



Le droit d'avoir des droits ou agir pour exister. Lectures arendtiennes.¹

O direito de ter direitos ou de agir para existir. Leituras arendtianas.

The right to have rights or to act in order to exist. Arendtian readings.

El derecho a tener derechos oa actuar para existir. Lecturas arendtianas.

Chrystelle Gazeau²

Université Jean Moulin Lyon 3, France

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2498-4596>

E-mail: chrystelle.gazeau@univ-lyon3.fr

Résumé

Cet article analyse la signification arendtienne de la formule « le droit d'avoir des droits ». Il montre l'importance et l'influence d'une pensée originale qui place l'action populaire et collective au cœur de la vie politique et qui fait de l'espace public l'aire de la liberté. L'objectif est donc de montrer que lorsqu'Hannah Arendt révisé la définition classique du politique, entendue comme le lien de domination entre gouvernants et gouvernés, elle donne des clés de lectures utiles à la compréhension du présent et autant d'outils pour projeter la société de demain. L'histoire (des pensées, du droit et des institutions) interroge une œuvre qui interpelle la temporalité. Celle d'un passé condamné, qui menace de se répéter. Celle d'une grammaire politique qui se prétend éternelle et, contre elle, celle de cet autre passé, qui doit inspirer.

Mots-clés

Droits de l'homme; Arendt; Participation politique; Démocratie; Espace public.

Sommaire

Introduction. I – La perte de sens du monde moderne. A – Déconstruire l'approche « classique » du politique. B – Interroger la « nouvelle raison du monde ».

¹ GAZEAU, Chrystelle. Le droit d'avoir des droits ou agir pour exister: lectures arendtiennes. *Suprema*: revista de estudos constitucionais, Brasília, v. 2, n. 2, p. 127-154, jul./dez. 2022.

² Maître de conférences en Histoire du droit, Docteur en droit, Univ. Jean Moulin Lyon 3, France

II – La quête de sens pour l’avenir. A – Renouer avec le vrai sens du politique. B – S’inspirer du « trésor perdu » des révolutions.

Resumo

Este artigo analisa o significado arendtiano da fórmula “direito a ter direitos”. Mostra a importância e a influência de um pensamento original que coloca a ação popular e coletiva no centro da vida política e faz do espaço público o espaço da liberdade. O objetivo é, portanto, mostrar que, quando Hannah Arendt revisa a definição clássica de política, entendida como o elo de dominação entre governantes e governados, ela fornece chaves de leitura úteis para a compreensão do presente e outras tantas ferramentas para projetar a sociedade de amanhã. A história (do pensamento, do direito e das instituições) questiona uma obra que desafia a temporalidade. O de um passado condenado, que ameaça se repetir. A de uma gramática política que se pretende eterna e, contra ela, a deste outro passado, que deve inspirar.

Palavras-chave

Direitos humanos; Arendt; Participação política; Democracia; Espaço público.

Sumário

Introdução. I – A perda de sentido do mundo moderno. A – Desconstruindo a abordagem “clássica” da política. B – Questionando a “nova razão do mundo”. II – A busca de sentido para o futuro. A – Reconecte-se com o verdadeiro significado da política. B – Inspirar-se no “tesouro perdido” das revoluções.

Abstract

This article analyzes the Arendtian meaning of the formula “the right to have rights”. It shows the importance and the influence of an original thought which places popular and collective action at the heart of political life and which makes public space the area of freedom. The objective is therefore to show that when Hannah Arendt revises the classic definition of politics, understood as the link of domination between rulers and ruled, she provides useful reading keys for understanding the present and as many tools for projecting society of tomorrow. History (of thoughts, law and institutions) questions a work that challenges temporality. That of a condemned past, which threatens to repeat itself. That of a political grammar that claims to be eternal and, against it, that of this other past, which must inspire.

Keywords

Human rights; Arendt; Political participation; Democracy; Public space.

Contents

Introduction. I – The loss of meaning of the modern world. A – Deconstructing the “classic” approach to politics. B – Questioning the “new reason of the world”. II – The quest for meaning for the future. A – Reconnect with the true meaning of politics. B – Draw inspiration from the “lost treasure” of revolutions.

Resumen

Este artículo analiza el significado arendtiano de la fórmula “el derecho a tener derechos”. Muestra la importancia y la influencia de un pensamiento original que sitúa la acción popular y colectiva en el centro de la vida política y que hace del espacio público el ámbito de la libertad. El objetivo es, por tanto, mostrar que cuando Hannah Arendt revisa la definición clásica de política, entendida como el vínculo de dominación entre gobernantes y gobernados, proporciona claves de lectura útiles para comprender el presente y otras tantas herramientas para proyectar la sociedad del mañana. La historia (del pensamiento, del derecho y de las instituciones) cuestiona una obra que desafía la temporalidad. La de un pasado condenado, que amenaza con repetirse. La de una gramática política que pretende ser eterna y, contra ella, la de ese otro pasado, que debe inspirar.

Palabras clave

Derechos del hombre; Arendt; Participacion politica; Democracia; Espacio publico.

Índice

Introducción. I – La pérdida de sentido del mundo moderno. A – Deconstruyendo el enfoque “clásico” de la política. B – Cuestionar la “nueva razón del mundo”. II – La búsqueda de sentido para el futuro. A – Reconectar con el verdadero sentido de la política. B – Inspírate en el “tesoro perdido” de las revoluciones.

Introduction

« Le droit d'avoir des droits ». La formule, célèbre, se trouve à la fin du deuxième tome des *Origines du totalitarisme*, lorsqu'Hannah Arendt entend rendre compte des « embarras suscités par les droits de l'homme » (ARENDR, 2020, p. 591), ou, pour le dire autrement, des tensions entre le principe de leur existence et celui de leur mise en œuvre.

Les droits naturels, subjectivisés par les Lumières, se présentent comme vérités immuables. Antérieurs aux sociétés politiques, indifférents aux variables temporelles et géographiques, indépendants des volontés étatiques, ces droits, inhérents au genre humain, doivent être préservés et respectés. C'est là « le but de toute société politique »³ et les influentes thèses de John Locke sont là pour rappeler ce qu'il pourrait advenir d'un État s'éloignant des attendus du pacte social. Brandis contre les totalitarismes ou plus simplement contre les usages liberticides des lois, les droits de l'homme – pour ce qu'ils ont d'universel – sont ainsi au fondement des révolutions, la marque d'un monde solidaire, le propre d'une humanité en vie et en paix.

Une force qui accuse pourtant sa propre faiblesse, née du paradoxe tragique déjà révélé par Antigone: celui, pour ces droits imprescriptibles, de demeurer dépendants d'une politique souvent tentée d'en limiter la portée, et parfois même d'en nier l'existence. L'histoire du droit a ceci de précieux: elle propose, en contextualisant, d'observer un contenu et une portée déterminés, toujours, par les orientations politiques, économiques et sociales. Car une déclaration n'a en soi aucune force juridique, et seule l'intégration des droits qu'elle proclame dans l'ordre normatif engage les gouvernants. Quant au rassurant droit de résister à l'oppression, l'actualité la plus récente montre combien il peut être difficile de l'exercer. Dictature, replis nationalistes, normalisation de l'exception ou encore relativisme culturel sont autant de freins à son expression en ce qu'ils fabriquent le consentement, conditionnent les esprits, les enferment dans le silence, ou bien projettent ailleurs les résistances au nom d'un discours arguant du refus de l'uniformité du monde.

Au sortir de la seconde guerre mondiale, Hannah Arendt remarque que « les mots mêmes de « droits de l'homme » devinrent aux yeux de tous les intéressés – victimes, persécuteurs et observateurs aussi bien – le signe manifeste d'un idéalisme sans espoir ou d'une hypocrisie hasardeuse et débile » (2020, p. 564). Des termes durs, premiers jalons d'une œuvre qui nourrira critiques et incompréhensions, de même que l'oubli du principe d'une pensée située. Située parce qu'inscrite dans le traumatisme de « l'évènement totalitaire » (ARENDR, 1990, p. 42) et l'usage de la force nucléaire; située, également, en raison d'une histoire personnelle en proie au maelstrom guerrier et à la terreur antisémite. Une part de vie qui

³ Article 2 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789. Disponible en: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/la-constitution/la-declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-du-26-aout-1789>. Accès à: 23 nov. 2022.

détermine les réflexions et les parts de contradictions (BALIBAR, 2010, p. 202), de même que le parcours d'une philosophe qui découvre la politique lorsqu'elle saisit la cruelle vérité de son statut: le fait d'être juive a fait d'elle une paria. On comprend combien la lecture de Max Weber (2002) et la découverte du livre testament du libertaire Bernard Lazare (1998) vont faire écho à cette histoire.

