolution cybernétique » à New York du 19 au 21 juin 1964.

5. Arendt écrit : « *Les agissements de Nixon nous ont induits en erreur, car nous soupçonnions de sa part une attaque en règle contre les lois fondamentales de notre pays, doublée d'une tentative pour abolir la Constitution et les institutions garantes de la liberté. Rétrospectivement, il semble qu'au lieu de machinations de grande envergure, il n'y ait eu « que » la ferme résolution de faire fi de toute loi, constitutionnelle ou non, susceptible d'entraver des intrigues plus inspirées par la cupidité et la rancune que par un penchant pour le pouvoir absolu ou tout autre programme politique cohérent* » (ARENDT, 1975, p. 260). Les institutions politiques américaines ont donc survécu aux « agissements » de Nixon. Cela dit, il n'en reste pas moins qu'Arendt demeure ambivalente sur l'avenir politique de son pays. « *Nous pourrions bien nous trouver à l'un de ces tournants décisifs de l'histoire, qui séparent radicalement deux ères* » (*Ibid.*, p. 255). La première marquée par « une période de deux cents ans de liberté [1775-1995] » et la seconde marquée peut-être par le déclin de la vie politique américaine.

vrai — fort critique à l'égard de la liberté des Modernes, mais la modernité arendtienne est néanmoins irréductible à l'acosmie et à l'atomisation.

Arendt souhaite davantage que l'*esprit* politique populaire, pour reprendre la belle formule de Rosa Luxemburg, « *baigne constamment les organismes représentatifs, les pénètre, les oriente* » (Luxemburg, 1982, p. 228). Arendt ne rejette pas tant les institutions politiques modernes constitutives du gouvernement qu'elle voudrait que celles-ci soient représentatives des *revendications politiques* des citoyens. Il y a donc une théorie de l'État chez Arendt. Elle ne défend pas ainsi une théorie anarchiste du politique. Elle s'oppose d'ailleurs aux penseurs « politiques anarchistes » (Proudhon et Bakounine) car l'action politique, soutient-elle, a pour objectif, selon eux, « l'abolition de l'État » (Arendt, 1967, p. 386-387). L'État doit être maintenu, mais sa fonction doit être politique. Il doit répondre aux demandes politiques des citoyens, c'est-à-dire aux fameuses questions ouvertes chez Arendt : comment intégrer les nouveaux arrivants à la société politique, comment éduquer les hommes pour en faire des citoyens?, etc. Arendt ne pense pas ainsi seulement le politique en dehors de l'État. Le véritable citoyen demeure, bien sûr, pour elle, celui qui participe à la vie politique. Mais Arendt n'est pas contre le fait que les revendications politiques des citoyens soient prises en charge par d'autres, c'est-à-dire que des délégués représentent le point de vue des corps politiques subalternes au sein du gouvernement. Il ne s'agit pas pour elle de détruire la liberté sociale, mais plutôt d'accroître la liberté politique.

CONCLUSION

De l'expérience de la citoyenneté actualisée dans les divers événements historiques constitutifs du politique arendtien, un Moderne doit se rappeler, selon Arendt, quatre « leçons » : l'action politique est caractérisée par la fragilité, l'imprévisibilité et l'infinitude, tandis qu'elle est conditionnée par la pluralité qui a le double caractère de l'égalité et de la distinction. Le citoyen arendtien n'est pas seulement de surcroît cet homme qui agit de concert avec ses pairs ; il est aussi cet homme qui tente d'établir des liens, par l'entremise des organisations politiques, entre lui et le gouvernement. De sorte qu'il conserve toujours un certain contrôle sur l'État. L'État moderne ne permet certainement pas pour Arendt d'assumer aux citoyens ce contrôle. Mais, la persistance de la liberté d'agir aux États-Unis démontre que les anciennes traditions politiques demeurent toujours vivantes dans ce pays. Et c'est pourquoi, Arendt oscille constamment, lorsqu'il s'agit du politique moderne, entre « l'espoir » et la « crainte ». La critique d'Arendt de la démocratie libérale est ainsi beaucoup moins radicale que les exégètes d'Arendt le prétendent. Sans doute, elle préfère l'isonomie à la représentation, mais le citoyen d'Arendt est cet être complexe qui, naviguant entre la participation active aux affaires humaines et la représentation politique, essaie de partager un monde commun afin non seulement de pouvoir prendre des décisions en commun mais aussi afin de toujours repenser avec les autres aux questions ultimes.

Francis MOREAULT
 Département de science politique
 Université d'Ottawa
 C.P. 450, Succ. A Ottawa (Ontario)
 Canada K1N 6N5

RÉSUMÉ

L'auteur examine la conception de la citoyenneté chez Hannah Arendt. À l'encontre de la thèse selon laquelle Arendt ne développe qu'une seule représentation du citoyen, celui qui participe activement aux affaires humaines, l'auteur soutient qu'il y a aussi une pensée de la démocratie représentative chez Arendt. L'organisation du système des conseils est l'expression de ce système représentatif chez elle. Arendt ne pense pas seulement le politique selon la tradition du républicanisme civique, elle le pense également au sein d'une pluralité d'institutions politiques constitutives du gouvernement. Arendt n'est donc pas un penseur anarchiste dans le sens où elle voudrait abolir l'État. Elle est, au contraire, un penseur qui tient à fonder l'État sur la participation populaire.

