

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

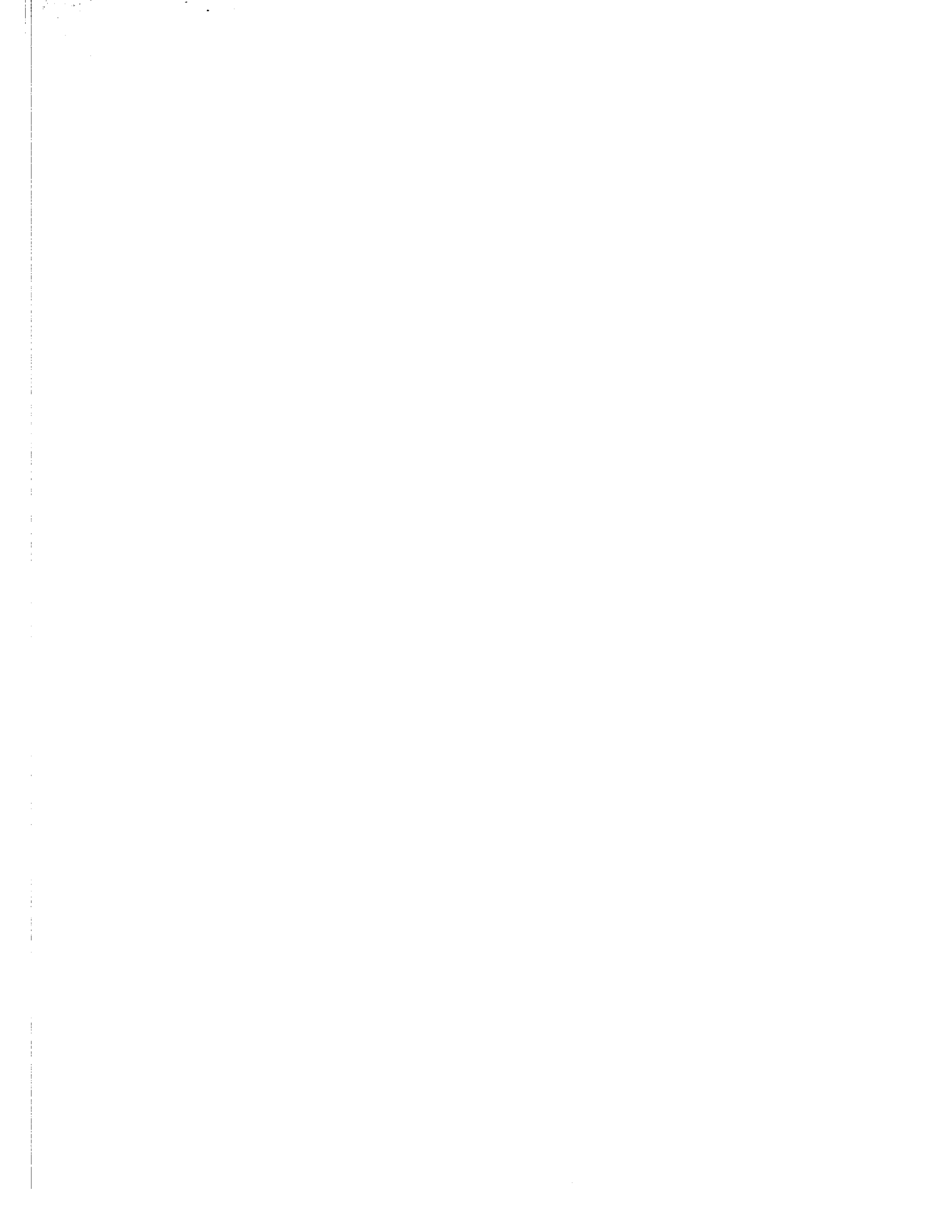
In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

**ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]





Université d'Ottawa • University of Ottawa



Université d'Ottawa - University of Ottawa

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES

FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

PERRAULT, Simon

AUTEUR DE LA THÈSE - AUTHOR OF THESIS

M.A. (Science politique)

GRADE - DEGREE

Département de science politique

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT - FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

TITRE DE LA THÈSE - TITLE OF THE THESIS

Aux fondements des droits humains en compagnie de Hannah Arendt

Gilles Labelle

DIRECTEUR DE LA THÈSE - THESIS SUPERVISOR

EXAMINATEURS DE LA THÈSE - THESIS EXAMINERS

J. Yvon Thériault

François Houle

J.-M. De Koninck, Ph.D.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES
SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES

SIGNATURE

DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE
AND POSTDOCTORAL STUDIES

Aux fondements des droits humains en compagnie de Hannah Arendt

par
Simon Perrault
(665098)

Thèse déposée à
l'École des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de la maîtrise ès arts en science politique

Directeur : professeur **Gilles Labelle**

Université d'Ottawa
février 2002



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-67848-2

Canada

Résumé

Cette thèse tente d'extraire de l'oeuvre de Hannah Arendt une réponse au défi de fonder les droits humains sur des assises plus solides que la convention socio-historique sans toutefois recourir à la notion problématique de nature humaine. Dépasser la dichotomie nature-convention s'avère nécessaire à une conception des droits humains qui puisse appuyer un droit à la participation politique. La convention, qui ne renvoie à rien au-delà d'elle-même, se rend vulnérable aux soubresauts de l'histoire, dépendante qu'elle est de cette dernière. La notion (traditionnelle) de nature humaine, puisqu'elle a été située à l'intérieur de l'individu, ne peut que faire violence à l'humanité qui elle, selon Arendt, se révèle entre les individus, dans l'acte de se partager par la parole ce qui leur est commun. Notre lecture de l'oeuvre d'Arendt démontre qu'elle fait reposer les droits humains sur des droits politiques, plus particulièrement sur le droit à un *espace* politique qui comprend à la fois le droit aux droits de cet espace et à celui de fonder un tel espace. Il ressort de l'examen de ces droits que leur fondement se situe dans ce que Arendt nomme la *natalité*, c'est-à-dire la capacité de tout être humain de commencer quelque chose de nouveau.

Remerciements

À Gilles Labelle, mon directeur de thèse, de m'avoir donné le goût de la pensée politique et de n'avoir cessé de me pousser vers davantage de rigueur;

À Colette et Alvaro, de m'avoir continuellement, si chaleureusement et si généreusement soutenu;

À Carolina, de m'avoir donné le goût de la terminer, cette thèse.

Table des matières

Introduction : <u>La question d'un fondement ni naturel ni conventionnel</u>	1
Chapitre I : <u>La critique arendtienne des «droits de l'Homme»</u>	8
1) <u>Le droit à la citoyenneté : l'expérience des apatrides</u>	8
2) <u>L'«héritage» burkien : le «droit des Anglais»</u>	14
Chapitre II : <u>Liberté et droits humains : la conception étriquée des «modernes»</u>	21
1) <u>La liberté n'est pas la libération</u>	21
2) <u>L'exemple de la Révolution française</u>	28
3) <u>Les droits humains ne sont pas les droits civils</u>	35
Chapitre III : <u>Les droits de l'espace politique</u>	46
1) <u>L'action et le droit de se dire</u>	46
2) <u>Le monde commun et le droit à la mise en commun de la pluralité de l'inter-est</u> ...	50
3) <u>Le sens commun et le droit de juger le monde en commun</u>	56
Chapitre IV : <u>Le droit de fonder un espace politique</u>	64
1) <u>L'attrait de <i>re-commencer</i> l'institution</u>	64
2) <u>L'autorité fondatrice d'une promesse tenue</u>	68
3) <u>Le souvenir de l'événement exemplaire</u>	71
4) <u>La possibilité de la politique</u>	77
Conclusion : <u>La «nature» innovatrice comme fondement des droits humains</u>	83
Ouvrages cités	92

Introduction : La question d'un fondement ni naturel ni conventionnel

À l'heure de la mondialisation, l'idéalisme politique invoque le respect des droits humains comme condition de l'inclusion au sein du marché libre-échangiste. La *realpolitik*, de son côté, se drape de l'argument de l'inclusion dans ce marché comme voie de prédilection pour guider les pays qui ne seraient pas encore «branchés» vers la réalisation des droits humains. Même si l'opposition au commerce avec un État dont les autorités bafouent les droits humains¹ est loin d'être unanime, l'opposition à l'abus de pouvoir dont ces autorités font preuve semble faire consensus, du moins dans le monde occidental. Toutefois, maintenant que ce consensus est atteint, certains se demandent si le débat au sujet des droits humains ne devrait pas cesser de tourner autour de la protection de l'individu à l'égard du pouvoir ou autour de la protection de l'individu *par* le pouvoir, et s'il ne devrait pas porter plutôt sur sa participation *au* pouvoir. Depuis Seattle à la fin de 1999 jusqu'à Gênes tout récemment, chaque rencontre d'instances

¹La dimension sexiste de l'expression *droits de l'homme* et la dimension individualisante de l'expression *droits de la personne* - dimension non moins présente dans l'expression *droits de l'homme* - nous poussent à opter pour une traduction littérale de l'expression anglaise *human rights* pour exprimer notre pensée sur le sujet. Certes, la langue française reconnaît au mot «homme» un sens englobant, synonyme d'être humain. Tel est justement le problème. Comment justifier que le mot qui désigne les êtres humains d'un sexe soit le même que celui qui désigne l'ensemble des êtres humains ? Nous sommes d'avis qu'en reconnaissant au mot «homme» un sens englobant - sens qui n'est pas reconnu au mot «femme» - la langue française fait preuve de sexisme puisqu'elle sous-entend que l'homme est le modèle de l'être humain. Hannah Arendt discute tantôt des *droits de l'homme* (*rights of man*) et tantôt des *droits humains* (*human rights*). Nous chercherons à utiliser l'expression adoptée dans le passage auquel nous faisons référence afin d'éviter autant que possible de déformer sa pensée. Néanmoins, pour ne pas nous engager dans un débat qui pourrait constituer en soi l'objet d'une thèse, nous adoptons la position que ces différentes expressions font référence à une même idée.

dirigeantes internationales d'envergure démontre, comme en témoignent non seulement le discours des manifestantes² à l'extérieur et la sourde oreille que leur opposent les délégués à l'intérieur, mais aussi, et peut-être même surtout, l'étanchéité de la barrière entre les deux, que la question des droits humains est de plus en plus celle des droits politiques. Le Sommet des Amériques à Québec en avril dernier s'est clos sur une déclaration officielle faisant du respect de la démocratie une condition *sine qua non* à la participation à la zone de libre-échange des Amériques. Comme si la démonstration n'en avait pas déjà été faite *ad nauseam*, cette déclaration entérina un profond désaccord sur la signification de la démocratie. Plusieurs voix qui s'élèvent contre la mondialisation disent en effet à peu près la même chose : si le pouvoir est illégitime lorsqu'il empiète sur l'espace privé et les droits civils, s'il est illégitime lorsqu'il laisse l'individu sans défense et sans recours, il l'est aussi lorsqu'il refuse d'ouvrir ses portes à la participation citoyenne.

Mais de quelle participation à la chose publique peut-on légitimement revendiquer le droit ? Quels sont nos droits politiques ? Et jusqu'à quel point s'agit-il de droits *humains* ? Finalement, sur quoi se fonderaient de tels droits ? Afin de nous accompagner dans une réflexion théorique sur la dimension politique des droits humains, notre choix s'est arrêté sur Hannah Arendt (1906-1975). On peut dire de Hannah Arendt, comme elle le dit elle-même de Machiavel, qu'elle fit «un effort extraordinaire pour rendre à la politique sa dignité» (1983: 73)³. Contre la

²L'usage du féminin ne doit pas être interprété comme excluant le masculin, et vice-versa.

³Afin d'alléger le texte, nous omettons le nom d'Arendt lorsque la référence renvoie à une ou plusieurs de ses oeuvres.

menace totalitaire de la société de masse et le cauchemar «cronenberesque» de l'assimilation de l'être humain à la biotechnologie, Arendt propose un redéploiement politique. Pour créer un monde dont les horizons renvoient au-delà de la consommation et de la rationalité instrumentale, elle nous invite à occuper la place publique. Puisant à même les événements l'inspiration de sa pensée, abordant une foule de thèmes, affirmative malgré ses incertitudes, ne fuyant pas la contradiction autant que les systèmes, à la fois révolutionnaire et conservatrice, Hannah Arendt provoque la pensée.⁴

Arendt a abordé de front la question des droits humains dans «Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme» (1982)⁵, soit le dernier chapitre du deuxième volume des *Origines du totalitarisme*⁶. Elle y associe alors les droits humains à la notion du *droit d'avoir des droits*, c'est-à-dire le droit de «vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions» et non par ce qui nous est donné de nature. Le droit d'avoir des droits y est présenté comme droit à une «place dans le monde qui rende les opinions significantes et les actions efficaces» (1982: 281). En somme, selon Arendt, les êtres humains ont le droit d'appartenir à une communauté politique. Mais ce droit, sur quoi est-il fondé ? Contrairement aux droits de la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789, Arendt prétend que

⁴Aussi se dessine-t-il autour de son oeuvre une impressionnante littérature qui semble croître de façon exponentielle depuis quelques années.