Dès lors, chez Arendt (2020, p. 582), l'expérience collective se mêle au vécu individuel; le souvenir des masses de réfugiés laissés « *sans État* » (voir les analyses de CALOZ-TSCHOPP, 2000) après la Première guerre mondiale s'agrège au sort des victimes des lois de Nuremberg et de la Solution finale. Des hors-la-loi qui n'ont pourtant transgressé aucune loi mais implacablement qualifiés comme tels parce que la législation étatique ne les reconnaît pas.

Cette invisibilité porte Arendt à déplacer le propos et plutôt que de retenir l'appartenance à une humanité transcendante et nécessairement exposée, elle relève l'appartenance à une communauté politique comme condition fondamentale de l'existence. Seule la reconnaissance d'une existence légale est à même de concrètement réaliser les droits de l'homme. Sans ce lien à la cité, les individus deviennent des humains et rien d'autre que cela, c'est-à-dire des êtres dépourvus de droits politiques et de toute forme de protection. Dans ce monde désenchanté, ils sont alors à la merci du pire. Le propos est effrayant: « Le monde n'a rien trouvé de sacré dans la nudité abstraite de l'être humain » (ARENDR, 2020, p. 603). Nudité illustrée par Kafka (1938, p. 543) auquel elle consacre un essai: « Vous n'êtes pas du château, vous n'êtes pas du village; vous n'êtes rien ». C'est donc pourquoi, à la sortie des camps, les survivants « de peur de finir par être considérés comme des bêtes », ont « insisté sur leur nationalité, cet ultime vestige de leur citoyenneté perdue, leur dernier lien existant et reconnu par l'humanité » (ARENDR, 2020, p. 603-604).

Une telle posture conduit certains auteurs à considérer qu'Hannah Arendt prend ici congé des avancées émancipatrices du *jusnaturalisme*. En tirant les conséquences de l'observation des droits vidés de leur substance, Arendt considèrerait, à la façon d'Edmund Burke (2021), auquel elle se réfère d'ailleurs, l'abstraction de l'humanité et l'exclusive vérité de l'appartenance nationale (LEFORT, 1986, p. 74). Arendt viendrait alors grossir le rang des sceptiques, de ceux qui viennent volontiers dénoncer ou moquer les « droits-de-l'hommeisme ». Ou pire, elle témoignerait plus directement d'un nationalisme affiché, voire même fascisant, ses liens intimes avec Heidegger la rendant captive des idées de ce dernier (FAYE, 2016, p. 450; BOSCH; FAYE, 2019). Une lecture que rejettent nombre d'auteurs depuis Etienne Tassin (TASSIN, 2017; LACROIX; PRANCHÈRE, 2016). Si l'on revient

aux développements qu'Arendt consacre à l'Affaire Dreyfus, il n'est pas question pour elle de dénigrer l'humanisme et les combats conduits en son nom. Au contraire, Georges Clemenceau, dit-elle, « se battait pour des idées « abstraites »: la justice, la liberté, le civisme (...) contre lesquelles ont avait jeté tant de boue et d'insulte ». Et d'ajouter: « les abstractions du « Tigre » étaient en fait plus proches des réalités politiques que les idées bornées d'hommes d'affaires ruinés ou les traditionalismes stériles d'intellectuels fatalistes » (ARENDR, 2020, p. 354). A la manière de Chomsky (1998), qu'elle cite à plusieurs reprises, ou comme l'avait fait auparavant Jean-Paul Sartre (1948), ce que pourfend ici Arendt, c'est la lâcheté des intellectuels et responsables politiques, incapables de se mobiliser pour la justice (LACROIX, 2013). Ou pire encore, capables de s'engager contre elle. C'est donc bien sur le terrain des principes dogmatiques des sociétés qu'elle se situe, pierre d'achoppement des droits de l'homme: la violence étatique servie par des esprits formés au repli individualiste.

De fait, puisque l'État-nation est constitué sur les logiques de domination et d'efficacité du commandement, l'individu ne saurait être enfermé en son sein. Arendt (2020, p. 596) argue que traités de réciprocité et accords internationaux « ont tissé autour de la terre un réseau de droits qui fait que le citoyen de chaque pays emporte son statut juridique où qu'il aille ». Sa volonté de dégager les droits de l'homme des volontés souverainistes des États – construite sur l'observation des violations universelles – semble l'engager sur la voie tracée par l'abbé Saint-Pierre (2014) et Kant (1986, v.3). Arendt est pourtant contestée, cette fois sur des bases hégéliennes.

D'aucuns considèrent en effet qu'elle confirme une approche souverainiste car *in fine*, la volonté étatique prime sur toute autre considération (ZAMBLE, 2016), les relations internationales demeurant des relations entre États. Il est vrai que la reconnaissance et la réalisation du principe de souveraineté a pour corollaire celui de non intervention qui n'est guère favorable à une lecture universaliste et protectrice des droits de l'homme. Si son affirmation a pu libérer des peuples, si elle les protège encore aujourd'hui, convenons également qu'elle peut être le prétexte aux pires exactions. Les progrès sont là⁴, les limites aussi. Pour s'en convaincre, pensons aux atteintes massives qui perdurent et, sans même chercher l'exhaustif, à tout ce

⁴ On en voudra pour preuve, la multiplication des conventions et l'introduction de mécanismes internationaux de protection des droits de l'homme qui œuvrent pour l'humanité et ouvrent en ce sens aux individus, par étapes, le statut de sujet de droit international. Voir DELMAS-MARTY, 2020.

qui révèle une échelle des valeurs au profit de la puissance souveraine: de l'impérialisme protéiforme aux divers freins institutionnels⁵.

Pour autant, Arendt dit-elle autre chose?

Quiconque n'est plus pris dans ce réseau se retrouve du même coup hors de toute légalité (c'est donc) l'humanité elle-même qui devrait garantir le droit d'avoir des droits, ou le droit de tout individu d'appartenir à l'humanité. Il n'est absolument pas certain que ce soit possible (...) il faudrait imaginer que cette idée transcende le domaine actuel du droit international qui fonctionne encore dans les termes de conventions et de traités mutuels entre États souverains (ARENDR, 2020, p. 596, p. 602).

Et ne prend-elle pas déjà la mesure des limites d'une paix réalisée par les gouvernements? Point d'angélisme, en effet, lorsqu'elle considère, dans une perspective hégélienne, qu'entre États souverains, « la guerre est l'ultime et seul recours » et qu'une « autorité supra-nationale sera forcément, soit inefficace, soit au service exclusif de la nation qui se trouvera être la plus forte » (ARENDR, 1972b, p. 314-315). Kant (1986, v. 3, p. 342), lui-même, refuse, dans son projet de paix perpétuelle, l'existence d'un État mondial et prophétise un despotisme né de la négation des pluralités. Le philosophe allemand voit alors la solution dans la convergence des constitutions républicaines en raison de la place qu'y occupe le peuple et de leur caractère représentatif: « décréter la guerre, n'est-ce pas, pour des citoyens, décréter contre eux-mêmes toutes les calamités de la guerre? ». Mais Kant (1986, v. 3, p. 353) ne pare-t-il pas ici la représentation politique de toutes les vertus? Le leurre ne réside-t-il pas dans cette conviction que l'idée régulatrice de la raison trouve automatiquement à s'exprimer dans les constitutions républicaines et la représentation nationale? Sans doute sa confiance n'est-elle pas entière puisqu'au-delà du droit des gens, et en dehors de la stricte sphère juridique, ce sont les rapports entre citoyens du monde – relations qu'il traduit de façon minimale par le concept d'hospitalité – qui contribuent à garantir la paix et les droits de l'homme. De sorte qu'une « violation du droit en un lieu de la terre est ressentie partout » et que du sentiment cosmopolitique naît la « société civile mondiale » dont parlera plus tard Habermas (2000).

⁵ Contentons-nous de citer le caractère imparfaitement exécutoire des décisions des cours internationales ou l'existence et l'usage du droit de veto de cinq États au Conseil de sécurité.