SUMMARY

The author examines the conception of citizenship in Hannah Arendt's work. Contrary to the thesis to the effect that Arendt has developed a single representation of the citizen, that of one who participates actively in human affairs, the author submits that there is also an idea of representative democracy in Arendt's thought. The organization of a system of councils is the expression of this representative system in her work. Arendt does not think only of the political in the tradition of civic republicanism, but also within the plurality of constituent political institutions in government. Arendt is therefore not an anarchist thinker in the sense that she would like to abolish the state. She is, on the contrary, a thinker for whom it is important that the state be founded upon popular participation.

RESUMEN

El autor examina la concepción de la ciudadanía en Hannah Arendt. Oponiéndose a la tesis según la cual Arendt desarrolla una sola representación del ciudadano, el que participa activamente a los asuntos humanos, el autor sostiene que existe también un pensamiento sobre la democracia representativa en Arendt. La organización del sistema de los consejos es la expresión de ese sistema representativo en ella. Arendt no piensa solamente lo político según la tradición del republicanismo cívico, ella lo piensa igualmente en el seno de una pluralidad de instituciones políticas constitutivas del gobierno. Arendt no es entonces un pensador anarquista en el sentido en el que ella quisiera abolir el Estado. Ella es, al contrario, un pensador que se empeña en fundar el Estado sobre la participación popular.

BIBLIOGRAPHIE

- ABENSOUR, Miguel (1989), « Comment penser le politique avec Hannah Arendt? », in *La question de l'État*, Paris, Denoël, p. 183-211.
- ARENDT, Hannah (1995a), *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil.
- ARENDT, Hannah et Mary McCARTHY, (1995b), *Between Friends : The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*, Carol Brightman (dir.), New York, Harcourt Brace.
- ARENDT, Hannah (1990a), « La nature du totalitarisme », in *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, p. 67-138.
- ARENDT, Hannah (1990b), « Religion et politique », in *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, p. 139-171.
- ARENDT, Hannah (1984), *L'impérialisme*, Paris, Seuil.
- ARENDT, Hannah (1983a), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2e éd.
- ARENDT, Hannah (1983b), *La vie de l'esprit*, tome 2 : *Le vouloir*, Paris, PUF.
- ARENDT, Hannah (1977), « Public Rights and Private Interests. In response to Charles Frankel », in M. Mooney et F. Stuber (dir.), *Small Comforts for Hard Times : Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press, p. 103-108.
- ARENDT, Hannah (1975), « Retour à l'envoyeur », in *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989, p. 253-268.
- ARENDT, Hannah (1972a), *Le système totalitaire*, Paris, Seuil.
- ARENDT, Hannah (1972b), « Sur la violence », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 105-208.
- ARENDT, Hannah (1971a), « Du mensonge en politique. Réflexions sur les documents du Pentagone », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 7-51.
- ARENDT, Hannah (1971b), « Politique et révolution », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 219-257.
- ARENDT, Hannah (1970), « La désobéissance civile », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 55-111.
- ARENDT, Hannah (1968), « Walter Benjamin, 1892-1940 », in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 244-306.
- ARENDT, Hannah (1967), *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard.
- ARENDT, Hannah (1966), « On the Human Condition », in *The Evolving Society*, New York, The Institute for Cybercultural Research Press, p. 214-219.
- ARENDT, Hannah (1964), « Seule demeure la langue maternelle », in *La tradition cachée : le Juif comme paria*, Paris, Éd. Bourgeois, 1987, p. 221-256.
- ARENDT, Hannah (1960), « Qu'est-ce que la liberté? », in *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 186-222.
- ARENDT, Hannah (1958a), « Qu'est-ce que l'autorité? », in *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 121-185.
- ARENDT, Hannah (1958b), « Epilogue : Reflections on the Hungarian Revolution », in *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, Meridan Book, p. 480-510.
- ARENDT, Hannah (1954), « La tradition et l'âge moderne », in *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 28-57.
- ARENDT, Hannah (1945), « La culpabilité organisée », in *Penser l'événement*, C. Habib éd., Paris, Belin, 1989, p. 21-34.
- BRAGUE, Rémi (1984), « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggerienne d'Aristote », in *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, p. 247-273.
- CANOVAN, Margaret (1989), « Hannah Arendt », in D. Miller et all., *Dictionnaire de la pensée politique*, Paris, Hatier, p. 26-33.

- CANOVAN, Margaret (1974), *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- CONSTANT, Benjamin, (1997), « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », in M. Gauchet (dir.), *De la liberté chez les Modernes. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, p. 589-619.
- HABERMAS, Jürgen (1998), *L'intégration républicaine*, Paris, Fayard.
- LEFORT, Claude (1986), « Hannah Arendt et la question du politique », in *Essais sur le politique : XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Seuil, p. 59-72.
- LUXEMBURG, Rosa (1982), « La Révolution russe », in *Textes : réformes, révolution, social-démocratie*, G. Badia dir., Paris, Éditions Sociales, p. 199-242.