⁵Ce chapitre reprend un article publié à l'été de 1949 dans *Modern Review* (3/1) sous le titre «“The Rights of Man”, What Are They ?».

⁶*L'impérialisme* (1982) suit *Sur l'antisémitisme* (1973) et précède *Le système totalitaire* (1972a). Ces trois volumes composent ce qui est généralement considéré comme la plus grande oeuvre d'Arendt.

les droits humains auxquels elle se réfère ne découlent pas de la nature humaine dont chaque individu serait porteur, mais dépendent de la «pluralité» (1982: 283). Loin de se ramener au seul fait d'être plusieurs, la pluralité désigne cette condition où les êtres humains sont à la fois égaux et distincts les uns des autres et, de ce fait, représente la condition du partage d'une multitude de perspectives sur un monde commun. Or, selon Arendt, l'égalité qu'implique la pluralité n'est pas donnée naturellement, mais provient de la «décision» des membres d'un groupe de se «garantir mutuellement des droits égaux» (1982: 290). En ce sens, refusant la nature humaine comme fondement des droits humains, Arendt cherche à les fonder dans une entente entre égaux.

On peut toutefois se demander si cette solution ne s'avère pas aussi problématique que celle qui a recours à la notion de fondement naturel. En effet, il y a lieu de se questionner sur la solidité d'un fondement provenant d'une décision de la communauté et sur la légitimité qu'un tel fondement peut conférer au droit. Un droit reposant sur une décision ne devrait-il pas être envisagé comme temporaire, toujours vulnérable, une décision ultérieure pouvant le contredire ? De plus, un tel droit peut-il être n'importe quoi, en autant qu'il émane d'une entente entre égales ? Arendt répond que les droits humains ne peuvent exister qu'au sein d'une société où se déploie un espace d'expression de «certaines des caractéristiques les plus essentielles de la vie humaine» (1982: 282; traduction modifiée), soit la parole et l'action. Toutefois, en discutant des «caractéristiques essentielles de la vie humaine», Arendt ne nous offre-t-elle pas une nouvelle définition de la nature humaine ? Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt semble contredire cette interprétation en affirmant que la condition humaine n'est pas à confondre avec la nature humaine puisque ni la parole, ni l'action, ni les autres activités et facultés de la

condition humaine «ne constituent des *caractéristiques essentielles de l'existence humaine* en ce sens que, sans elles, l'existence ne serait plus humaine» (1983: 44; nous soulignons⁷).

Cependant, il ne fait pas de doute que la notion de *vita activa* que propose Arendt dans *Condition de l'homme moderne* s'accompagne d'une hiérarchie des facultés et des activités humaines.

Certaines activités représentent des conditions de la réalisation d'une vie plus noblement humaine. L'*animal laborans* est toujours humain, mais à un moindre niveau que le *zoon politikon* et seule la présence de ce dernier peut assurer les droits humains. Ainsi, Arendt prétend fonder les droits humains dans les facultés les plus hautes de l'existence humaine - ces facultés essentielles à une entente entre égales - sans pourtant recourir à l'idée d'une nature humaine. Mais peut-on penser une hiérarchie des facultés et des activités humaines indépendante d'une définition de l'être humain ? Une telle définition n'implique-t-elle pas une idée de la nature humaine ? Si Arendt n'hésite pas à affirmer que la condition humaine se distingue radicalement de la nature humaine, il nous semble cependant que, chez elle, une telle distinction ne va pas de soi. Il n'est pas évident que son oeuvre parvienne à écarter toute trace de discours naturaliste.

En cherchant à fonder le droit sur une entente entre égaux, Arendt parvient-elle à fonder l'entente elle-même sans recourir à une définition de la nature humaine ? Comment s'y prend-t-elle pour offrir à l'entente entre égaux - et conséquemment aux droits humains - un fondement qui ne soit ni naturel ni simplement conventionnel ? Tel est le questionnement qui

⁷Dans la suite de notre travail, à moins qu'il soit spécifié que nous soulignons, les italiques à l'intérieur d'une citation indiquent que le passage est souligné dans le texte cité.

sous-tend cette thèse. Notre hypothèse est que la capacité humaine d'innover⁸ s'avère le fondement des droits humains tels que les conçoit Hannah Arendt, hypothèse que nous expliciterons dans la conclusion. Avant d'offrir une réponse à notre questionnement, avant d'éclairer le fondement des droits humains, il importe d'abord d'examiner la signification des droits humains, identifier quels peuvent être ces droits aux yeux de Hannah Arendt, ce que nous faisons au troisième et au quatrième chapitres. Le troisième chapitre expose les différents droits de l'espace politique alors que le quatrième réfléchit sur le droit de fonder un espace politique et sur les conditions de sa réalisation. Le deuxième chapitre prépare les deux derniers en ce sens qu'il dresse un portrait de ce que ne sont pas les droits humains dans l'oeuvre d'Arendt. Tout comme il faut éviter de confondre la libération avec la liberté - l'erreur dont Révolution française illustre les conséquences tragiques - il faut se garder de méprendre les droits civils pour les droits humains. Ce chapitre souligne l'insuffisance des droits civils - «négatifs» - pour assurer les droits humains et pointe vers des droits «positifs», lesquels sont développés aux troisième et quatrième chapitres. Le premier chapitre examine la critique des «droits de l'Homme» que formule Arendt dans *Les origines du totalitarisme*, critique qui naît du sort réservé aux réfugiés des deux guerres mondiales. Cette critique, semblable à celle que formulait Edmund Burke plus d'un siècle et demi auparavant dans ses *Réflexions sur la révolution de France* (1790), s'en prend à l'abstraction universelle des déclarations de droits - dont la *Déclaration* française constitue l'archétype - et à son incapacité de protéger les droits humains, faute d'assurer la protection des lois positives d'une communauté politique concrète.

⁸Nous utilisons comme synonymes «innovation», «commencement de quelque chose de nouveau» et «action».

Notre travail repose sur une lecture de la majeure partie de l'oeuvre d'Arendt, mais il se concentre particulièrement sur *Les origines du totalitarisme* - surtout le chapitre de son deuxième volume, *L'Impérialisme* (1982), qui traite précisément des droits humains -, *Condition de l'homme moderne* (1983), *La crise de la culture* - surtout deux de ses textes, «Qu'est-ce que la liberté ?» (1972b) et «Qu'est-ce que l'autorité ?» (1972c) -, *Essai sur la révolution* (1967)⁹ et *Juger : Sur la philosophie politique de Kant* (1991). Nous sommes d'avis qu'il s'agit des plus importantes contributions de Hannah Arendt à la théorie politique.¹⁰

⁹La traduction d'*Essai sur la révolution*, comme le souligne si justement Anne Amiel, «confond les concepts qu'Arendt tente de distinguer, rendant le texte parfois contradictoire et souvent confus» (Amiel, 1996: 85). Aussi modifions-nous la traduction lorsque les propos d'Arendt sont dénaturés.

¹⁰*Eichmann à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal* (1966) mérite également d'être considéré comme une des oeuvres importantes d'Arendt, ne serait-ce que pour cette idée de «la banalité du mal» qui, comme nous le disait Gilles Labelle, est loin d'être banale. L'apport théorique de ce travail «journalistique» - sur la question du jugement - ne peut toutefois se comparer à celui de *Juger*.

Chapitre I : La critique arendtienne des «droits de l'Homme»

Ce chapitre présente la critique que formule Arendt à l'égard des droits humains tel que nous les avons conçus traditionnellement, c'est-à-dire fondés dans la nature. Arendt s'en prend à la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 qui aurait ainsi ramené la politique à la nature et, ce faisant, rendu illusoire la protection qu'elle cherchait à assurer. À l'abstraction de la nature universelle invoquée par la *Déclaration*, Arendt oppose la concrétude d'une communauté politique et les droits traditionnels dont elle se fait garante. Seule l'appartenance à une communauté concrète, une communauté de lois positives et d'institutions capables de les appliquer, peut offrir une véritable protection. La situation des apatrides de la première moitié du 20e siècle est à ce sujet fort révélatrice. Arendt fait donc sienne la critique d'Edmund Burke - ou du moins une partie -, ce que nous examinons dans la deuxième section du chapitre. Contre les «droits de l'Homme» construits par la raison abstraite, Arendt affirme, à la suite de Burke, le «droit des Anglais» ancré dans la tradition.

1) Le droit à la citoyenneté : l'expérience des apatrides

Dans «Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme», Hannah Arendt adopte une prise de position très critique à l'égard des «droits de l'Homme», position qui, de dire Paul Ricoeur, «a choqué» plusieurs de ses lecteurs et lectrices (Ricoeur, 1990: 2). Ce texte présente l'idée selon laquelle le phénomène des apatrides du XXe siècle procure à la question des droits humains une importance politique «pratique» qu'elle n'avait jamais eue auparavant (1982: 275).

Aux yeux d'Arendt, l'expérience des millions d'êtres humains qui - suite aux bouleversements occasionnés par les deux guerres mondiales - se sont retrouvés dénués de statut légal, dépourvus de protection gouvernementale et de «toute identité nettement établie, officiellement reconnue» (1982: 266), démontre sans équivoque que les «droits de l'Homme» - tels que nous les avons compris suivant la formulation de la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 - ne sont pas suffisants pour assurer la dignité humaine au sein du monde contemporain. Privés de gouvernement, sans citoyenneté, les apatrides font figure de «sans-droit». Leur sort témoigne de l'incapacité de l'État-nation à garantir des droits aux «gens qui n'étaient plus citoyens d'un État souverain» (1982: 276) et, conséquemment, de l'«abstraction» des «droits de l'Homme». Comment en effet penser que ces droits puissent être «inaliénables, naturels et sacrés» - comme le prétend la *Déclaration* - s'ils ne s'appliquent pas à ceux et celles qui se retrouvent à l'extérieur du cadre de l'État-nation ?

Selon Arendt, prétendre que les droits politiques sont «inaliénables pour tous en vertu de leur naissance» est «une contradiction dans les termes» (1967: 62) car la liberté et l'égalité ne sont pas des qualités inhérentes à la nature humaine (1967: 40). Mais c'est précisément ce qu'affirme le proverbial article premier de la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 : «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits». En proclamant «ni plus ni moins que désormais l'Homme, et non plus le commandement de Dieu ou les usages de l'histoire, serait source de la Loi», cette déclaration marquait «un tournant de l'histoire» : «l'émancipation de l'Homme de toute tutelle» (1982: 271). À une époque traversée par de profonds bouleversements, ces droits étaient de plus invoqués pour offrir une protection que les

«forces sociales, spirituelles et religieuses» de l'Ancien régime n'étaient plus là pour assurer (1982: 271). Mais, ancrés dans l'abstraction de l'«Homme» plutôt que dans le vécu *des* humains, les droits de la *Déclaration* firent tout le contraire. En définissant l'être humain en général, en dehors de tout ordre social, la *Déclaration* le réduisait à un membre de l'espèce humaine, un animal humain. Elle le condamnait au recours à la force pour défendre son humanité. Privé des barrières protectrices posées par la loi, dans la précarité de sa condition «naturelle», l'individu de la *Déclaration* était laissé à lui-même. Arendt estime qu'un être humain dont les droits sont garantis en vertu de sa naissance plutôt que de son appartenance à une communauté politique se retrouve dans un état de nudité, c'est-à-dire avec seulement ce que la nature lui a donné, ce qui n'appartient qu'à lui. La défense de ses droits ne dépend donc que de lui.

Négligeant que «la force des droits humains se retrouve dans leur caractère concret, pratique, juridique» (Haarscher, 1987: 43), les artisans de la *Déclaration* firent peu de cas des lois positives et des institutions nécessaires pour les appliquer. Étant donné que «l'Homme» défini par la *Déclaration* représentait la source et le but des droits, aucune loi particulière «n'était jugée nécessaire pour les protéger, puisque toutes les lois étaient supposées en découler» (1982: 272). Plutôt, il fut pensé que la jouissance de ces droits «inaliénables» nécessitait une communauté ayant atteint le «stade de civilisation [...] de la souveraineté populaire et nationale» (1982: 272). L'émancipation du peuple sous la forme de l'exercice de sa souveraineté devint ainsi le seul moyen jugé susceptible d'assurer les «droits de l'Homme». Les mêmes droits qui étaient proclamés l'héritage de l'humanité entière furent à ce point inextricablement liés à l'autodétermination de peuples particuliers qu'«il devint peu à peu évident que le peuple, et non

l'individu, était l'image de l'homme» (1982: 272). Cette «identification des droits de l'homme aux droits des peuples» (1982: 273) n'est certes pas étrangère à «la transformation de l'État d'instrument de la loi en instrument de la nation» (1982: 251). Alors que l'État avait «hérité» de la fonction de protéger tous les habitants sur son territoire, «la montée de la conscience nationale du peuple» le poussa à ne reconnaître que les droits des «nationaux» (1968a: 110; nous traduisons). Plutôt que de représenter la loi, l'État en vint à exprimer la volonté nationale. Ce faisant, il se plaça, avec la nation, au-dessus de la loi (1968a : 111), marquant ainsi la «conquête» de l'État par la nation (1982: 251). Aux yeux d'Arendt, cette transformation de l'État s'est pleinement manifestée avec l'expérience des minorités et des apatrides de l'Europe de la première moitié du siècle. Le sort qui leur fut réservé démontra clairement que seuls les «nationaux» pouvaient être reconnus par la loi, jouir d'une garantie de leurs droits fondamentaux et d'une protection complète de la part des institutions légales.