La force évènementielle ajoute à l'impératif de protection qui nécessite de ne plus faire aveuglément confiance aux États, quand bien même ils seraient de tradition libérale. Albert Camus (1945), au lendemain des bombardements d'Hiroshima, remarque que la paix: « n'est plus une prière, mais un ordre qui doit monter des peuples vers les gouvernements ». L'actuelle crise écologique qui annonce la condamnation de l'humanité ne donne pas le la légitimement attendu des nouvelles politiques gouvernementales. Visiblement, la raison ne réside pas dans la représentation, laquelle semble donner des aises aux élus pour commettre l'indicible.

Cette critique, Hannah Arendt la partage mais elle invite à voir plus loin. Pour elle, cette sortie de la désolation ne peut prendre racine que dans une structure cosmopolitique mue au préalable par une « conception nouvelle de l'État », une réalité « inter-nationale » qui ne réduit pas le politique à l'étatique (ARENDR, 1972b, p. 315). De nombreux passages d'une œuvre au long cours ont trait à ce sujet et ils révèlent des perceptions qui sont autant d'outils à la compréhension du monde contemporain. C'est ce que propose de montrer cet article. Cette approche, qui invite une pensée à dialoguer avec celle d'autres auteurs, illustre combien le nouveau monde arendtien commande davantage qu'une simple réflexion sur le rapport à l'État et à la représentation politique. Il réinterroge la figure même du citoyen, ses lieux d'expression, le rôle qui est le sien, son rapport aux autres. Car le monde moderne est en crise, il a oublié le sens des choses (I). Arendt propose alors des outils pour inventer un monde commun où l'État n'est plus, selon la belle expression d'André Enegrén (1984, p. 129), « un destin que nous soyons tenus de subir » (II).

I – La perte de sens du monde moderne

Parce qu'Arendt déconstruit l'existant, à savoir une définition réduite, déterminée et déterminante du citoyen (I), la lire permet d'interroger la pertinence de l'ordonnancement managérial du monde (II).

15. A – Déconstruire l'approche « classique » du politique

Exprimée par des siècles de philosophie politique, relayée par la doctrine juridique, il est une constante contre laquelle se positionne Arendt. Selon l'opinion commune, toute société politique est faite de gouvernants et de gouvernés. La force de la tradition, où le pouvoir est pensé en termes de domination et de soumission,

apparaît comme une donnée consubstantielle à la constitution des Etats-nations, à la vision hobbesienne d'une nature humaine gagnée par l'agressivité et même à ce qui ressemble fort à un esprit de soumission, un « ardent désir, dit Arendt, de se laisser diriger par autrui et d'obéir à un homme fort » (ARENDDT, 1972a, p. 187).

Lorsque les philosophes des Lumières projettent les droits de l'homme comme règles engageantes, lorsqu'ils offrent à redécouvrir la figure salvatrice et régénératrice d'un citoyen œuvrant pour le bien commun, la rupture s'annonce si puissante qu'une fois réalisée, elle prend des allures de leçon donnée au monde. Sur le plan national, la chose au moins se traduit ainsi: la France de 1789 voit émerger, ou renaître, une nation souveraine représentée par des députés élus et par un exécutif héréditaire tenu sous contrôle pour ce qu'il contraint l'objectif de régénération. La substance demeure pourtant la même puisqu'il est entendu que la loi, expression de la volonté générale au fondement même du lien social, doit être faite et respectée. Il y a donc des gouvernants et des gouvernés. Certes les seconds sont titulaires d'un droit de résistance à l'oppression⁶ et peuvent demander compte à tout agent public de son administration⁷. Mais est-ce suffisant?

Des enseignements de Jean-Jacques Rousseau (1986, v. 3, p. 430) Arendt retient sa critique de la représentation. Séduit par les anciens et leur rapport au processus décisionnel, le citoyen de Genève refuse ce qu'il estime être un mécanisme de négation de la liberté politique: « Le peuple Anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien; (...) à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre; il n'est plus ». S'il finit par admettre la représentation, c'est comme un mal nécessaire. Jamais elle ne doit devenir un mal absolu. Aussi refuse-t-il le mandat représentatif au profit du rappel continu fait à l'élu qu'il doit rester lié aux instructions de son mandant. En supprimant ainsi la distance entre les parties en présence, Rousseau recadre positivement le destin de l'individu en société, de sorte qu'en obéissant aux lois qu'il s'est donné lui-même, ce dernier n'est pas soumis à une volonté qui lui est étrangère. Il reste libre.

Mais n'est-ce pas là réduire, encore, le citoyen, pour ce qu'il est et pour ce qu'il fait, dans son seul rapport à la représentation nationale? A plusieurs reprises, Hannah Arendt pose la question. Ici dans son ouvrage au titre évocateur, *Qu'est-ce que la politique?*:

⁶ Article 2 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789.

⁷ Ibid., article 15

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 (ARENDDT, 2014, p. 81).

La part active de la citoyenneté dans l'État de droit tient donc au fait qu'il est toujours nécessaire de contrôler le protecteur en raison de la violence qui lui est inhérente (car ce n'est qu'en assurant son maintien qu'il peut agir pour les libertés). L'action citoyenne est alors jugée insuffisante parce qu'elle tend à se déliter. Chose grave puisque dès le départ, elle souffrait déjà de n'être pas entière.

Si le concept de souveraineté porte l'État à dominer et le citoyen à agir pour la préservation de ses libertés, la dynamique s'épuise en effet progressivement, gagnée par un mal dénoncé par Arendt: l'apathie politique d'individus finalement recentrés sur leurs intérêts personnels et paradoxalement détournés d'eux-mêmes. Désormais placée sous le sceau de l'individualisme, la société se meurt pour avoir fait le lit du totalitarisme. On retrouve là les réflexions qui anime déjà la jeune République de 1848, lorsque, au temps de son adoption, le suffrage universel inspire espoirs et inquiétudes. Perçu comme outil d'émancipation sociale et vecteur d'unité pour les uns, il est vu, par les autres, comme l'outil du désordre social ou, *a contrario*, comme le plus sûr moyen de retomber en servitude. En ce sens, le poids conservateur des campagnes et l'absence d'éducation pour tous laissent entrevoir le vote conservateur. Alexis de Tocqueville (1992) voit autre chose. Le mouvement social qu'est la démocratie se heurte à ce qu'il provoque inévitablement: l'apathie, précisément. Exprimée dans les urnes, elle suppose de se trouver un maître qui *in fine* ordonnera de ne plus s'y rendre. A observer le cours des événements, on ne peut qu'être frappé par tant de lucidité.

En 1863 Proudhon lance un appel à l'abstention pour dénoncer « l'oligarchie élective »: « Il faut avoir vécu dans cet isolement qu'on appelle l'Assemblée nationale, pour concevoir comment les hommes qui ignorent le plus complètement l'état d'un pays sont presque toujours ceux qui le représentent » (CHAMBOST, 2011). Arendt prolonge le raisonnement dans sa critique de l'élite représentative lorsqu'elle considère que la politique est devenue un métier, une carrière ne laissant guère la possibilité au peuple de faire (ARENDDT, 2013, p. 424). Aujourd'hui, l'abstention est le lot commun de nombreuses démocraties. On y voit ce que l'on cherche à y voir, on décèle des réalités sociologiques: un manque de civisme, un désintérêt, un décrochage (GAXIE, 1978, p. 21; SINTOMER, 2007, p. 20); une forme d'expression (ROSANVALLON, 2008, p. 186-187), peut-être même de résistance, de ces textes

cachés dont nous parle James C. Scott (2019, p. 12). En tout état de cause, la défiance envers une vie politique structurée par le système des partis et gagnée par les scandales qui la ponctuent aggravent ce qui, déjà, minait la démocratie: la défiance.

Vantés par ceux qui veulent y voir une école de la démocratie ou un outil de l'ordre social à même de canaliser les opinions, en les structurant, les partis politiques perdent progressivement de leur superbe. A ce sujet, Arendt, comme d'autres avant elle, livre sa propre analyse. Selon elle, le parti « a été une institution destinée à fournir à un régime parlementaire le soutien requis des citoyens; à partir de là il fut toujours entendu que le peuple, en votant, apportait son appui, alors que l'action restait la prérogative du gouvernement » (ARENDR, 2013, p. 414-415). Le parti sert donc à légitimer les gouvernants, il tue la liberté. Il n'est qu'un instrument de l'État-nation, un élément structurel de la démocratie représentative. Or, toute représentation, pour reprendre l'expression d'Agnès Heller, est « hétéro-représentation », c'est-à-dire représentation par un autre et de fait, déformation des opinions et fossilisation de l'activité politique (HELLER, 2021). Pour la force du réquisitoire, citons Simone Veil et cet extrait d'une note écrite en 1943:

Un parti politique est une machine à fabriquer de la passion collective. Un parti est une organisation construite de manière à exercer une pression collective sur la pensée de chacun des êtres humains qui en sont membres. La première fin, et, en dernière analyse, l'unique fin de tout parti politique est sa propre croissance, et cela sans aucune limite. Par ce triple caractère, tout parti est totalitaire en germe et en aspiration. S'il ne l'est pas en fait, c'est seulement parce que ceux qui l'entourent ne le sont pas moins que lui (...).

Si on confiait au diable l'organisation de la vie publique, il ne pourrait rien imaginer de plus ingénieux (VEIL, 2017).

On peut ainsi penser que le citoyen qui avait au moins pour lui la possibilité de pouvoir agir pour la défense de ses libertés tend à ne plus vouloir ou à ne plus pouvoir le faire. Car quand bien même appellerait-il de tous ses vœux le besoin de s'extraire de cette passive condition, il semble en être empêché par la posture assumée d'une représentation confortablement installée loin de lui et allergique aux mécanismes permis par la démocratie directe. Lesquels mécanismes, d'ailleurs, sont détournés par les populismes qui savent cyniquement exploiter les instruments de la démocratie pour mieux la fragiliser.

Tout cela n'est guère encourageant. Mais peut-être pas sans solution.

16. B – Interroger la « nouvelle raison du monde »⁸

Pour Arendt (1972b), la démocratie représentative est en crise pour avoir « perdu, avec le temps, toutes les institutions qui pouvaient permettre une participation effective des citoyens » et parce qu'elle est atteinte « par le mal qui affecte le système des partis: la bureaucratisation et la tendance des deux partis à ne représenter que leurs appareils ».

La bureaucratie, qui occupe Weber avant Arendt, a pour effet, par excès de conformisme, de conforter l'arrogance des fonctionnaires (JAURES, 1895, p. 192), orienter les comportements, déshumaniser l'action publique et diluer les responsabilités. Il y a donc l'actuel correctif, ou du moins ce qui est présenté comme tel, qui cherche à substituer au formalisme de nouvelles valeurs et manières de faire avec l'ambition très forte d'y parvenir. Tant et si bien qu'il est juste de dire comme le fait Pierre Legendre, qu'il s'agit là d'un « évènement civilisationnel majeur » (LEGENDRE, 2015, p. 141).

Pour le dire de façon ramassée, le rapport se joue depuis quelques décennies entre gouvernants d'une part, professionnels formés au *New Public Management* dont l'ambition est d'appliquer à l'administration les méthodes connues des entreprises privées, et gouvernés d'autre part, tenus d'adhérer au « progrès » révélé. Responsables politiques formés aux lois du marché, sociétés de conseil et agences internationales s'assignent donc pour objectif de restructurer le service public. En outre, l'importation du système managérial dans les espaces politiques porte également les partis à se réinventer sur ces bases nouvelles (LEGENDRE, 2015, p. 112), lesquelles semblent parées de toutes les vertus au point de prétendre à l'universalité. En un mot, elles deviennent les principes d'organisation sociale transposables à toutes les activités humaines et il est dit que c'est là la marche vers le renouvellement d'un État en crise à même d'interroger ses propres méthodes, le tout dans un souci de transparence, de satisfaction, et donc, de légitimité. Le mécanisme véhicule en effet une idée à forte résonance démocratique – rendre des comptes – et repose sur une administration nourrie aux objectifs de performance, d'autonomie, d'adaptation et de responsabilité. Le tout étant accompagné d'outils régulateurs conçus, eux aussi, comme démocratiques, telle l'intervention des parties prenantes à la prise de décision (consultation, négociation et concertation). Par l'effet de cette magie, la crise démocratique serait donc en passe d'être réglée.

⁸ Dardot; Laval, 2009.

Derrière la rhétorique du renouveau, la transposition fait pourtant peu cas du contexte propre des services publics, et n'avoue que difficilement ce qui se joue là.

La logique concurrentielle de performance conduit à celle de l'évaluation sur la base d'indicateurs quantitatifs. La catégorisation, le classement, la labélisation: voilà le lot quotidien de tout agent public. Cette multiplication des tâches et procédures, en sus de l'exercice d'une profession qui poursuit ses propres finalités, peut s'avérer parfaitement contre-productive en plus de susciter des résistances. Celles des fonctionnaires du social à l'égard de la « noblesse d'État »; celle des professions attachées aux valeurs du service public telles que l'enseignement, la justice et le milieu hospitalier (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 666-667). Quant à l'ultra-formalisme dont il est finalement question, éloigné du principe d'autonomie, il n'est pas, et non sans paradoxe, parfaitement étranger aux réflexes bureaucratiques qu'il s'agissait de condamner. L'historien Johann Chapoutot (2020) vient d'ailleurs de démontrer que la matrice du management moderne a été imaginée par le juriste-général Reinhard Höhn et pratiquée à grande échelle par l'Allemagne Nazie.

Dans la veine des intuitions de Karl Polanyi (1983), Béatrice Hibou (2012) relève ainsi la permanence des méthodes et la force de l'idéologie derrière la rhétorique du renouveau. Il s'agit ni plus ni moins, dit-elle, d'une « forme néolibérale de la bureaucratie étatique » et d'une « forme étatique de la bureaucratiation néolibérale ».

A l'évidence, bien que revêtus du sceau démocratique, le principe et la manière ne font pas consensus. Visiblement peu entendues, nombreuses sont les recherches à dénoncer, à des degrés différents, une colonisation du raisonnement politique par les chiffres et la technique. Bien loin d'insuffler une vigueur démocratique aux sociétés, la mécanique managériale révèle, comme le note Alain Supiot (2018) « l'utopie d'un monde désormais gérable et calculable, où la gouvernance par les nombres supplanterait le gouvernement par les lois ». Car c'est ici que réside la singularité de cette nouvelle forme de gestion du monde: dans la substitution fantasmée du gouvernement des hommes par l'administration des choses.

Toute la réflexion est dévoyée lorsque l'ordre des priorités va à la quantophrénie et aux certitudes qu'elle engendre. L'humain, constamment ramené à lui-même (du manager au citoyen) est réduit à ce qu'il a de quantifiable. Dans cette optique, l'appel à plus de démocratie participative semble relever du concept marketing et de la récupération politique. Le doute persiste en effet de savoir quelle est

la portée réelle du résultat de délibérations qui ne semblent pas revêtues de force obligatoire (CREPON; STIEGLER, 2007; SINTOMER, 2007).

Il faut lire Albert Ogién (2013, p. 31) pour ce qu'il donne à réfléchir sur la sacralité du nombre, cette « mathématisation du monde social », forme d'objectivité et d'autorité scientifique derrière le chiffre qui conduit à accepter et à ne jamais contester. La violence arithmétique contribue à dégrader le politique qui est une affaire collective et non « une somme de décisions individualisées prises à l'insu ou à l'écart du public qu'elles concernent ». Et elle conforte les gouvernements dans la conviction qu'ils ont d'être dans le juste (OGIEN, 2013, p. 80). L'« usage implacable du chiffre », qui a ceci d'universel d'être un langage compris de tous, favorise ainsi l'autoritarisme. La nouvelle langue du pouvoir en est le plus parfait témoignage:

Transparence veut dire contrôle, équité veut dire sélection, autonomie veut dire concurrence, qualité veut dire limitation des services, responsabilité veut dire sanction, excellence veut dire exclusion. Et évaluation, réduction programmée des missions de l'État (OGIEN, 2013, p. 81).

On songe nécessairement, de nouveau, à Hannah Arendt:

Ce qui sape et finit par tuer les communautés politiques, c'est la perte de puissance et l'impuissance finale (...) La puissance n'est actualisée que lorsque la parole et l'acte ne divorcent pas, lorsque les mots ne sont pas vides, ni les actes brutaux, lorsque les mots ne servent pas à voiler des intentions mais à révéler des réalités, lorsque les actes ne servent pas à violer et détruire mais à établir des relations et à créer des réalités nouvelles (1993, p. 220).