Le droit d'avoir des droits se découvre donc à partir de l'expérience du mépris dont les apatrides représentent le «cas de figure», expérience du mépris dont Arendt fut non seulement le témoin, mais une des victimes. En effet, entre 1933 - date de son exil de l'Allemagne suite à la prise de pouvoir par les nazis - et 1951 - date de l'obtention de sa citoyenneté américaine -, Hannah Arendt fut elle-même apatride. Pour une brève période en 1940 - de la déclaration de guerre entre l'Allemagne et la France jusqu'à la capitulation de cette dernière -, Arendt se retrouva même dans un «camp de détention» du sud de la France, «ennemie étrangère» de son

pays d'exil.¹¹ Cette expérience du mépris et la leçon qu'en tire Arendt n'est pas sans rappeler le concept des «situations-limites»¹² de Karl Jaspers, un de ses maîtres à penser.¹³ Les situations-limites de l'existence (la mort, la souffrance, la lutte, l'échec, la culpabilité) sont pour Jaspers «l'occasion du réveil». La situation-limite se présente comme «moment de la clairvoyance et du choix» parce qu'elle suspend «l'opacité propre à l'habitude et au quotidien inquestionné». Elle offre ainsi l'occasion de sortir de «l'aveuglement de l'optimisme philosophique [...] où la perfection des constructions théoriques risque d'ignorer les aspects les plus poignants et les plus tragiques de la condition pratique, incarnée et vécue de l'homme» (Stevens, 1990: 20). En ce sens, la «situation-limite» vécue par les apatrides permet d'exposer la revendication des «droits de l'Homme» de la *Déclaration* comme «le signe manifeste d'un idéalisme sans espoir ou d'une hypocrisie hasardeuse et débile» (1982: 243).

La notion du *droit d'avoir des droits* qu'introduisait Arendt à la fin des années '40 résume sa pensée sur les droits humains. Évidemment, cette notion a de multiples significations. Tout d'abord, elle indique que les droits humains ne sont pas naturels, mais traditionnels. C'est l'appartenance à une communauté concrète qui garantit des droits, non l'appartenance à l'humanité. Le vécu de l'être humain est toujours le vécu *des* humains, c'est-à-dire qu'il

¹¹Pour toute information biographique, voir tout d'abord l'excellent *Hannah Arendt : For Love of the World* d'Elisabeth Young-Bruehl (1982). Cette biographie a notamment le mérite de lier les événements de la vie d'Arendt avec son cheminement de pensée.

¹²Jaspers discute des situations-limites de l'existence dans le deuxième tome de sa trilogie intitulée *Philosophie* (Jaspers, 1986).

¹³Jaspers fut professeur d'Arendt, directeur de sa thèse de doctorat sur le concept d'amour chez saint Augustin, son fidèle correspondant jusqu'à sa mort en 1969 et, de l'aveu d'Arendt, une figure paternelle (Pitkin, 1998: 40).

s'enregistre à l'intérieur d'une communauté concrète : «Tout homme, à sa naissance, fait partie d'une communauté particulière et ne peut survivre que s'il est accepté par elle et y trouve place» (1972h: 89). L'inclusion dans une communauté procure la reconnaissance et la protection d'institutions légales et gouvernementales spécifiques sans lesquelles l'individu se retrouverait dans un état de précarité anonyme. Les droits que requiert l'individu ne sont donc pas les droits universels de la nature humaine, mais les droits particuliers d'une communauté qui le reconnaît comme sien. Or, cette communauté est toujours-déjà-donnée. La communauté dans laquelle s'insère une nouvelle arrivante reconnaît déjà des droits à ses membres, droits qui résultent d'une certaine évolution historique. Ce sont ces droits, nous dit Arendt, auxquels tout être humain a le droit : les droits déjà institués d'une communauté déjà constituée, les droits traditionnels de sa communauté, peu importe de laquelle il s'agit. Telle est la première signification du *droit d'avoir des droits*. Ainsi, la tragédie des apatrides dont parle Arendt et de tous ceux et celles qui, encore aujourd'hui, se retrouvent dans une situation semblable, n'est pas «la perte de droits spécifiques, mais celle d'une communauté désireuse et capable de garantir des droits, quels qu'ils soient» (1982: 283). Autrement dit, la plus grande perte des apatrides est celle de leur citoyenneté.

Le droit d'avoir des droits désigne donc un droit humain aux droits traditionnels. Il s'agit d'un droit aux droits d'une communauté particulière, mais ce droit lui-même n'est pas particulier ; il est universel et pré-politique. En ce sens, il ne diffère pas de ceux de la *Déclaration*. Mais, plutôt que de fonder ce droit dans la nature, à l'extérieur de la politique, et d'en faire la source et le but de la politique, comme le fait la *Déclaration* française, Arendt en fait une *condition* de la politique. En effet, le droit aux droits traditionnels ne tire son sens que de

l'autre dimension du *droit d'avoir des droits*, soit le droit à un espace politique. Le *droit d'avoir des droits* ne désigne donc pas seulement le droit à la citoyenneté, mais le droit à une définition particulière de la citoyenneté, définition que nous expliciterons au troisième chapitre. Pour l'instant, retenons de la critique arendtienne des «droits de l'Homme» qu'il ne peut y avoir de droits humains à l'extérieur de l'appartenance à une communauté concrète.

2) L'«héritage» burkien : le «droit des Anglais»

L'histoire semble donc donner raison à Edmund Burke qui, déjà en 1790, critiquait féroce­ment les «droits de l'Homme», dénonçant leur caractère abstrait. Arendt insiste sur le fait que la critique de Burke «n'est ni périmée ni "réactionnaire"» (1967: 156). Sa «force pragmatique» (1982: 287) semble «irréfutable» à la lumière des expériences d'une époque où «la perte des droits nationaux a entraîné dans tous les cas celle des droits de l'homme» et où le rétablissement de ces derniers ne se réalise qu'avec le rétablissement des droits nationaux (1982: 287). Arendt rejoint donc Burke dans sa critique du concept d'être humain en soi sur lequel reposerait les «droits de l'Homme», concept dont l'inanité «au regard des conditions politiques objectives» ne peut plus faire de doute (1982: 287). Elle partage aussi la position de Burke suivant laquelle les droits humains s'avèrent inséparables de l'appartenance à une communauté politique concrète.

Dans ses *Réflexions sur la Révolution française*, Edmund Burke s'élève au nom du particulier contre le despotisme de l'universel abstrait. Cette oeuvre se veut une «défense de

l'histoire contre le projet révolutionnaire de reconstruction consciente de l'ordre social» (Raynaud, 1989: XIV). Burke argumente que le constructivisme dont témoigne la Révolution française - et que la *Déclaration* exprime sans équivoque - menace la notion même d'héritage politique et, conséquemment, les droits et libertés de tout peuple qui suivrait son exemple. Les libertés dont jouit un peuple, affirme-t-il, ne peuvent être garanties par «des principes abstraits comme les "droits de l'homme"», mais par des droits hérités «de père en fils» (Burke, 1989: 41). Les droits font partie du «patrimoine» d'un peuple (Burke, 1989: 43). Ils ne sont donc pas fondés dans la nature, du moins pas une nature que la raison abstraite nous permet de découvrir, mais dans l'histoire d'un peuple, dans sa tradition de droit. Burke conçoit le «droit des Anglais» comme «l'héritage de nos aïeux» (Burke, 1989: 40) qui, depuis la Grande Charte, s'est transmis «d'une génération à l'autre», «de la même manière» que se sont transmis les «biens» et les «vies» des Anglais (Burke, 1989: 42-43). Leurs droits ne sont donc inaliénables que parce qu'ils font partie d'un «*héritage inaliénable*». Celui-ci repose sur «l'idée d'héritage» qui seule «fournit un principe sûr de conservation et un principe sûr de transmission, sans exclure le moins du monde le principe d'amélioration. Elle laisse la liberté d'acquérir, mais elle maintient ce qui est acquis» (Burke, 1989: 42). Les droits évoluent donc à travers l'histoire. En effet, s'il importe à Burke de conserver le passé, cette conservation s'effectue dans le changement (Burke, 1989: 27). Ainsi, il interprète la Révolution anglaise de 1688 comme une restauration de l'héritage de la *Magna Carta* (Burke, 1989: 38-39).

Bien qu'il considère que la révolution ne peut être que l'«ultime recours» (Burke, 1989: 39), Burke ne s'oppose pas tant à l'innovation qu'à «l'idéal d'une rationalisation complète de la

politique» (Raynaud, 1989: XXII).¹⁴ La raison, estime-t-il, est trop «vague» et s'offre trop facilement à la spéculation et la manipulation théorique pour fournir des assises solides aux droits.¹⁵ Aussi fait-il davantage confiance à la «sagesse pratique» qu'à la théorie (Burke, 1989: 41). Cette dernière «reste toujours insuffisante lorsqu'il s'agit d'oeuvrer dans le monde humain, où la contingence est inéliminable» (Raynaud, 1989: LXV). Conséquemment, le jugement politique doit toujours considérer l'objet de sa réflexion par «rapport à ce qui l'entoure», et non «dans la nudité et l'isolement d'une abstraction métaphysique» (Burke, 1989: 10). Pour Burke, comme pour Arendt, la politique se découvre dans l'*expérience* de la politique. Le contenu spécifique des droits d'une communauté ne peut être prédéterminé, ni établi une fois pour toutes :

comme les libertés et les restrictions varient avec les époques et avec les circonstances et qu'elles admettent les unes comme les autres une infinité de modifications, il n'existe pour les définir aucune règle abstraite; et rien n'est si sot que d'en discuter en pure théorie (Burke, 1989: 76).

Burke et Arendt considèrent que la doctrine des «droits de l'Homme» fait violence à l'expérience du vivre-ensemble car elle ne tient pas compte des conditions réelles dans lesquelles il se déroule, des conditions d'une communauté toujours déjà constituée. Rapidement résumé, telle serait, selon Philippe Raynaud, la lignée théorique qui relie Arendt à Burke :

Ce que Burke attaque dans les Lumières et dans l'idée des Droits de l'homme, c'est en effet une politique qui prétend faire abstraction du «monde vécu», et qui repose sur

¹⁴Néanmoins, l'espace qu'il réserve à l'innovation est, au goût d'Arendt, beaucoup trop étroit. Les prochains chapitres devraient le démontrer assez clairement.

¹⁵Arendt dirait même qu'en l'absence d'assises solides, la «raison» peut se prêter aux pires atrocités. Le totalitarisme, avec sa croyance que «tout est possible», en serait la démonstration paroxystique.

l'illusion de la transparence du monde social pour la subjectivité; or, c'est contre une illusion analogue que Heidegger, et Jaspers, ont construit leur interprétation du projet phénoménologique, qui se trouve à l'arrière-plan de la pensée politique de Hannah Arendt (Raynaud, 1989: LX).

Arendt et Burke s'accordent pour dire que «toutes les déclarations, proclamations ou énumérations de droits humains» doivent être «incorporées à une loi positive, la loi du pays, et appliquées à ceux qui se [trouvent à] vivre dans ce pays» (1967: 217-218). Elles ne constituent pas «la source de tout pouvoir politique», mais «un instrument de contrôle du corps politique» (1967: 156). Burke et Arendt s'entendent également sur le fondement traditionnel des droits civils. La protection qu'offre ces droits s'avère illusoire si, comme les droits de la *Déclaration* de 1789, ils s'inscrivent dans la nature, hors de l'existence politique de l'être humain. La *Déclaration* cherchait ainsi à soumettre la société à une norme pré-politique et tentait de «ramener la politique à la nature» (1967: 156-157). Mais «[l]e gouvernement des hommes, soutient Burke, n'est pas établi en vertu de droits naturels qui peuvent exister et existent en effet indépendamment de lui» (Burke, 1989: 76). Plutôt, il requiert l'abandon de ces droits, la sortie de l'état de nature. Pour Burke comme pour Arendt, c'est en tant que citoyen que nous avons des droits, et la citoyenneté ne peut s'enraciner dans une nature humaine universelle abstraite, elle doit toujours se rattacher à une communauté politique particulière. En faisant abstraction de la communauté concrète à l'intérieur de laquelle l'être humain est au monde, la *Déclaration* ne pouvait garantir de protection légale. Selon Burke, cette incapacité de la *Déclaration* démontre comment la raison se retourna contre elle-même en exhibant «la nudité de notre tremblante nature» que la tradition s'efforçait de «masquer» (Burke, 1989: 97). Les propos de Burke et d'Arendt sont frappants de similitude. Tous deux répliquent à la *Déclaration* que ce n'est pas en

invoquant une nature humaine inaliénable, mais en soutenant que la condition de l'être humain est toujours en situation que l'on peut lui offrir une protection universelle.

Qui oserait douter cependant qu'un gouffre se creuse entre Arendt et Burke en ce qui a trait à leurs conceptions respectives d'une communauté politique et, conséquemment, en ce qui a trait à la signification de leurs défenses respectives du «droit des Anglais» contre les «droits de l'Homme» de la *Déclaration* ? Arendt ne semble certainement pas en douter. Dans un passage de *L'Impérialisme* qui précède le chapitre portant sur les droits humains, elle fait remonter à Burke la «trace» de la pensée raciale anglaise (1982: 98). En élargissant au «peuple anglais tout entier» le «concept féodal de liberté en tant que somme totale des privilèges hérités», Burke aurait fait des Anglais «une sorte de noblesse des nations» (1982: 98). Ce passage représente à notre avis bien plus qu'une simple «prise de distance [...] à l'égard d'une dimension nationaliste inscrite dans les *Réflexions sur la Révolution française*» (Ferry et Renaut, 1985: 65, note 3). En associant l'oeuvre de Burke à une conception de la communauté politique comme fondée sur l'appartenance à la race nationale, Arendt marque une frontière entre sa pensée et celle de l'auteur irlandais. Si Burke et Arendt se rejoignent en rejetant explicitement la notion d'un fondement naturel des droits humains et en situant ce fondement au lieu de la politique, Arendt se sépare de Burke qui, paradoxalement, réhabilite en définitive le concept de nature en concevant la nation en termes racialistes. Faudrait-il donc pour cela laisser de côté l'oeuvre de Sir Edmund Burke ?

Nous ne pensons pas qu'il soit juste de dire que Burke envisage la nation en termes raciales. En interprétant ainsi les propos de Burke, Arendt lui imposerait sa propre conception de la nation. Pour elle, en effet, la nation représente un absolu - absolu auquel la nation offre «le déguisement le plus facile et le plus dangereux» (1967: 288)¹⁶ - en ce sens qu'elle repose sur des «fondements ethniques» (1987: 177) et que l'«homogénéité du passé et des origines» constitue son «principe fondamental» (1967: 256). Pour Burke, au contraire, la nation a un fondement historique. La nation anglaise, selon lui, est fondée sur l'héritage que les Anglais se partagent. On ne peut donc prétendre, comme le fait Arendt, que Burke conçoit une essence nationale anglaise, ce qui intérioriserait l'héritage et contredirait l'idée de son partage. En fait, l'héritage anglais que mentionne Burke s'apparente à la conception qu'Arendt se fait des lois positives :

Les lois positives dans les régimes constitutionnels ont pour rôle de dresser des barrières et d'aménager des voies de communication entre les hommes, dont la communauté est sans cesse menacée par les hommes nouveaux qui y naissent. Avec chaque naissance nouvelle, c'est un nouveau début qui est advenu dans le monde, c'est un nouveau monde qui est virtuellement venu à être. La stabilité des lois répond au mouvement perpétuel dont souffrent toutes les affaires humaines, un mouvement qui ne peut jamais cesser aussi longtemps que des hommes naissent et meurent. La loi entoure tout nouveau début de barrières et, en même temps, elle assure sa liberté de mouvement, la possibilité qu'advienne quelque chose d'entièrement nouveau et d'imprévisible. Les barrières des lois positives sont à l'existence politique de l'homme ce que la mémoire est à son existence historique : elles garantissent la pré-existence d'un monde commun, la réalité d'une certaine continuité, qui transcende la durée de la vie individuelle de chaque génération, absorbe tous les nouveaux commencements et se nourrit d'eux (1972a: 211).

À considérer que la critique de l'État-nation formulée dans *Les origines du totalitarisme* oppose la loi à la nation, il y a lieu de penser que la distance théorique entre Burke et Arendt sur la question des droits humains s'identifie ailleurs que dans la «pensée raciale» de l'homme

¹⁶L'histoire n'est pas avare d'exemples du «danger» de ce déguisement. Comme le souligne Haarscher, «le despotisme s'accorde bien avec le primat des peuples» (Haarscher, 44).

politique britannique. Bien qu'ils soient tous deux d'avis que la Révolution française confondit les droits de naissance, indépendants du corps politique, avec les droits de la citoyenneté, Burke et Arendt sont aux antipodes en ce qui a trait aux droits politiques. En effet, Burke s'oppose farouchement à l'idée d'un droit universel à la participation aux affaires publiques. Selon lui, la pratique politique est une question de privilège qui revient aux plus sages, à la classe la plus apte à exercer ces fonctions. Cette conception aristocratique diffère de la position mi-démocratique, mi-aristocratique d'Arendt selon laquelle l'exercice de la politique devrait être réservé à ceux et celles qui «ont le goût de la liberté publique» (1967: 414; traduction modifiée). De plus, Burke oppose la liberté - qui se situe dans la société civile - et le pouvoir - dont le but est d'assurer cette liberté. Semblant en cela aux libéraux classiques, Burke voit dans le gouvernement un mal nécessaire. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, Arendt ne peut s'accommoder d'une vision libérale de la politique.

Chapitre II : Liberté et droits humains : la conception étriquée des «modernes»

Ce chapitre cherche à souligner ce que ne sont pas les droits humains dans l'oeuvre d'Arendt. En un premier temps, il établit la distinction arendtienne entre liberté et libération. À négliger cette distinction, nous nous condamnons non seulement à perdre de vue la politique, mais aussi à oeuvrer à des entreprises de réforme sociale infructueuses, sinon désastreuses, voire tragiques. La Révolution française joue ici le rôle de cas de figure. Aussi y consacrons-nous la deuxième section du chapitre. Alors que le chapitre précédent démontrait que le fondement des droits humains n'est pas naturel, les deux premières sections de celui-ci exposent pourquoi, selon Arendt, le contenu des droits humains ne renvoie pas à la vie, l'idéal de la modernité. Or, cet idéal serait renforcé par la conception moderne traditionnelle de la liberté : la liberté négative du libéralisme. Cette conception insuffisante de la liberté s'accompagne d'une conception pareillement insuffisante des droits humains, car elle limite ceux-ci aux droits civils, des droits «négatifs». Dans la troisième section du chapitre, nous verrons que, d'après Arendt, le libéralisme n'a qu'une vision partielle des droits humains, aveugle qu'il est aux droits «positifs».

1) La liberté n'est pas la libération

Selon l'auteure des *Origines du totalitarisme*, «la "nature" de l'homme n'est "humaine" que dans la mesure où elle ouvre à l'homme la possibilité de devenir quelque chose de non-naturel par excellence, à savoir un homme» (1972a: 194). L'humanité de l'être humain se manifeste donc dans sa différence radicale d'avec la nature. Cette dernière, pensée comme

processus, subordonne tous les éléments qui la composent à la continuité du tout qu'elle constitue de telle sorte que seul le mouvement qui lui est propre s'avère signifiant. Ainsi, envisager l'humain d'un point de vue naturel équivaut à se rendre aveugle à la particularité de chaque être pour ne voir en chacun qu'un membre de l'espèce humaine. Or, c'est justement l'unicité de l'être humain qui témoigne de son humanité. Être humain est être capable d'apparaître comme individu, être capable de liberté, de rompre avec la nécessité du processus naturel en commençant quelque chose de nouveau, d'imprévisible. En somme, Arendt affirme «[l]a coïncidence de l'idée de liberté et de celle d'un "nouveau commencement"» (1967: 37).

De la déclaration de saint Augustin - «l'homme a été créé pour qu'il y eut un commencement» - , véritable leitmotiv de l'oeuvre arendtien (1967: 312; 1972a: 232; 1972b: 217; 1978b: 217; 1983: 234), Arendt retient l'idée que «les êtres humains sont équipés pour la tâche logiquement paradoxale du nouveau commencement parce qu'ils sont eux-mêmes des nouveaux commencements, partant des initiateurs, que la capacité même de commencer a sa racine dans la *natalité*, dans le fait pour les êtres humains d'apparaître au monde par vertu de naissance» (1967: 313; traduction modifiée; nous soulignons). Mais bien que le «commencement [soit] garanti par chaque nouvelle naissance», qu'«il est, en vérité, chaque homme» (1972a: 232), la natalité ne doit pas être confondue avec la naissance biologique. Selon Arendt, la naissance d'un membre de l'espèce humaine n'amène rien de nouveau en soi. Tant et aussi longtemps que la naissance s'enregistre à l'intérieur du cycle de la vie, elle ne se fait pas *initium*, mais participe tout simplement du *continuum* du processus vital.

Arendt avance que «tout nouveau commencement est par nature un *miracle*, tout au moins lorsqu'il est vu et expérimenté du point de vue des processus qu'il interrompt nécessairement» (1989: 166; nous soulignons). Penser le commencement comme miracle, c'est souligner son caractère d'imprévisibilité et d'indéterminabilité. Telle une brèche dans l'ordre des choses, seul le commencement peut s'opposer à la «force surhumaine de la Nature ou de l'Histoire» (1972a: 210). Il en est ainsi parce que le commencement est un *événement* en lui-même signifiant. S'accompagnant de la naissance d'un sens nouveau, l'événement de liberté se démarque de tout processus - naturel ou historique - qui, par définition, impose un sens *a priori*. Or, un événement ne peut être pleinement déduit du passé et inséré au sein d'un cadre explicatif préétabli. On doit tenter de le comprendre dans sa particularité. Mais la modernité, affirme Arendt, pense l'histoire comme elle pense la nature, c'est-à-dire comme un processus :

Le concept moderne d'un processus pénétrant l'histoire comme la nature sépare l'âge moderne du passé plus profondément qu'aucune autre idée. Pour notre manière moderne de penser, rien n'est significatif en et par soi-même [...]. Des processus invisibles ont englouti toute chose tangible, tout étant individuel visible pour nous, les dégradant en fonction d'un processus auquel rien n'échappe (1972d: 86).

L'être humain est donc libre dans la mesure où il peut participer de ce qui investit le monde d'un sens inédit. Il est capable de s'arracher à la nécessité parce que sa naissance peut donner lieu à la naissance d'un sens nouveau, parce que sa venue au monde peut s'actualiser en tant que nouveau regard porté sur ce monde. Parler de la liberté comme d'un événement, c'est également souligner son inscription dans une certaine temporalité. En effet, l'événement constitue ce dont on se souvient et que l'on rappelle, ce à quoi on se rattache et qui permet la participation à une certaine durée. Si le commencement de la liberté est en mesure de se démarquer du processus, c'est qu'il se fait remarquer en constituant ce à quoi on se rapporte. La

venue au monde d'un être humain entame son histoire, elle est le commencement d'un récit linéaire. Ainsi, «la vie individuelle, ayant de la naissance à la mort une histoire reconnaissable, se détache de la vie biologique. Elle se distingue de tous les êtres par une course en ligne droite qui coupe, pour ainsi dire, le mouvement circulaire de la vie biologique» (1983: 54).

C'est en se faisant acteur d'un récit de vie et d'un regard particulier sur le monde que l'être humain commence quelque chose de nouveau. Tel est le sens du postulat de l'auteur de *Condition de l'homme moderne* selon lequel les humains «ne sont pas nés pour mourir mais pour innover» (1983: 313). Est humain qui innove, c'est-à-dire ajoute de soi au monde, à l'artifice humain. Le récit qu'entame une nouvelle arrivante s'ajoute au monde et dure au-delà de sa mort. Le monde est donc ce qui nous précède, nous accueille et rend possible notre identité, et aussi ce qui nous survit. En entrant en rapport avec le monde, l'être humain se dépasse lui-même. Mais l'innovation ne va pas de soi. La venue au monde d'un individu requiert que celui-ci se fasse remarquer, laisse sa marque sur le monde puisque l'individualité, «en l'absence d'un monde commun où elle puisse s'exprimer et sur lequel elle puisse intervenir, perd toute signification» (1982: 292). Or, l'innovation n'apparaît comme telle qu'à l'intérieur de l'espace politique, c'est-à-dire en compagnie d'autrui. Ainsi, la liberté de l'un «ne s'arrête pas là où commence celle d'autrui, elle commence et s'accomplit là où commence et s'accomplit celle d'autrui» (Roviello, 1987: 209). En somme, donc, être libre signifie agir politiquement.¹⁷ Nous reviendrons

¹⁷Ainsi, la liberté dont traite Arendt «est l'opposé même de la "liberté intérieure", cet espace intérieur dans lequel les hommes peuvent échapper à la contrainte extérieure et se sentir libres. Ce sentiment interne demeure sans manifestation externe et, par définition, ne relève pas de la politique» (1972b: 190). Arendt va même plus loin : «le phénomène de la liberté n'apparaît pas du tout dans le domaine de la pensée, [...] ni la liberté, ni son contraire ne sont expérimentées

sur la question de l'agir politique dans une section ultérieure¹⁸ afin d'y voir davantage de quelle sorte de commencement il s'agit. Pour l'instant, contentons-nous de retenir que l'opposition entre la liberté humaine et la nécessité naturelle repose sur la capacité politique de tout être humain de commencer quelque chose de nouveau et, ce faisant, de rompre le processus vital.