La violence de l'ordonnement actuel du monde aggrave ainsi ce qui était déjà en jeu et souligné par elle: la légitimité d'un système qui tend à réduire le politique au principe de domination; et qui le contraint en le recouvrant de pré-occupations économiques. Arendt (2007, p. 75-76), voit en effet l'économie comme relevant de la sphère domestique et elle condamne derechef la théorie de la « main invisible » d'Adam Smith (2022) qu'elle perçoit « comme l'une des théories les plus nuisibles, les plus malfaisantes et aussi les plus erronées qui soient ». S'il s'en détache sur d'autres aspects, la pensée de Karl Polanyi (1983, p. 188) éclaire sur ce point celle d'Arendt dans la mesure où il estime, comme elle, que l'abandon des hommes et des terres au marché, « équivaldrait à les anéantir ». Le drame survient

lorsque l'ordre économique s'autonomise et absorbe l'ordre social. Cela « signifie tout bonnement que la société est gérée en tant qu'auxiliaire du marché [...] » (POLANYI, p. 88). Or la désolation qui, pour Hannah Arendt (2020, p. 834), réside dans « l'expérience d'absolue non-appartenance au monde », cette absence de droit d'avoir des droits, est en partie liée à la transformation de la société en société d'employés où l'homme alimente le monde mais ne le fabrique plus.

II – La quête de sens pour l'avenir

La référence antique permet à Arendt de conclure que c'est par l'espace public et l'action collective que naît une expérience complète du politique (A). Elle s'arrête alors sur les rares temps d'accomplissement qu'elle observe à travers l'histoire, et ses réflexions sont autant d'éclairages pour se rappeler que l'action, avec « toutes ses incertitudes », est « comme un rappel permanent » que nous ne sommes « pas nés pour mourir mais pour commencer quelque chose de nouveau » (ARENDDT, 2021, p. 65-66) (B).

17. A – Renouer avec le vrai sens du politique

Hannah Arendt met en évidence le caractère contradictoire qu'il y a entre la jeunesse de l'État-nation et le principe d'une réalité présentée comme éternelle et intangible. James C. Scott l'explique (2021, p. 47). C'est parce que l'État nourrit son propre récit fictionnel de permanence et de nécessité que cette amnésie collective trouve lieu d'exister. Sans doute cela participe-t-il à l'enracinement dans les esprits de ce qui s'impose comme normalité liée à la tradition: l'idée d'une autorité politique légitime à user de la coercition. Or la violence est parfaitement étrangère à ce qu'est le pouvoir pour Arendt, à savoir le résultat d'un agir ensemble pour donner naissance à un monde commun. Un monde « lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme, ainsi qu'aux relations qui existent entre les habitants de ce monde fait par l'homme » (ARENDDT, 1993, p. 92).

L'espace public moderne est tout à la fois menace (Etat, représentation, partis, domination, violence) et menacé (indifférence au monde, recouvrement par l'économie). Il faut donc le réinventer.

Arendt puise alors dans le passé l'idée que la conduite des affaires publiques ne peut être ramenée à la tradition dominatrice. C'est tout d'abord dans les

civilisations antiques qu'elle trouve ses premiers repères historiques. Cette autre célèbre formule témoigne de l'importance de la référence: « la polis grecque continuera d'être présente au fondement de notre existence politique, aussi longtemps que nous aurons à la bouche le mot politique » (ARENDR, 1974, p. 304)⁹. Il n'est cependant pas question d'appeler à la renaissance de l'agora et de trouver dans l'antique aristocratie homérique une valeur refuge à reproduire (TASSIN, 2017; LEFEBVE, 2016, p. 23). Pour Aristote (2014), l'homme, animal parlant doté d'une volonté naturelle d'échanger, est un être social et politique qui, en société, agit pour le bien commun. La cité est donc le cadre d'expression de ce qu'est l'homme, le prolongement naturel de sa personne et le lieu de son épanouissement. En son sein, il existe. En dehors d'elle, il n'est plus rien. Arendt (2021, p.175) emprunte ainsi au philosophe grec tout à la fois le lien à l'espace public et le concept de *praxis*. Le citoyen tel qu'elle le voit est ainsi celui qui, au sein d'une communauté politique, participe activement aux affaires humaines. Mais là où pour lui l'homme agit en raison de sa nature, pour Arendt, il le fait sur la base de son initiative. L'espace public est ainsi le lieu de l'action, celui où les êtres adviennent parce qu'ils décident d'apparaître et de faire l'expérience de la liberté.

Aussi, le *zoon politikon* (vivant politique) aristotélicien cède devant une conception anthropologique de la société qu'Arendt expose dans *Condition de l'Homme Moderne* (1993, p.41). Les trois dimensions de la *vita activa* sont le travail, l'œuvre et l'action. Le travail est la faculté de répondre aux besoins biologiques (qu'il est difficile de séparer de la nature et de l'animalité). L'œuvre est le fruit de l'appartenance au monde, c'est l'homme qui se révèle par ce qu'il fabrique, c'est ce qui dure et non ce qui se consomme. L'action, enfin, est la capacité de « produire des miracles » (ARENDR, 2014, p. 187), « la seule activité qui mette directement en rapport les hommes » sans passer par les choses, la faculté de commencer en initiant. L'homme n'est ainsi pas par nature politique, c'est un *homo faber* qui, par la parole et le courage de s'extraire de son monde clos et privé, devient acteur de sa propre vie et acteur du monde. Il actualise son existence et il construit, avec les autres, le monde commun. C'est tout le sens de la politique – et c'est le sens de la liberté.

Arendt élabore ainsi une philosophie de l'action impossible dans l'isolement (MOREAULT, 1999, p. 188). Le nouvel espace public doit être le fruit d'un acte d'association volontaire et égalitaire. Les individus naissent au monde dans la pluralité, au milieu des autres, et ils évoluent en société, avec les autres.

⁹ La référence antique se double nécessairement de la *civitas* romaine pour ce qu'elle a de légendaire. L'action politique qu'a été la fondation et la préservation de Rome a « valeur de commencement pour l'éternité ».

La politique prend naissance dans « l'espace-qui-est-entre-les-hommes », donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur-à-l'homme. Il n'existe donc pas une substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation (ARENDRT, 2014, p. 170).

Aussi, logiquement, à l'instant où les hommes ne se réunissent plus en vue de l'action, le pouvoir disparaît et c'est bien là que réside la force de l'État-nation. Car il est entendu que pour Arendt, le focal traditionnel du lien à l'entité qui surplombe falsifie le vrai sens du politique – la véritable liberté – en validant une expérience citoyenne incomplète. Dans l'espace public qu'elle projette, il n'y a point de hiérarchie et d'obéissance mais seulement des individus qui s'engagent et qui, par leurs actes concertés, construisent.

Elle consent que le privé peut-être un espace de retrait nécessaire: « Toute vie émerge de l'obscurité, et si forte que soit sa tendance naturelle à se mettre en lumière, elle a néanmoins besoin de la sécurité de l'obscurité pour parvenir à maturité » (ARENDRT, 1972a, p. 239) et pour ne pas plonger dans les travers de la superficialité (ARENDRT, 1993, p. 83). Pour autant, Arendt regrette la survalorisation moderne du privé qui, fondée sur la contrainte, est venue dénaturer l'espace public. C'est précisément ici qu'elle interroge les responsabilités des Révolutions, l'américaine et la française.

La première l'engage sur le terrain de Tocqueville et des nouvelles formes d'intermédiaires qu'il observe Outre-Atlantique, là où les libertés locales et associatives multiplient « à l'infini, pour les citoyens, les occasions d'agir ensemble et leur faire sentir tous les jours qu'ils dépendent les uns des autres » (TOCQUEVILLE, 1992, p. 618). L'œuvre des pères fondateurs américains est pour elle admirable dans la mesure où elle a su, en outre, se départir de la question sociale au profit de l'instauration de la liberté.

La seconde est accusée d'avoir échoué. Bien loin, à tout égard, de l'interprétation marxiste, Arendt considère que la Révolution française s'est laissée emportée par la question sociale. Elle est venue recouvrir les objectifs politiques d'émancipation et a exigé des mesures qui relèvent de la violence. Réduit à un système de besoins à satisfaire, le social signerait ainsi l'anéantissement du politique et le recours à la Terreur (ARENDRT, 2013, p. 86-173).

Certains ont alors pu subodorer un mépris envers la pauvreté et une peur de l'irruption des masses laborieuses dans l'espace public. Il est vrai que rendre le peuple responsable de l'escalade de la violence est pour le moins discutable. L'absence de pain provoque la colère, mais si le peuple a faim, ce n'est pas de son fait. L'ignorer, en plus de revêtir les atours de l'injustice, c'est rendre bien abstraite la conversation politique qui fait l'action. De quoi parle-t-on si les questions sociales sont ignorées? C'est la question que pose son amie Mary McCarthy (1979). Arendt apporte des précisions dans *Qu'est-ce que la politique?* « A elles seule, l'émancipation des femmes et de la classe ouvrière, c'est-à-dire de groupe qui n'avaient jamais pu auparavant se montrer dans la vie publique, donne à toutes les questions politiques un visage radicalement nouveau » (ARENDDT, 2014, p. 232).

On comprend donc que ces revendications sociales intègrent le politique parce qu'elles révèlent la volonté de ces groupes de participer au processus décisionnel. Mais elles ne l'intègrent que pour cela et non en raison de revendications d'ordres économiques. C'est donc sous cet angle que sont appréhendées par Arendt les actions de désobéissance civile et l'émergence des mouvements pour les droits civiques aux États-Unis. Exclure la question sociale de la sphère politique c'est pourtant oublier le contexte: celui de l'enchevêtrement de ces questions. Cornelius Castoriadis (1990, p. 193), après avoir observé que « La révolution française ne peut pas créer politiquement, si elle ne détruit pas socialement », pose la question plus globalement: « Le pouvoir économique n'est-il pas, *ipso facto*, aussi pouvoir politique »?

Il est bon de rappeler que Pierre Dardot et Christian Laval (2015, p. 102), qu'on ne saurait qualifier de conservateurs, s'accordent avec Castoriadis mais récusent en même temps, « avec la dernière énergie », la lecture conservatrice que certains font des écrits d'Arendt. Ils rappellent que la séparation du commun de l'économique chez Arendt s'explique principalement par la volonté, partagée avec Habermas (2000), de protéger la vie politique (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 64). Miguel Abensour (2006) va même jusqu'à y déceler une inspiration de type libertaire. Toujours est-il que pour Arendt, l'échec général des révolutions tient au fait qu'elles ont le désir de prendre le pouvoir d'État alors que c'est la forme étatique elle-même qu'elles devraient interroger (ARENDDT, 2013, p. 399-400). C'est ce que propose le conseilisme, action politique spontanée du peuple qu'Arendt décele dans les expériences passées, comme autant d'interstices lumineuses et éphémères dans le sombre et installé roman étatique.

18. B – S'inspirer du « trésor perdu »¹⁰ des révolutions

Le passé, à condition de veiller à ne pas vouloir transposer ce qui ne peut l'être en l'état, est une réserve d'idées et d'expériences inspiratrices. A l'heure où la démocratie participative laisse, pour certains, augurer l'idéal de l'action politique citoyenne, il est difficile de convoquer Hannah Arendt sauf à taire les limites inhérentes de cette tentative moderne de renouveau du politique. En se plongeant dans l'histoire, et en trouvant une alliée intellectuelle chez Rosa Luxemburg, Arendt projette autre chose, de bien plus ambitieux. Et c'est ici que réside sa part d'héritage: dans les expériences actuelles de luttes portées par des indignés qui cherchent à repenser l'espace public (DUBIGEON, 2017).

Arendt relève en effet que certaines périodes ont vu émerger des formes nouvelles de gouvernements d'initiatives populaires qui,

en dehors de toute influence des théories révolutionnaires précédentes, procèdent du processus révolutionnaire lui-même, c'est-à-dire de l'expérience de l'action et de la volonté de ceux qui y participaient de prendre part, en conséquence, à la gestion ultérieure des affaires publiques (ARENDR, 1972b, p. 316).

Ces épisodes sont rares et éphémères. Leur fugacité, Arendt (1972b) l'explique: la Révolution officielle, après s'être appuyée sur cette vigueur populaire a tôt fait de l'étouffer dès lors que l'alternative à la tradition et à la culture étatique devient trop prégnante. Ces conseils ont donc partout « péri, sous les coups soit de la bureaucratie de l'État-nation, soit des appareils des partis ».

Quelles sont donc ces structures nées au cœur de l'action révolutionnaire, de manière spontanée, contre l'idée répandue du caractère réfléchi des révolutions, et qui paraissent, pour Arendt, « représenter la seule alternative au système actuel » (1972b)? Elle les énumère et s'y arrête parfois longuement. Ainsi est-ce le cas, au plus près d'elle, des conseils de la Révolution hongroise de 1956, une « claire victoire » qui a su allier action et ordre. Les hongrois sont en effet parvenus non seulement à se libérer en renversant le totalitarisme mais aussi à construire en substituant à la forme classique de l'État un système de gouvernement par le bas. Les ont précédés les conseils ouvriers (Arbeiter-räte) ou militaires (Soldaten-räte) constitués en Allemagne à la suite de la Première Guerre Mondiale; ceux apparus en 1917 avant l'intervention du parti bolchévique; les soviets ouvriers russes de 1905; les sections ou districts de la Commune de Paris du printemps 1871, et les clubs politiques de la Révolution française.

¹⁰ ARENDR, 2013, p. 329.

Conformément à sa vision de l'action, Arendt est fascinée par le fait que les individus de ces structures collectives outrepassent les seules revendications économiques pour échanger et construire leur émancipation politique. Elle loue l'incarnation d'une « révolution spontanée à la Rosa Luxemburg – ce soulèvement d'un peuple opprimé, luttant pour la liberté et pratiquement pour rien d'autre » (ARENDDT, 2020, p. 899). On peut alors s'étonner du fait que la grande figure féminine de la pensée politique qui écrit à l'heure des combats féministes, ne mentionne pas la singularité des discours de femmes au sein des clubs révolutionnaires et plus encore les clubs qu'elles institueront. Ils seront bientôt étouffés comme tous les conseils dont fait état Hannah Arendt mais ils sont parmi les plus significatifs. Tout d'abord en raison des revendications de leurs membres – agir politiquement et penser la politique (GUILHAUMOU; LAPIED, 2010). On songe aux mots d'Olympe de Gouges (1993, p. 49): « Tout bon citoyen a droit de donner ses idées dans les moments où son pays est dans la consternation la plus profonde ». Ensuite parce qu'ils participent à l'émergence d'une expression féministe qui, bien que maltraitée, ne cessera jamais d'agir afin de revendiquer le droit d'avoir des droits en comptant politiquement, dans le but de pouvoir améliorer le sort des femmes et du monde. Une logique transfrontalière auquel nous renvoie l'exemple de la Ligue internationale des femmes pour la paix et la liberté créée en 1915. Au fond, ces clubs des premières heures de la Révolution, illustrent parfaitement l'espoir de « pouvoir tirer les leçons des révolutions déformées tout en restant attachés à leur indéniable grandeur, et aussi aux promesses qu'elles contiennent » (ARENDDT, 2021, p. 173).

De façon générale, les conseils ont pour particularité d'avoir initialement expérimenté le vrai sens du politique en réfléchissant et en œuvrant ensemble pour le droit de décider, sur la base d'intérêts communs mais multiples, et cela sans chercher à dominer son prochain. De ce fait, cette révolution se situe loin des idéaux marxistes: il n'est pas question de conquérir un pouvoir central dominateur et violent, il s'agit bien d'élaborer un nouveau type de pouvoir qui, comme le voulait Rosa Luxemburg, est « inséparable de l'existence des communautés politiques ». La nature de ces conseils est donc plurielle et Arendt l'imagine déclinée comme telle dans le futur. Il y aurait des « conseils de toute espèce » (1972b, p. 318): conseils de quartiers, agricoles, ouvriers, militaires, estudiantins, professionnels, immobiliers. Les espaces du quotidien deviennent ainsi les lieux qu'il convient de s'approprier pour permettre l'action politique (DUBIGEON, 2017, p. 82).