Cette opposition, plutôt radicale, force à questionner le rapport entre la liberté et la libération de la nécessité, l'acte de se libérer du fardeau du processus vital. Ce rapport se pense-t-il uniquement sous le signe de l'exclusion ? Selon Arendt, la libération de la nécessité est plutôt une précondition à la liberté, un minimum de libération à l'égard de la nécessité étant bel et bien requis pour agir librement. N'oublions pas toutefois que contrairement aux éléments du processus naturel, la liberté ne découle pas des conditions de son apparition et, bien qu'elle n'apparaisse que sous certaines conditions, réunir celles-ci ne modifie pas sa dimension imprévisible puisque l'on ne peut *faire* apparaître la liberté. Peu importe le degré de libération du fardeau des besoins vitaux, la liberté demeure imprévisible pour la simple raison qu'elle «ne découle pas automatiquement de l'acte de libération» (1972b: 192). Pourtant, la question de la liberté ne se fait point entendre à qui est écrasé sous le poids de la survie. Atténuer ce fardeau

dans le dialogue entre moi et moi-même au cours duquel surgissent les grandes questions philosophiques et métaphysiques, et [...] la tradition philosophique [...] a faussé, au lieu de la clarifier, l'idée même de la liberté telle qu'elle est donnée dans l'expérience humaine en la transposant de son champ originel, le domaine de la politique et des affaires humaines en général, à un domaine intérieur, la volonté, où elle serait ouverte à l'introspection» (1972b: 189-190). Cependant, cette affirmation mériterait d'être nuancée à la lumière de la dernière oeuvre d'Arendt, *The Life of the Mind* (1978a et 1978b), qui cherchait en grande partie à repenser les liens entre la liberté politique et la liberté de penser.

¹⁸Chapitre III, particulièrement la section I.

n'est-il pas alors un moyen de rendre plus probable l'apparition de la liberté ? Outre que de spécifier que seule «la faculté de se mouvoir» fait figure de «condition préalable essentielle à toute liberté» (1972a: 212), Arendt évite cette question en ne précisant pas ce que pourrait être le minimum de libération des besoins vitaux requis pour être libre. Ce silence en dit long. Nous en retenons que la liberté n'est pas une question de probabilité ou de calcul, mais d'imprévisibilité. Elle est aussi une question d'engagement. Et s'il fait peu de doute que certaines conditions rendent cet engagement encore plus difficile, faute par exemple d'être empêché de se déplacer où la liberté pourrait apparaître, celle-ci demeure possible, même dans de terribles conditions.

Il nous semble clair que l'oeuvre d'Arendt ne parvient pas à effacer la nébulosité de la frontière entre liberté et nécessité en ce sens que la penseuse ne nous indique pas à partir de quel moment il devient possible de détourner son regard de la nécessité. C'est que, à notre avis, les frontières que trace Arendt entre ces termes ont une valeur davantage symbolique que systématique. Jeffrey C. Goldfarb nous semble viser juste lorsqu'il appuie l'oeuvre d'Arendt à une «poétique de la politique» (Goldfarb, 1984: 460; nous traduisons). Au-delà de l'incertitude de l'emplacement de la frontière entre liberté et nécessité, l'oeuvre d'Arendt nous éveille au drame de l'oubli de l'existence de cette frontière, à l'importance de la repenser. Selon Arendt, cette frontière revêt d'autant plus d'importance que semble se vérifier l'aberrante croyance moderne en la souveraineté humaine, ce que les Grecs nommaient *ubris*. Reconnaître l'existence de cette frontière signifie notamment reconnaître que seuls les dieux sont souverains, c'est-à-dire tout-puissants. C'est aussi reconnaître que la science se heurte à la limite de l'indépassable nécessité qui transcende l'être humain. En effet, l'espèce humaine ne cessera pas d'avoir besoin

de se nourrir pour se maintenir en vie. Peu importe le progrès techno-scientifique, la survie humaine demeurera une question de nécessité puisque l'élimination de cette dernière ne requiert rien de moins que l'affranchissement de l'être humain de sa dimension vivante, de sa soumission à des besoins vitaux.

Si l'être humain est bien plus qu'un être vivant, il est toujours au moins cela. Ainsi, afin de s'arracher aux processus vitaux - ce que requiert le témoignage de notre humanité - il faut d'abord reconnaître que nous leur sommes incontestablement soumis et qu'aucune lutte n'effacera cette soumission. Certes, il est souhaitable d'alléger le fardeau des besoins vitaux, mais il faut se garder d'en faire la plus haute des activités. Autrement dit, il faut se garder de confondre liberté et libération de la nécessité. Cette confusion - indissociable de l'élévation de la vie au rang de bien suprême (1983: 396) - astreint la modernité à ne côtoyer que la nécessité. En faisant du processus vital l'objet de la liberté, en subordonnant tout intérêt à celui de la réalisation de meilleures conditions de vie, l'être humain perd de vue la liberté et, de ce fait, son humanité. Subsumé ainsi, tout commencement de quelque chose de nouveau disparaît au sein de l'Un du processus historique que conditionne le progrès scientifico-technique. Tel serait, selon Arendt, le drame politique moderne, symbolisé par la Révolution française.

2) L'exemple de la Révolution française

Selon Arendt, toute révolution a deux tâches : fonder un nouveau corps politique et préserver l'esprit à l'origine de sa fondation (1967: 182-183)¹⁹. En cherchant à exécuter ces tâches, la révolution doit surmonter deux problèmes : la «question sociale», c'est-à-dire l'«existence de la pauvreté» (83), et la nécessité d'un absolu sur lequel s'appuyer (Amiel, 1996: 86-87). De ces deux problèmes, c'est celui de la question sociale qui contribua davantage à l'échec de la Révolution française. Si cette révolution fut, selon le jugement d'Arendt, un échec complet car elle n'accomplit aucune des deux tâches d'une révolution, elle connut tout de même la liberté politique. En effet, aux premières heures de la Révolution française, l'«esprit public» régnait au sein des sociétés populaires (358-364). Mais plutôt que de prêter attention à l'«énorme appétit pour le débat, l'instruction, les lumières partagées et l'échange d'opinions» manifesté par les sociétés populaires (363; traduction modifiée), le gouvernement jacobin n'en avait que pour ce que Robespierre nommait «la grande Société populaire du Peuple français entier», un et indivisible» (356) et la demande la plus pressante de celle-ci : l'élimination de la misère (358).²⁰

La question sociale, nous dit Arendt, ne devint un phénomène révolutionnaire qu'avec l'expérience coloniale américaine qui fit apparaître «la conviction que la vie sur terre [peut] être bénie par l'abondance» (27). À la même époque, Locke et Smith théorisaient l'idée selon

¹⁹Dans cette section de chapitre, à moins d'indication du contraire, toutes les références renvoient à *Essai sur la révolution* (1967).

²⁰Cette demande, admet Arendt, primait en réalité même au sein des sociétés populaires.

laquelle «le travail et la peine, loin d'être inhérents à la misère», sont «au contraire la source de toute richesse» (28). Expérience et théorie se rejoignaient pour faire naître l'espoir que l'humanité entière puisse être libérée avec la révolte des pauvres. Ajoutons à cela que se répandait au sein d'une couche plus aisée de la population européenne, notamment auprès de ceux qui deviendraient les chefs de file de la Révolution française, ce que Rousseau qualifia de «répugnance innée à voir souffrir un humain comme nous» (in 100).²¹ La fin de la tyrannie n'ayant en rien libéré le peuple de la misère, les hommes de la révolution, qui s'étaient battus pour mettre un terme à la tyrannie, ressentaient que, plus que jamais, c'était le peuple qu'il fallait libérer (105). Or, face à un nouvel ennemi, soit la misère, l'image du peuple se transforma : le peuple en vint à signifier non plus les citoyens, mais le «bas peuple», les «malheureux» (106). La table était donc mise pour que la question sociale accapare la révolution.

Selon Arendt, des deux afflictions liées à la pauvreté, le besoin et l'obscurité (97), la politique ne peut répondre qu'à la deuxième. Elle ne peut rien contre le besoin, qui est un problème à résoudre par des «moyens techniques» (92).²² Ainsi, la Révolution française échoua à

²¹Comme Nietzsche, Arendt semble penser que la répugnance moderne à l'égard de la souffrance ou, du moins, l'obsession moderne d'enrayer son existence, témoigne de l'abaissement de l'humanité.

²²Il s'agit là d'une idée surprenante, voire même choquante. Bernard Charles Flynn souligne avec raison que la technologie - qui n'est pas politiquement neutre - représente dans l'oeuvre d'Arendt un *deus ex machina* qui permet une solution non-politique à la question sociale (Flynn, 1984: 7-8). Mais même en admettant que le problème de la pauvreté est d'ordre «technique» en ce sens que ce n'est pas simplement par le partage de la parole que la pauvreté peut être allégée mais surtout par la mise en place de mécanismes économiques permettant une meilleure redistribution de la richesse, les délibérations au sujet de la priorité accordée à la pauvreté ne sont-elles pas d'ordre politique ? Hannah Arendt a été - et est toujours - critiquée sévèrement pour ses distinctions trop marquées, trop exclusives, en particulier pour la distinction

partir du moment où son but ne fut plus la liberté, mais l'abondance ; où elle se préoccupa de solutionner la question sociale, de «libérer le processus vital de la société des fers de la pénurie» (89) ; où elle se pencha non sur «la forme du gouvernement», mais sur «l'ordre de la société» (96), non sur la liberté politique mais sur le bonheur du peuple (85) ; bref, où la liberté fut abandonnée au profit de la nécessité (1965: 60). En faisant de l'agir politique une tentative de solution à la pauvreté des conditions de vie, les révolutionnaires français perdirent de vue la politique en la soumettant à une norme pré-politique.

Ainsi, la lutte pour abolir la pauvreté «finit [...] par être guidé par les idéaux nés de la pauvreté, et distincts de ces principes qui avaient inspiré la fondation de la liberté» (201), de telle façon que «les principes, politiques à l'origine, se traduisaient en valeurs sociales» (326). Un demi-siècle plus tard, Marx théorisa ce renversement des «Droits de l'Homme en Droits des Sans-Culottes» (85) en interprétant les besoins de la masse comme soulèvement pour la liberté et en faisant du paupérisme un phénomène politique plutôt que naturel (85-86). Or, selon Arendt, la pauvreté est «naturelle», non pas parce qu'elle doit exister, mais parce qu'elle place les hommes «sous les ordres absolus de leur corps, c'est-à-dire sous les ordres absolus de la nécessité» (83; traduction modifiée). Ceci la rend incompatible avec la liberté parce que la misère «ne peut jamais produire des "esprits libres"» (88), elle qui ne parle que d'une seule voix. Ainsi, affirme Arendt, «[d]ans la mesure où nous avons tous besoin de pain, nous sommes effectivement tous

entre la politique et le social. Albrecht Wellmer nous semble pointer dans la bonne direction lorsqu'il avance qu'Arendt fait l'erreur d'identifier l'autonomie de la politique non seulement avec l'impossibilité de la réduire à des catégories qui relèvent d'un autre domaine, mais aussi avec un contenu qui lui serait propre (Wellmer, 2000: 232).

les mêmes et pouvons aussi bien être unis en un seul corps» (135; traduction modifiée). Le dénominateur commun que constitue la nécessité du processus vital rendait vraisemblable la croyance des chefs de file de la révolution que le peuple français ne faisait qu'un, la *nation* française, exprimant une volonté *une*, la *volonté générale* de Rousseau (107). Or, soutient Arendt, «il n'y a pas de médiation possible entre volontés» comme c'est le cas «entre opinions différentes» (108). La volonté générale représentait donc l'unanimité du peuple, la multitude en une seule personne (109). Par là se trouvait introduit dans le domaine politique, pourtant «gouverné par les rapports et les relations des hommes entre eux et, par suite, relatif par définition» (73; traduction modifiée), rien de moins qu'un nouvel absolu. Évacuant ainsi toute dimension d'échanges, de débats, de délibération et de négociation, la révolution en perdait son contenu politique.

Mais en soumettant l'espace politique aux besoins des pauvres et, de ce fait, en introduisant sur la place publique l'absolu que représente la nécessité, les Jacobins firent plus encore qu'effacer la possibilité de la politique : ils déchaînèrent «les forces dévastatrices de l'infortune et de la misère» (161; traduction modifiée). Pour comprendre la Terreur, nous dit Arendt, il faut garder à l'esprit que ces révolutionnaires étaient animés par de *bonnes* intentions, que leur motivation principale était la «compassion» (107). Dans un contexte où le but de la révolution était la libération des miséreux, les représentants du gouvernement n'apparaissaient légitimes qu'en faisant preuve, sur la scène publique, d'«oubli de soi» et de «la capacité de se perdre dans la souffrance d'autrui» (115). Or, l'oubli de soi n'est politique que lorsqu'il s'accompagne d'un intérêt pour le monde. La compassion s'avère *apolitique*, puisqu'elle est

«uniquement dirigée, et avec une intensité passionnée, vers l'homme qui souffre lui-même», vers ce qu'il ressent intérieurement, plutôt que de s'intéresser aux institutions communes, à ce qui se situe *entre* les individus (123). Plus encore, Arendt établit un lien entre la compassion et la violence :

En règle générale, ce n'est pas la «compassion» qui entreprend de modifier les conditions de vie du monde en vue d'alléger la souffrance humaine, mais quand elle le fait, elle esquive les interminables méthodes de persuasion, négociation et compromis de la loi et de la politique, et prête sa voix à la souffrance elle-même, pour exiger une action directe et rapide, c'est-à-dire l'action par les moyens de la violence (124).