La particularité des conseils tient ensuite à leur capacité de construire institutionnellement l'ordre nouveau. Arendt expose un système de forme fédérale, étranger au concept de souveraineté, où le pouvoir s'établit horizontalement

jusqu'à aboutir à une coordination par réseaux qui limitent et contrôlent mutuellement leurs pouvoirs.

La structure, quoique peu détaillée, a des accents proudhoniens. Mais lorsqu'elle renoue avec une représentation qu'elle juge acceptable, elle semble alors préférer Sieyès au père de l'anarchisme. Il s'agit d'instaurer « un processus de sélection qui permettrait, dans un pays donné, de dégager une véritable élite politique. Tous ceux qui ne s'intéressent pas aux affaires publiques devraient simplement laisser les autres décider sans eux ».

Est-ce à dire qu'elle s'éloigne, à l'heure de la proposition concrète, du nouveau démocratique? « La possibilité de participer devrait s'offrir à tous », dit-elle encore (ARENDDT, 1972b, p. 318-319). La précision est de taille, elle l'éloigne de l'idéal capacitaire du célèbre abbé.

Le mandat va donc, par l'élection, à ceux qui paraissent les mieux à même de représenter les intérêts du conseil, cela sur le double fondement de l'investissement des uns et de la liberté des autres de ne pas participer. Désigneront ceux qui le veulent et seront élus ceux qui le méritent. Prenant acte de l'apathie qui a déjà gagné le plus grand nombre, Arendt admet donc la formation d'une élite auto-désignée. Mais parce que ce ne doit pas être une fatalité, elle trouve dans l'éducation, le ressort du développement d'une conscience citoyenne pour se sentir responsable du monde; et dans le concept de *virtù* théorisé par Machiavel (1972) les ressorts du courage nécessaire aux citoyens pour créer leur propre histoire.

Pourtant, à bien considérer ce sur quoi est bâti le monde contemporain, est-ce du cynisme que de s'interroger sur la pertinence de cette projection? Béatrice Hibou (2022) relève qu'il est quelque peu naïf de ne retenir du management mondialisé qu'une construction dominatrice qui viendrait des États et des firmes dans le seul but de répondre aux grands enjeux économiques du moment. C'est incontestable mais insuffisant car la domination néo-libérale est pour elle un véritable mouvement social. Elle résulte également d'une construction par le bas par l'imprégnation des comportements au quotidien. Qu'il s'agisse d'aspirations humaines galvanisées par les ressorts de la concurrence et de reconnaissance sociale – agir contre plutôt qu'avec pour être davantage – ou qu'il s'agisse d'une quête de la preuve par le chiffre, de la sécurité qu'elle procure, d'une forme moderne de servitude volontaire, selon l'expression célèbre de La Boétie (2021).

Cette part de la psyché humaine, Pierre Legendre, historien du droit et psychanalyste, a logiquement été le premier à la greffer à l'analyse du droit. Un droit étatique, qui relève de l'anthropologie en ce qu'il institue le rationnel et apaise les passions humaines (LEGENDRE, 2000, p. 20). Mais nous parlons ici d'un droit en cours de destruction, comme son créateur, par la force d'une logique managériale qui sait exploiter l'inconscient déraisonnable des hommes. L'objet est opportuniste parce qu'il sait emprunter à toutes les époques, « nouvelle féodalité » où les « experts combinent les techniques de la planification, les recettes de la propagande des tyrannies du XXe siècle et les idées libertaires branchées » (LEGENDRE, 2007, p. 48).

Ce qu'a de commun le monde managérial avec l'État c'est son dogmatisme. Grégoire Bigot relève l'apport d'une telle réflexion:

Legendre reconnaît au Management universel – soit à la mondialisation par l'économie marchande et financière – la force d'être dogmatique au sens où il entend ce mot: comme l'Etat elle est un théâtre d'images, elle manipule les miroirs et favorise donc l'adhésion des individus dont le désir est de s'y projeter et/ou de s'y reconnaître. Mais ce théâtre n'est précisément pas celui de la connaissance et de la Raison car il ne joue *que* sur le désir, soit la part délirante, déraisonnable de l'homme (BIGOT, 2020, p. 219-220).

Bien sûr, cela ajoute aux intuitions d'Hannah Arendt. Lorsqu'en 1970, le journaliste Adelbert Reif lui demande si les conseils projetés ne relèvent pas de l'utopie, elle admet la faiblesse des chances de voir un jour réalisée cette modification substantielle de l'État. Et alors qu'elle ne la projette qu'à la suite d'une nouvelle révolution (ARENDR, 1972b, p. 319), nous prend l'envie d'imaginer un dialogue avec Pierre Legendre (2000, p. 12):

Tous les emblèmes, toutes les images, tous les miroirs, évoquent l'insaisissable, et l'homme interroge l'insaisissable. Nous fabriquons ce que, dans un tableau célèbre, Magritte appelle *La lunette d'approche*.

Une fenêtre est à demi ouverte. Le battant qui s'ouvre emporte avec lui le paysage, un ciel et des nuages. La Lunette d'approche découvre ce qu'il y a derrière les emblèmes, les images, les miroirs: un vide, le gouffre, l'Abîme de l'existence humaine.

C'est cet abîme qu'il nous faut habiter. La raison de vivre commence là.

Références Bibliographiques

ABENSOUR, Miguel. **Hannah Arendt contre la philosophie politique?** Paris: Sens & Tonka, 2006.

ARENDT, Hannah. **Condition de l'homme moderne.** Paris: Presses Pocket, 1993.

ARENDT, Hannah. **La crise de la culture:** huit exercices de pensée politique. Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy. Paris: Gallimard, 1972a.

ARENDT, Hannah. **De la Révolution.** Paris: Gallimard, 2013.

ARENDT, Hannah. **Du mensonge à la violence:** essais de politique contemporaine. Paris: Calmann-Lévy, 1972b.

ARENDT, Hannah. **La nature du totalitarisme.** Paris: Payot, 1990.

ARENDT, Hannah. **Les origines du totalitarisme;** Eichmann à Jérusalem. Traduction de *Les origines du totalitarisme* par Micheline Pouteau, Martine Leiris, Jean-Louis Bourget... [et al.] et de *Eichmann à Jérusalem* par Anne Guérin revue par Michelle-Irène Brudny de Launay. Paris: Gallimard, 2020.

ARENDT, Hannah. Pensée et action, discussion télévisée avec des amis et des collègues à Toronto (du 3 au 6 décembre 1972). In: ARENDT, Hannah. **Édifier un monde:** interventions, 1971-1975. Traduction de l'allemand par Mira Köller et Dominique Ségler. Paris: Éd. Le Seuil, 2007.

ARENDT, Hannah. **Penser librement.** Paris: Payot, 2021.

ARENDT, Hannah. **Qu'est-ce que la politique?** Traduction de l'allemand par Carole Widmaier et Muriel Frantz-Widmaier. Paris: Éd. Le Seuil, 2014.

ARENDT, Hannah. Walter Benjamin, 1892-1940 (1968). In: ARENDT, Hannah. **Vies politiques.** Paris: Gallimard, 1974.

ARISTOTE. Politique. In: BODÉÛS Richard (org.), **Œuvres:** éthiques, politique, rhétorique, poétique, métaphysique. Paris: Gallimard, 2014.

BALIBAR, Etienne. **La proposition de l'égaliberté:** essais politiques 1989– 2009. Paris: Presses universitaires de France, 2010.

BIGOT, Grégoire. (Re)féodalisation du lien social et juridique au prisme de l'anthropologie dogmatique. *In*: COLLOQUE L'IDENTITE DE L'ETAT DANS LA GLOBALISATION, 2020, Paris. **Actes** [...]. Paris: CY Cergy Paris Université, 2020, p. 215-226.

BOSC Yannick Bosc; FAYE Emmanuel (dir.). **Hannah Arendt, la révolution et les droits de l'homme**. Paris: Kimé, 2019.

BURKE, Edmond. **Réflexions sur la Révolution de France**. Paris: Hachette Pluriel, 2021.

CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. **Les sans-État dans la philosophie d'Hannah Arendt: les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté**, Lausanne: Payot, 2000.

CAMUS, Albert. [Éditorial]. **Combat: de la Résistance à la Révolution**, Paris, 8 août 1945.

CASTORIADIS, Cornelius. L'idée de révolution. *In*: CASTORIADIS, Cornelius. **Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe**, 3. Paris: Éd. du Seuil, 1990.