Selon Arendt, la Révolution française donna naissance à la Terreur car la bonté, une fois sur la scène politique, ne se différencie pas du «mal élémentaire» en ce sens qu'elle s'exprime par la violence (125), qui seule peut «agir assez vite, assez fort» pour éliminer la souffrance, insupportable au regard compatissant (130). Ainsi, en cherchant à faire apparaître la bonté sur la scène publique - l'homme «naturellement» bon, mais corrompu par la société (152) - les révolutionnaires firent apparaître «le crime et la criminalité» (140). Certes, leur intention était noble : «arracher le masque d'hypocrisie qui couvrait le visage de la société française, [...] dénoncer la pourriture de cette dernière et finalement [...] abattre la façade de corruption et [...] mettre au jour ce qu'il y avait derrière : le visage honnête, intègre du *peuple*» (152). Mais cette intention négligeait l'enseignement de Machiavel selon lequel il est impossible, dans le domaine politique, de différencier l'être de l'apparaître (140-141). Comme le dit Anne Amiel, résumant les propos d'Arendt : «[l]es passions et émotions appartiennent au coeur et à sa noirceur, et ne doivent pas apparaître en public, public qui les détruit et les transforme en simulacres» (Amiel, 1996: 92). En effet, l'acte de bonté qui s'exhibe paraît suspect. Non seulement n'a-t-il pas besoin d'apparaître pour être, mais il perd de son intégrité en s'affichant, transformé en désir de paraître

bon. Il s'ensuit qu'exiger des acteurs politiques qu'ils révèlent en public leurs motivations intimes ne manque pas de les faire paraître hypocrites (140). Or, puisque la recherche des motifs véritables ne peut jamais atteindre son but, «la chasse aux hypocrites est, par nature, illimitée» (143). Selon Arendt, c'est précisément cette «guerre à l'hypocrisie qui transforma la dictature de Robespierre en Règne de la Terreur», avec comme caractéristique principale «l'*auto-épuration* des dirigeants» (142).

Profondément attachés à la croyance illusoire que l'être humain est «naturellement bon» et poussés par les intrigues de la Cour de France à abhorrer violemment la corruption, les révolutionnaires français en vinrent à rejeter la *persona* - métaphore politique tirée du théâtre signifiant le «masque à travers lequel une voix se fait entendre» et symbolisant la «personnalité juridique» (153) - au profit de «l'homme naturel» auquel la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* avait octroyé ses droits, non pas en vertu de son appartenance à un corps politique, mais en vertu «du seul fait d'être né» (156; traduction modifiée). Pour Arendt, sans cette personnalité juridique qui masque les motivations et fait entendre la voix, l'être sur la scène publique est effectivement un «homme naturel», c'est-à-dire «un individu sans droits ni devoirs, [...] un être sans nulle signification politique» (154). L'égalité garantie par la *Déclaration* ne signifie donc à ses yeux qu'une égale privation de la *persona*... et une égale incapacité de se défendre face à la Terreur.²³

²³Voilà qui éclaire les propos du premier chapitre au sujet de la «nudité» de «l'homme naturel» de la *Déclaration*.

La tentative de démasquer l'hypocrisie ne pouvant faire apparaître le «visage honnête du peuple», mais seulement sa souffrance, les révolutionnaires, plutôt que de constater l'échec de leur entreprise, se mirent à considérer la misère «comme la meilleure et même la seule garante de la vertu» (160). La souffrance exaltée alors que rien ne changeait pour l'atténuer, les barrières de l'endurance des pauvres cédèrent et les forces destructrices de l'infortune se déchaînèrent, transformant les malheureux en *enragés*. Plutôt que la vertu de la misère, ce fut la rage qui apparut, déferlant dans les rues de Paris. Arendt conclut son récit de la Révolution française²⁴ en affirmant «que l'histoire des révolutions passées démontre sans aucun doute possible que toute tentative pour résoudre la question sociale par des voies politiques mène à la terreur, et que c'est la terreur qui conduit les révolutions à leur perte» (161).²⁵

En expliquant ainsi l'échec de la Révolution française et sa transformation en régime de terreur, Arendt nous incite d'abord à douter de la dimension politique des projets de réforme sociale et éveille en nous la suspicion à l'égard de la passion de faire le bien par des moyens politiques. Mais elle fait plus que cela. En tentant de démontrer que c'est la Révolution américaine et non la Révolution française qui doit faire figure de révolution exemplaire parce que les Pères fondateurs américains, contrairement aux révolutionnaires français, n'ont pas

²⁴Ce récit est bien sûr discutable - comme le sont tous les récits «historiques» de cette penseuse peu conventionnelle -, mais une telle discussion déborderait le cadre de notre travail.

²⁵Question d'atténuer la sévérité du jugement porté sur les révolutionnaires français, Arendt reconnaît qu'«on peut difficilement nier qu'éviter cette terreur soit presque impossible quand une révolution éclate dans un pays où les masses sont misérables» (161).

soumis la parole et l'action à la nécessité du processus vital, Arendt nous invite à poser un regard sur la différence entre le *Bill of Rights* et la *Déclaration des droits de l'homme* :

cette dernière était censée définir des droits positifs et premiers, inhérents à la nature humaine et distincts du statut politique de l'homme : elle essayait en fait de ramener la politique à la nature. Au contraire, les amendements de 1791 visaient à établir des contraintes et des freins auxquels seraient soumis de façon permanente tout pouvoir politique, et présupposaient donc l'existence d'un corps et le fonctionnement d'un pouvoir politiques (156).

En discutant ainsi du *Bill of Rights*, Arendt nous éveille à l'idée selon laquelle les droits humains ont une double dimension : négative et positive, termes en lesquels elle-même s'exprime dans certains passages d'*Essai sur la révolution*. Tâchons d'y voir plus clair.

3) Les droits humains ne sont pas les droits civils

Selon la distinction élaborée par Isaiah Berlin entre *deux conceptions de la liberté*, la liberté négative suppose une frontière «entre le domaine de la vie privée et celui de l'autorité publique» (Berlin, 1988: 173) pour «conserver un minimum de liberté individuelle» et ainsi se protéger du despotisme (Berlin, 1988: 175). Être libre au sens de la liberté négative «signifie être libre de toute contrainte et marque l'absence d'ingérence au-delà d'une frontière mouvante mais toujours reconnaissable»; c'est là une conception de la liberté qui repose sur la croyance que l'être humain «doit pouvoir mener sa vie comme il l'entend» (Berlin, 1988: 176). Dans son acception positive, la liberté présente un autre visage : «non pas absence de contrainte, mais liberté en vue de». Elle «découle du désir d'un individu d'être son propre maître», maître de soi

et maître de la direction qu'emprunte sa vie (Berlin, 1988: 179). Autrement dit, la liberté positive renvoie au désir d'autonomie.

Selon la distinction de Berlin donc, la liberté négative se soucie de la légitimité des frontières d'un espace de liberté alors que la liberté positive se soucie de la légitimité de l'autorité qui établit ces frontières. Berlin dirait, à la suite de Benjamin Constant, qu'il importe avant tout d'établir des frontières qui limitent la «quantité de pouvoir» qui peut être placée entre les mains de quiconque, car la source de l'oppression réside dans la concentration du pouvoir (Berlin, 1988: 210). En ce sens, la limitation du pouvoir étatique constitue le «coeur» de la problématique libérale des droits humains (Haarscher, 1987: 8).

Arendt réplique qu'on ne peut se soucier uniquement d'imposer des limites au pouvoir ; il faut aussi se soucier de ce que l'on peut accomplir avec le pouvoir. Permettons-nous de rappeler ce passage dans «Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme» où elle affirme que les apatrides ont perdu les droits humains lorsqu'ils ont perdu, d'une part, un statut légal, une protection gouvernementale et, d'autre part, une «place dans le monde qui rende les opinions significatives et les actions efficaces» (1982: 281). Autrement dit, la perte des droits humains est celle des droits civils *et* des droits politiques. Arendt est certes d'accord avec les libéraux - et les Pères fondateurs américains - sur «la nécessité absolue d'un gouvernement constitutionnel, au sens de gouvernement limité» (1967: 214), sur le besoin de limites constitutionnelles au pouvoir du gouvernement. Mais cette exigence, semble-t-elle penser, devrait aller de soi :

Les libertés civiles aussi bien que le bien-être privé relèvent du gouvernement limité, et leur sauvegarde ne dépend pas de la forme de gouvernement. Seule la tyrannie, qui, selon la théorie politique, est une forme corrompue de gouvernement, se dispense de gouverner constitutionnellement, c'est-à-dire légalement (1967: 208).

Clairement, à ses yeux - et *Essai sur la révolution* cherche à nous démontrer que les fondateurs des États-Unis partageaient sa vision des choses - la liberté politique ne peut renvoyer seulement à des libertés «négatives», qualificatif que la penseuse accole aux droits civils (1967: 42). Ainsi estime-t-elle que la *Déclaration de droits* américaine fait figure non pas de fondement du politique, mais de son «supplément nécessaire» (1967: 222; traduction modifiée). Si les déclarations de droits ont effectivement contribué à la «sauvegarde des libertés civiles», jamais n'ont-elles reconnu de nouveaux pouvoirs au peuple (1967: 208). Concevoir la politique uniquement comme neutralisation du pouvoir - comme le fait la conception libérale de la liberté - équivaut à dénier qu'elle constitue également la possibilité de la «création d'un nouveau pouvoir» (1967: 218). La politique est une question de création et de préservation où l'une ne se pense pas sans l'autre. À oublier la dimension créatrice de la politique, c'est la politique que nous oublions. À se satisfaire des droits civils, nous négligeons les droits humains.

La liberté négative tire sa valeur du lien étroit qu'elle entretient avec la liberté de choix. Toutefois, en fermant les portes à la participation au pouvoir, les libéraux limitent en réalité l'éventail de choix qui se dresse devant nous. Leur conception de la liberté de choix n'inclut pas en effet celui, pourtant fondamental, de modifier l'éventail de choix *en commun*. Pour les libéraux, seuls les choix privés comptent et la liberté négative, pensent-ils, leur offre une meilleure protection. Mais à se cantonner dans une conception négative de la liberté, non

seulement se prive-t-on de la possibilité de choisir en commun, mais on court aussi le danger de transformer la liberté de choix en simulacre. En effet, selon Arendt, la liberté individuelle n'est pas tant menacée par l'abus de pouvoir gouvernemental, l'invasion de l'espace privé par le «public», que par les majorités factieuses, l'invasion de l'espace public par des intérêts «privés». Il s'agit d'un danger dont les Pères fondateurs américains étaient nettement conscients :

La peur qu'inspirait aux fondateurs un gouvernement doté de trop de pouvoir fut réprimée par la conscience qu'ils avaient des énormes dangers menaçant les droits et libertés du citoyen qui surgiraient du sein de la société. D'où la déclaration de Madison : «Il est d'une grande importance dans une république non seulement de protéger la société contre l'oppression de ses gouvernants, mais encore de protéger une partie de la société contre l'injustice de l'autre partie», de sauver «les droits des individus, ou de la minorité [...], des combinaisons intéressées de la majorité». Cette protection suffisait pour rendre nécessaire la constitution d'un pouvoir public et gouvernemental dont l'essence même ne saurait jamais tirer son origine de quelque chose de purement négatif, assavoir d'un gouvernement constitutionnel et limité (1967: 214-215).

Arendt ne s'oppose pas au principe de la décision de la majorité, en autant que cette décision soit précédée d'un véritable débat, faute de quoi ce «moyen technique» risque de dégénérer en «règne de la majorité», soit la «liquidation politique» de la «minorité d'opposants» par la majorité (1967: 240-241). En dehors d'un échange d'opinions et d'une réelle délibération, il ne peut y avoir d'«opinion publique» digne de ce nom, soit «une opinion sur laquelle nombreux [sont] ceux qui s'accord[ent] en public» (1967: 108). Selon Arendt, la liberté d'opinion requiert le partage d'une diversité d'opinions :

aucune formation d'opinion n'est possible là où toutes les opinions sont devenues une seule et même opinion. Étant donné que nul n'est capable de former sa propre opinion sans avoir bénéficié d'une multitude d'opinions tenues par autrui, le règne de l'opinion publique met en péril même l'opinion des rares personnes qui pourraient avoir la force de penser différemment (1967: 333).

La liberté d'opinion ferait cruellement défaut à la démocratie car la formation de l'opinion y est perçue comme étant purement subjective.²⁶ L'opinion publique démocratique ne représente donc que ce qu'il est le plus commun de penser dans l'isolement. Pour cette raison, les Pères fondateurs américains associaient le «règne de l'opinion publique» propre à la démocratie à une forme de «tyrannie» (1967: 133, 333). Pour eux, en accordant une si grande importance au vote tout en isolant celui-ci du débat public et du partage de l'opinion, la démocratie fait preuve de «despotisme électoral» (1967: 242) car le règne de l'opinion publique assure celui de la majorité. Face à ce double spectre et, plus généralement, face à l'invasion du public par le privé, la liberté négative ne peut rien. Seul l'agir au sein de l'espace public offre une réponse :

Les seuls remèdes contre l'abus du pouvoir public par des personnes privées sont situés dans le domaine public lui-même, dans la lumière qui exhibe chaque acte accompli à l'intérieur de ses limites, dans la visibilité même à laquelle est exposé quiconque y pénètre. Jefferson, bien que le vote secret fût encore ignoré, a eu le pressentiment du danger que présenterait le fait d'accorder aux personnes du peuple une part de pouvoir public sans leur fournir en même temps plus d'espace public que simplement l'isoler et davantage l'occasion de faire entendre leur voix que simplement au jour de l'élection. Ce qui, selon lui, constituait le péril mortel pour la république, c'était que la Constitution eût conféré tout pouvoir aux citoyens, sans leur fournir l'occasion d'*être* des républicains et d'*agir* en tant que citoyens. En d'autres termes, le danger, c'était que tout pouvoir était donné aux personnes du peuple dans leur capacité privée, mais qu'il manquait d'«espace» établi pour l'exercice de leur capacité d'être citoyens (1967: 374; traduction modifiée).