CHAMBOST, Anne-Sophie. Un éclairage sur les débats actuels: Pierre-Joseph Proudhon et la critique de la démocratie représentative. **Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa**, v. 4, p. 53-66, 2011. DOI: <https://doi.org/10.4467/20844131KS.12.004.0505>. Disponível em: <https://www.ejournals.eu/Krakowskie-Studia-z-Historii-Panstwa-i-Prawa/2011/Tom-4-2011/art/1043/>. Acesso em: 21 nov. 2022.

CHAPOUTOT, Johann. **Libres d'obéir: le management, du nazisme à aujourd'hui**. Paris: Gallimard, 2020.

CHOMSKY, Noam. **Responsabilités des intellectuels**. Marseille: Agone éd., 1998.

CREPON, Marc; STIEGLER, Bernard. **De la démocratie participative: fondements et limites**. Paris: Mille et une nuits, 2007.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Commun: essai sur la révolution au XXIe siècle**. Paris: Éd. la Découverte, 2015.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale**. Paris: Éd. la Découverte, 2009.

DELMAS-MARTY, Mireille. **Une boussole des possibles**. Gouvernance mondiale et humanismes juridiques. Paris: Collège de France, 2020.

DUBIGEON, Yohan. **La démocratie des conseils**: aux origines modernes de l'autogouvernement. Paris: Klincksieck, 2017.

ENEGRÉN, André. **La pensée politique de Hannah Arendt**. Paris: Presses universitaires de France, 1984.

FAYE, Emmanuel. **Arendt et Heidegger**: extermination nazie et destruction de la pensée. Paris: Albin Michel, 2016.

GAXIE, Daniel. **Le cens caché**: inégalités culturelles et ségrégation politique. Paris: Éd. du Seuil, 1978.

GOUGES, Olympe de. Remarques patriotiques. *In*: GOUGES, Olympe de. **Écrits politiques**: 1, 1788-1791. Paris: Côté-femmes, 1993.

GUILHAUMOU, Jacques; LAPIED, Martine. L'action politique des femmes pendant la Révolution française. *In*: FAURÉ, Christine (dir.). **Nouvelle encyclopédie politique et historique des femmes**. Paris: Les Belles Lettres, 2010, p.208- 246.

HABERMAS, Jürgen. **Après l'État-nation**: une nouvelle constellation politique. Paris: Fayard, 2000.

HELLER, Agnès. **Au-delà de soi**: identité et représentation. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2021.

HIBOU, Béatrice. **La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale**. Paris: Éd. la Découverte, 2012.

HIBOU, Béatrice. Lire la bureaucratisation néolibérale avec Weber. *In*: MATYJASIK, Nicolas; GUENOUN, Marcel (dir.). **En finir avec le new public management**. Paris: Institut de la Gestion Publique et du Développement Économique, 2019. p. 95-125. Disponible em: <https://books.openedition.org/igpde/5822>. Acesso em: 22 nov. 2022.

JAURES, Jean. L'Etat socialiste et les fonctionnaires. **La Revue Socialiste**, v. 21, n.124, janv./juil. 1895.

KAFKA, Franz. **Le château**. Paris: Gallimard, 1938.

KANT, Emmanuel. Projet de paix perpétuelle. *In*: ALQUIE, Ferdinand (dir.). **Œuvres philosophiques**. Paris: Gallimard, 1986. v.3.

LA BOETIE (de), Etienne. **Discours de la servitude volontaire**. Paris: JDH, 2021.

LACROIX, Justine; PRANCHÈRE, Jean-Yves. **Le Procès des droits de l'homme**: généalogie du scepticisme démocratique. Paris: Éd. du Seuil, 2016.

LACROIX, Justine. Le droit d'avoir des droits et la citoyenneté cosmopolitique. *In*: SÉMINAIRE LA DÉMOCRATIE COSMOPOLITIQUE, 2013, Paris. **La démocratie cosmopolitique**: recherches et débats. Paris: Collège de France, 2013. 2 vidéos (2h). Disponible em: <https://www.college-de-france.fr/agenda/seminaire/la-democratie-cosmopolitique-recherches-et-debats/le-droit-avoir-des-droits-et-la-citoyennete-cosmopolitique-1-0>. Acesso em: 22 nov. 2022.

LAZARE, Bernard. **Le fumier de Job**. Paris: H. Champion, 1998

LEFEBVE, Vincent. **Politique des limites, limites de la politique**: la place du droit dans la pensée de Hannah Arendt. Bruxelles: Éd. de l'Université de Bruxelles, 2016.

LEFORT, Claude. Hannah Arendt et la question du politique. *In*: LEFORT, Claude. **Essais sur le politique**: xixe-xxe siècles. Paris: Éd. du Seuil, 1986, p. 74.

LEGENDRE, Pierre. **Dominium nundi**: l'empire du management. Paris: Mille et Une nuits, 2007.

LEGENDRE, Pierre. **La fabrique de l'homme occidental**. Paris: Mille et une nuits: Arte éd., 2000.

LEGENDRE, Pierre. **Fantômes de l'Etat en France**: parcelles d'histoire. Paris: Fayard, 2015.

MACHIAVEL. **Le Prince**. Paris: Le Livre de poche, 1972.

McCARTHY, Mary. On Hanna Arendt. *In*: HILL, Melvyn A. (ed.). **Hanna Arendt: the recovery of the public world**. New York: Saint Martin's Press, 1979.

MOREAULT, Francis. Citoyenneté et représentation dans la pensée politique de Hannah Arendt. **Sociologie et Sociétés**, v. 31, n. 2, p. 175–190, automne 1999. DOI: <https://doi.org/10.7202/001511ar>. Disponible em: <https://id.erudit.org/iderudit/001511ar>. Acesso em: 22 nov. 2022.

OGIEN, Albert. **Désacraliser le chiffre dans l'évaluation du secteur public**. Versailles: Éd. Quae, 2013.

POLANYI, Karl. **La grande transformation**: aux origines politiques et économiques de notre temps. Paris: Gallimard, 1983

ROSANVALLON, Pierre. **La contre-démocratie**: la politique à l'âge de la défiance. Paris: Éd. du Seuil, 2008.

ROSANVALLON, Pierre. **La crise de l'Etat-providence**. Paris: Éd. du Seuil, 1981.

ROSANVALLON, Pierre. **Le peuple introuvable**: histoire de la représentation démocratique en France. Paris: Gallimard, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Du contrat social; Écrits politiques. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Œuvres complètes**. [Nouv. éd.]. Paris: Gallimard, 1986. v.3

SAINT-PIERRE (de), Charles-Irénée Castel. **Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe**. Paris: édition du Linteau.

SARTRE, Jean-Paul. **Présentation des Temps modernes**. In Situations II. Paris: Gallimard, 1948, p. 13-15.

SCOTT, James C. **La domination et les arts de la résistance**: fragments du discours subalterne. Paris: Éd. Amsterdam, 2019.

SCOTT, James C. **Homo domesticus**: une histoire profonde des premiers États. Paris: Éd. la Découverte, 2021.

SINTOMER, Yves, **Le pouvoir au peuple**. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative, Paris: La Découverte, 2007

SMITH, Adam. **Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations**. Paris: Flammarion, 2022.

SUPIOT, Alain. État social et mondialisation: analyse juridique des solidarités. **L'Annuaire du Collège de France**, v. 116, p. 501-518, 2018. DOI: <https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.13079>. Disponible em: <https://journals.openedition.org/annuaire-cdf/pdf/13079>. Acesso em: 22 nov. 2022.

TASSIN, Etienne. **Le trésor perdu**: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique. Paris: Klincksieck, 2017.

TOCQUEVILLE, Alexis de. De la démocratie en Amérique. *In*: TOCQUEVILLE, Alexis de. **Oeuvres**: II. Paris: Gallimard, 1992. p. 509-900.

VEIL, Simone. **Note sur la suppression générale des partis politiques**. Paris: Allia, 2017.

WEBER, Max. **Wirtschaft und Gesellschaft**, Tübingen. Mohr, 2002.

ZAMBLE, Zaouli Sylvain. De la protection universelle du droit d'avoir des droits. *In*: **Sciences de la Société**, v. 99, p. 138-154, 2016. DOI: <https://doi.org/10.4000/sds.5650>. Disponível em: <http://journals.openedition.org/sds/5650>. Acesso em: 22 nov. 2022.