Pour Arendt, l'exercice de la citoyenneté signifie notamment participer à l'élaboration de ce que doivent être les droits civils. S'inspirant des Romains plutôt que des Grecs, elle juge que

²⁶Il n'est donc pas surprenant que l'opinion en soit venue à être réduite à une impression personnelle ou à l'expression irréfléchie d'un lieu commun. Pour Arendt, au contraire, l'opinion «est formée dans la pensée, la discussion et le débat» (Villa, 2000: 20, note 15; nous traduisons).

l'établissement des droits civils ne peut être «pré-politique», mais doit plutôt faire partie de l'activité politique elle-même (1967: 275-276). Selon notre interprétation de l'oeuvre d'Arendt, les droits politiques désignent entre autres le droit de participer à la création et la conservation des droits civils, de telle sorte que leur mise en place et leur protection reposent sur le partage de paroles et d'actions. Ainsi, nous avons le droit de participer au tracé des frontières qu'indiquent les droits civils, et ce à partir d'un espace politique. Étant donné que ces frontières comprennent la délimitation des espaces publics et privés, ce droit implique celui de participer à l'auto-limitation du politique. Il importe cependant de souligner que ces frontières, comme toutes «les lois fondées sur le pouvoir des hommes», «ne peuvent jamais être absolues» (1967: 52). Ce ne serait pas les frontières elles-mêmes qui constituent un obstacle à la liberté, mais plutôt l'absence d'un espace à partir duquel il est possible d'entrer en rapport avec ces frontières, de les questionner et de les juger. Ainsi, la liberté requiert à la fois la reconnaissance des droits «traditionnels» - comme nous l'avons vu au premier chapitre - et le droit à un espace où il est possible de questionner et de juger ces droits. Le *droit d'avoir des droits* ne signifie donc pas seulement le droit à se voir octroyer des droits, mais aussi le droit de participer à leur formulation.

Benjamin Constant - qui, de l'avis de Berlin, a analysé mieux que quiconque l'opposition qui existe entre les deux types de liberté sur lesquels nous nous penchons (Berlin, 1988: 210) - conçoit la liberté politique comme «indispensable» car elle garantit la liberté individuelle, «la véritable liberté moderne» (Constant, 1980: 509). Dans sa célèbre distinction, Constant situe la liberté des anciens dans l'exercice des droits politiques, alors que pour nous, modernes, «dans

l'espèce de liberté dont nous sommes susceptibles, plus l'exercice de nos droits politiques nous laissera de temps pour nos intérêts privés, plus la liberté nous sera précieuse» (Constant, 1980: 512). Dans le monde moderne, la liberté politique ne serait plus une fin en soi, mais aurait comme fonction de servir les intérêts privés. Arendt ne contredit certes pas cette compréhension de ce qui distingue notre temps de celui des anciens :

En aucun cas, la politique ne pouvait se borner à être un moyen de protéger la société des fidèles comme au moyen âge, société des propriétaires comme chez Locke, société engagée dans un processus sans fin d'acquisition comme chez Hobbes, société de producteurs comme chez Marx, société d'employés comme la nôtre, ou société de travailleurs comme dans les pays socialistes ou communistes. Dans tous ces cas, c'est la liberté (parfois la prétendue liberté) de la société qui requiert et justifie une certaine restriction de l'autorité politique. La liberté se situe dans le domaine du social, la force ou la violence devient le monopole du gouvernement (1983: 68).

Nous sommes donc portés à penser qu'Arendt défend la liberté des anciens. En effet, elle partage avec les anciens l'idée que la liberté se trouve dans l'agir politique et celle que la politique est une fin en soi. Mais, contrairement aux anciens, elle ne perçoit pas l'activité politique comme une obligation. Plutôt elle dépend du goût pour la chose publique, ce qui explique en partie qu'elle est rare ; rare, mais néanmoins possible. Arendt envisage la politique non comme une obligation, mais comme un possible. Ainsi, elle combine cette dimension de la liberté des anciens selon laquelle la liberté est en acte, avec celle de la liberté des modernes selon laquelle la liberté se situe dans la possibilité d'agir.

Constant nous avertit que «[l']indépendance individuelle est le premier des besoins modernes. En conséquence, il ne faut jamais en demander le sacrifice pour établir la liberté politique» (Constant, 1980: 506). Mais la liberté positive peut être autre chose qu'une remise en

question de la liberté individuelle. Nous sommes d'avis que dans l'oeuvre d'Arendt, l'intérêt accordé au monde ne contredit pas celui accordé à l'individu, bien au contraire. En évaluant la liberté positive, il ne faut pas négliger la tradition de pensée républicaine selon laquelle l'activité de l'auto-gouvernement est une fin en soi, et avec laquelle l'oeuvre de Hannah Arendt cultive une affinité particulière.

Que l'oeuvre d'Arendt entretienne un rapport ambigu à la modernité, cela fait peu de doute. Mais elle n'est pas «anti-moderne» pour autant. Nous refusons ces interprétations d'Arendt qui la dépeignent comme une nostalgique. Habituellement, ces interprétations se concentrent sur *Condition de l'homme moderne* et sa présentation de la Cité grecque comme archétype de la politique.²⁷ Mais la colonisation anglaise en Amérique et la Révolution américaine aussi témoignent de l'expérience de la chose publique, tout comme la Commune de Paris de 1871, les grèves ouvrières russes de 1905, la Révolution russe de février 1917, la *Räterepublik* bavaroise du printemps de 1919, la Révolution hongroise de l'automne 1956 (1967: 387-388) et même le mouvement étudiant américain des années '60 et '70 (1972i: 211). La politique, selon Arendt, n'est pas un phénomène révolu ; elle demeure une possibilité. Que notre époque semble aveugle à la possibilité de la politique ne devrait toutefois pas surprendre, nous dit Arendt. Cet aveuglement est ancré dans la tradition de pensée politique occidentale. Dans «La tradition et l'âge moderne» (1972e), Arendt critique notre tradition de pensée politique qui débiterait avec Platon et Aristote et se terminerait avec Marx :

²⁷Dana Villa affirme, dans un langage qui n'est pas celui d'une thèse de maîtrise, que «[c]es lecteurs et lectrices qui pensent qu'Arendt utilise la *polis* comme un "bâton avec lequel battre la modernité" restent à la surface de sa pensée» (Villa, 1996: 270; nous traduisons).

La philosophie politique implique nécessairement l'attitude du philosophe envers la politique ; sa tradition commença lorsque le philosophe se détourna de la politique puis y revint afin d'imposer ses normes aux affaires humaines. La fin arriva quand un philosophe se détourna de la philosophie afin de la «réaliser» dans la politique (1972e: 28-29).

Sous la plume d'Arendt, la «tradition» suppose une attitude précise à l'égard de la politique : celle-ci est subordonnée à d'autres fins, que ce soit la vérité des «idées transcendantes» de Platon, la «bonne vie» d'Aristote ou l'«humanité socialisée» de Marx. De même, elle suppose une certaine approche de la politique : celle-ci est réfléchie à l'aide de catégories qui ne sont pas les siennes, ce que nous pourrions nommer les «couples d'opposés conceptuels» de la philosophie, tels que l'idée et la matière, la foi et la raison, le bien et le mal. Aussi est-il fort révélateur que Machiavel ne fasse pas partie de la tradition.²⁸ Car pour Machiavel, comme pour Arendt, la politique est signifiante en elle-même et normative en soi. Au sujet de l'auteur du *Prince* et des *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Arendt affirme qu'il «ne demande jamais : à quoi sert la politique ? Et cela est très surprenant, poursuit-elle. Personne sinon lui ne met cette question complètement de côté. La politique n'a pas de fin plus élevée qu'elle-même» (2001: 52). Ce n'est donc pas un hasard si Arendt fait de Machiavel «le père spirituel de la révolution» (1967: 50).²⁹ Pour elle, la politique est une expérience humaine

²⁸«La tradition et l'âge moderne» ne mentionne Machiavel qu'une fois, le temps d'une parenthèse sur la violence dont il a une conception différente de celle de la tradition, conception, affirme Arendt, qui n'a exercé qu'«une influence extrêmement faible sur la tradition de pensée politique antérieure à notre époque» (1972e: 34). Machiavel n'est d'ailleurs pas le seul à être ignoré de la «tradition» : ses représentants se résument à Platon, Aristote, Hegel, Marx, Kierkegaard et Nietzsche. Clairement, la tradition à laquelle Arendt fait référence dans ce texte et, en même temps, qu'elle définit, répond à des critères très précis.

²⁹C'est aussi parce que Machiavel a «été le premier à songer à la possibilité de fonder un corps politique permanent, durable, stable» (1967: 48; traduction modifiée). Machiavel et Arendt

particulière, la plus proprement «humaine» de nos expériences. Or, proclame l'oeuvre d'Arendt, il serait *encore et toujours possible* de connaître sa richesse.

Comme nous l'avons déjà démontré, Arendt revendique le droit de participer à l'élaboration des droits civils. Ce droit en implique bien sûr un autre, plus fondamental : le droit à un espace politique. Ultiment, tel est le sens de la notion du *droit d'avoir des droits*. Car privés d'un espace politique, les individus sont condamnés à l'impuissance, c'est-à-dire au recours à la force - selon la distinction arendtienne entre la force et le pouvoir associant uniquement à ce deuxième terme la possibilité d'une création *commune*. Seul le droit à un espace politique offre la garantie d'un lieu où est reconnu le pouvoir de la parole. Or, l'exercice de ce droit dépend de la durée de l'espace politique, durée à laquelle contribuent certes en partie les droits civils en posant des barrières tant au débordement du public dans le privé qu'au débordement du privé dans le public. Mais la durée de l'espace politique repose sur davantage que les droits civils. Notamment, elle dépend des règles de l'interaction politique - déterminées par les acteurs politiques eux-mêmes - qui cherchent à assurer que l'espace politique demeure un espace de pluralité. Ainsi, le droit à un espace politique implique le droit d'établir les règles de l'interaction politique, le droit de se garantir mutuellement les droits de cet espace afin de le faire durer. Autrement dit, avoir droit à un espace politique ne signifie pas simplement avoir droit d'être responsable de lui imposer des limites, mais aussi avoir droit d'être responsable de sa constitution interne. Quels sont ces droits que se garantissent mutuellement les acteurs au sein de

sont d'accord que le problème principal de la politique est celui de la fondation (1972c: 179), bien que, pour Arendt, il s'agit de fonder un espace de liberté, alors que pour Machiavel, il s'agit de fonder un État (1972c: 181).

l'espace politique ? Arendt n'en dresse certainement pas la liste. Cependant, à considérer que «la raison d'être de la politique est la liberté» (1972b: 190), il semble évident que ces droits se rattachent à l'activité de la liberté, l'activité qu'Arendt nomme *action*. Afin d'éclairer la question de la dimension positive des droits humains dans l'oeuvre de Hannah Arendt, il appert que notre regard doit se concentrer sur la signification de l'action.

Chapitre III : Les droits de l'espace politique

Les deux chapitres précédents exposaient en quel sens, selon Hannah Arendt, la conception traditionnelle des droits humains s'avère tantôt erronée tantôt insuffisante. Les deux chapitres qui suivent se consacrent à une formulation des droits humains qui pourrait, aux yeux d'Arendt, rectifier ces erreurs et corriger ces lacunes. Une telle formulation est synonyme de ce que pourraient être les droits politiques selon Arendt. Nous disons «pourraient être» car elle-même n'a jamais formulé explicitement ces droits. Mais il ne fait aucun doute que son oeuvre nous offre amplement matière pour le faire à sa place sans tomber dans la spéculation pure et simple. En examinant les concepts arendtiens d'*action*, de *monde*, de *pluralité* et de *sens commun*, ce chapitre vise à établir de façon minimaliste quels sont les droits de l'espace politique selon Hannah Arendt. Autrement dit, ce chapitre cherche à expliciter les droits qu'implique le droit à un espace politique.

1) L'action et le droit de se dire

Dans l'oeuvre d'Arendt, l'action désigne l'agir politique par excellence³⁰, soit l'activité la plus haute de l'être humain. Il ne faut pas apparenter celle-ci à la domination ou à l'activité de donner et d'exécuter des ordres qui, depuis Platon, est généralement associée à l'essence de la politique. Plutôt que la division entre gouvernants et gouvernés, «entre ceux qui savent sans agir

³⁰Toutefois, on ne peut prétendre à l'équivalence de l'action et de l'agir politique. Ainsi, tout acte s'insérant dans l'espace politique est considéré politique même s'il ne s'agit pas d'action (1972b: 201).

et ceux qui agissent sans savoir» (1983: 286), l'action implique un certain rapport entre ce que Arendt nomme l'«acteur» et le «spectateur». Elle est l'acte de s'exprimer spontanément, de se communiquer, de se distinguer soi-même, ce dont seul l'être humain est capable (1983: 232). Selon Arendt, l'être humain ne peut «rien accomplir de plus grand que sa propre apparence, sa propre actualisation». Or, «cette actualisation réside et s'effectue dans les activités qui n'existent qu'en actualité pure et simple» (1983: 269), ce qu'Aristote nommait *energeia*. L'actualisation ne peut se réaliser par l'entremise ni d'une activité instrumentale, ni d'une activité téléologique. Arendt emprunte à Aristote le concept de *praxis* pour expliquer que l'action, par opposition à la fabrication (*poiesis*), n'a pas de fin extérieure à elle-même. Pour Aristote, la *praxis* doit être entreprise pour elle-même, mais elle tire sa signification de la *bonne vie* à laquelle elle participe. Arendt élimine ce contexte téléologique à l'intérieur duquel s'ancrait le concept aristotélicien (Villa, 1996: 52-53). En effet, la grandeur de l'acte, selon la penseuse, réside dans l'acte même et non dans sa motivation, ni dans son résultat. L'acte révélateur épuise en lui-même sa signification.³¹ Bien sûr, «tout acte a ses motifs et son but et son principe ; mais l'acte lui-même, bien qu'il démontre son but et rend son principe manifeste, ne révèle pas la motivation intime de l'agent. Ses motifs restent obscurs, ils ne brillent pas mais sont cachés non seulement d'autrui, mais, le plus souvent, de l'intéressé lui-même» (1967: 140; traduction modifiée). Ainsi, l'acte devrait être jugé selon son apparence et non selon ses motifs, intrinsèquement insondables.

³¹Ce qui ne signifie aucunement que l'action puisse être pleinement circonscrite car son origine demeure à jamais une énigme non résolue. De plus, les effets de l'action sont coupés de celle-ci de sorte que l'imprévisibilité est également caractéristique de l'action. En effet, l'action produit des effets, pouvant s'enchaîner à l'infini, que personne ne saurait prédire et dont personne ne possède le contrôle, même pas l'acteur lui-même.

S'il est possible d'apparaître en soi au sein de l'espace politique, c'est qu'il s'agit d'un espace où chacune se voit reconnaître une personnalité juridique, où chacune porte le masque de la *persona* dont nous avons fait mention en discutant sur la Révolution française.³² En insistant que l'actrice sur la scène publique n'est pas nue comme l'«homme naturel» auquel se rattachent les droits de la *Déclaration*, mais apparaît vêtue de la *persona* qui fait entendre sa voix parce qu'elle masque ses motivations, Arendt nous informe sur la position du spectateur dans l'espace politique : plutôt que de chercher dans les conditions de vie de l'actrice la signification de son apparence, le spectateur se concentre sur ses paroles. «[P]arce qu'il n'est, selon Arendt, d'événement vrai qu'en excédant sur ses causes» (Enegrén, 1984: 163), le spectateur doit porter son attention sur cet «excédent», ce qui ne peut se trouver que dans la parole elle-même. En ce sens, la personnalité juridique fait figure de reconnaissance de la capacité d'apparaître par la parole. L'espace politique arendtien en est donc un où est reconnu le droit d'apparaître par la parole.

Selon Arendt, «l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur» (1983: 235). Elle se revendique ainsi d'une position présocratique selon laquelle la parole et l'action «forment un tout». Suivant les présocratiques - du moins selon l'interprétation de celle qui fut l'élève de Heidegger³³ - «les mots justes trouvés au bon moment

³²*Supra*, p. 33.

³³L'influence de Heidegger sur la pensée d'Arendt est énorme. En effet, l'oeuvre d'Arendt s'approprie plusieurs aspects de celle de son professeur. Mais, explique Dana Villa, «les continuités sont profondes et jamais simples ; Arendt n'est pas qu'une "disciple" de Heidegger» (Villa, 1996: 114; nous traduisons). Leur relation théorique est l'objet d'une analyse très riche dans le travail de Villa, en particulier dans *Arendt and Heidegger : The Fate of the*

sont de l'action, qu'elle que soit l'information qu'ils peuvent communiquer» (1983: 63).
Nettement, l'action se rapproche de la parole performative, une parole qui fait en disant.³⁴ En se disant, l'action institue des rapports au monde qui, par définition, s'avèrent simultanément des rapports à autrui, en autant qu'il s'agit d'un monde commun. Ainsi, Arendt puise chez les présocratiques une conception du langage «comme manière spécifiquement humaine de répondre, de répliquer, de se mesurer aux événements ou aux actes» (1983: 63-64). Par le langage, nous nous positionnons par rapport au monde, au sein du monde, nous y dévoilons notre place, notre identité³⁵. Comme le dit si bien Anne-Marie Roviello : «Se rapporter librement à ce que l'on est, révéler aux autres cet être, et révéler par là une ouverture singulière au monde comme monde commun, c'est une seule et même chose» (Roviello: 1987: 198-199). En révélant sa perspective sur le monde, on révèle son identité *publique*³⁶. Autrement dit, l'être humain apparaît dans son rapport au monde en investissant celui-ci d'un sens inédit. Ainsi, le droit de

Political (1996).

³⁴La «performativité» de la parole est une idée développée notamment par John L. Austin (1962). Nous sommes redevables à Bonnie Honig (1991) et surtout Gilles Labelle (1997) de cette interprétation du concept arendtien d'action comme parole performative.

³⁵Cette identité - cette ouverture au monde - ne peut se dire pleinement puisqu'il s'agit d'un rapport, d'une relation toujours en élaboration. Ce n'est qu'à la mort de l'individu que cesse le mouvement de ce rapport au monde - le monde qui fut le sien durant sa vie - et que peut se dire son identité - son «qui» - sous la forme d'une biographie (1983: 244), d'un récit de vie. Bien sûr, ce récit - oeuvre de l'«historien» - continuera d'être en mouvement en tant qu'objet d'interprétation, mais il ne pourra être modifié par les actes et paroles de l'acteur lui-même qui, de par sa mort, cesse de se faire l'interprète de son propre récit (Hammer, 1997: 482). Surtout, le «qui» ne peut se dire pleinement car toujours en excès sur lui-même, constamment en devenir.

³⁶Cette identité n'est pas son essence, mais le produit de l'action. Il s'agit de son identité en tant que citoyen, personnage public.

l'espace politique d'apparaître par la parole est plus précisément celui d'apparaître au monde en disant comment le monde nous apparaît.

2) Le monde commun et le droit à la mise en commun de la pluralité de l'inter-est

Pour Arendt, «il y a un conflit intrinsèque entre les intérêts des individus mortels et les intérêts du monde commun qu'ils habitent, et la source de ce conflit réside dans l'urgence irrésistible des intérêts individuels» (1972b: 203). En affirmant qu'«en politique le souci du monde l'emporte sur le souci de soi-même» (1991: 80), que la politique s'intéresse au monde plutôt qu'à la vie (1972b: 203), Arendt ne laisse planer aucun doute quant à la position qu'adopte la politique dans ce conflit. Le monde ne se situe pas à l'intérieur des individus, mais *entre eux*, dans le rapport qu'ils entretiennent à ce qui se situe entre eux, à ce qu'ils partagent du fait même de s'en parler. Ce n'est qu'en entrant en rapport avec le monde que l'individu se révèle comme le commencement de quelque chose de nouveau et, ce faisant, exprime son humanité.

Pour Arendt, le monde est l'*entre-deux* qui à la fois «relie et sépare les hommes» (1983: 92).

Usant d'un habile jeu de mots, elle le qualifie d'*inter-est* que se partagent ceux et celles qui l'habitent. L'*inter-est* doit durer afin de procurer aux êtres humains la stabilité qu'ils requièrent pour «recouvrer leur identité» (1983: 188). Ainsi, le monde se compose d'un «ensemble d'objets durables qui résistent à l'érosion du temps» (Ricoeur, 1983: 20) et dépend donc de l'activité instrumentale de l'oeuvre, de la fabrication des objets. Il se compose aussi d'un «réseau de relations humaines» (*web of relationships*) (1983: 240) et dépend donc de ce que nous pourrions nommer l'activité intersubjective. Ces deux dimensions du monde ne se pensent pas l'une sans

l'autre. La durée des objets repose à la fois sur leur matérialité et sur la signification «objective» dont ils sont porteurs. Autrement dit, en s'orientant par rapport aux objets-de-ce-monde, l'interaction humaine participe à leur processus de réification. Les objets de l'oeuvre «donnent naissance à la familiarité du monde, à ses coutumes, à ses rapports usuels entre l'homme et les choses aussi qu'entre l'homme et les hommes» (1983: 140). Le monde est donc constitué à la fois d'objets qui médiatisent des relations humaines sans lesquelles ces objets ne feraient pas partie du monde, et de relations humaines qui ne sauraient être sans objets communs auxquels se rapporter.

Il est clair que le monde est constitué, du moins en partie, de rapports humains. Mais, plus que cela, le monde *commun* semble indissociable de l'acte d'entrer en rapport avec lui. Arendt ne fait pas de distinction systématique entre la notion de monde et celle de monde commun. Il nous semble toutefois - et c'est ce que nous tenterons de démontrer - qu'il y a bel et bien une distinction à faire. Le monde, par définition, est commun. Les deux termes - monde et monde commun - devraient donc être envisagés comme synonymes. C'est d'ailleurs la conclusion vers laquelle pointe l'utilisation qu'en fait Arendt : elle utilise les deux termes de façon interchangeable. Mais la visibilité du monde commun que procure l'espace public vient brouiller les cartes. Si le monde est par définition visible et commun, il ne le devient *publiquement* que dans l'espace public. Par l'entremise de l'activité politique, le monde acquiert une autre visibilité, une autre réalité ; il devient, pourrait-on dire, *autrement* commun. C'est pour distinguer entre le monde publiquement *invisible* et le monde publiquement *visible* que nous suggérons une distinction entre monde et monde commun.

Arendt considère que le monde doit être l'objet de notre discours afin de devenir humain (1968b: 24). Or, ce n'est que dans l'espace politique que la parole qui tisse le rapport au monde apparaît en acte, c'est-à-dire que le rapport au monde apparaît comme activité d'entrer en rapport avec lui, que le partage de l'inter-est devient public. Il nous semble juste d'affirmer que le monde ne devient réellement visiblement commun que par l'entremise d'une *mise en commun*³⁷, l'acte de «bâtir»³⁸ un monde en mettant en commun la pluralité des perspectives sur notre inter-est. À son tour, cette mise en commun par l'entremise de la parole publique témoigne de la réalité de cet inter-est. Comment se pourrait-il que nous ne soyons pas effectivement reliés par un monde commun alors que, communément, nous participons de l'activité qui cherche à nous dire ce monde ? À tout le moins, la mise en commun elle-même fait apparaître la réalité du monde, démontre que l'inter-est n'est pas illusoire : l'activité elle-même s'avère l'attestation de l'inter-est. En quelque sorte, elle pointe vers un monde d'abord publiquement invisible, dont elle laisse supposer l'existence et qu'elle nous invite à découvrir. Ce n'est cependant que par l'entremise de l'activité de mettre en commun que le monde apparaît réellement comme monde commun.

³⁷À notre connaissance, Arendt n'utilise cette expression qu'en rapportant les paroles de Périclès suivant Thucydide (in 1983: 257). En nous exprimant ainsi, nous renvoyons plutôt à la notion élaborée par Pierre Manent (1995, 1996, 1998), notion que nous estimons fidèle à la pensée d'Arendt.

³⁸Il ne faut cependant pas confondre la capacité humaine de bâtir un monde et la position de l'*homo faber* à l'égard du monde. Étant donné que les rapports intersubjectifs sont inséparables de la constitution du monde, notre rapport au monde ne peut se penser selon «la catégorie des moyens et des fins» suivant laquelle les objets qui le composent sont construits (1972f: 276-278). Au contraire, lorsque s'actualise le fantasme de construire un monde, celui de subordonner l'agir à la réalisation d'un monde qui serait sa fin, la notion du monde comme mise en commun révèle la violence inhérente à un tel fantasme.

Parler de l'espace politique comme lieu d'une mise en commun du monde renvoie à une conception particulière de l'égalité. Selon Arendt, il y a deux notions d'égalité qu'il ne faut pas confondre : l'une naturelle, l'autre politique. D'un point de vue naturel, nous sommes égaux car tous soumis à la nécessité du processus vital de notre corps. L'égalité naturelle - ou «nature commune» (1983: 98) - s'apparente à un «dénominateur commun», ce qui signifie qu'elle ne se situe pas entre nous, mais à l'intérieur de chacun de nous ; qu'elle n'advient pas du fait même de son partage, mais existe indépendamment de toute mise en commun. Or, puisque le processus vital renvoie l'individu à lui-même, à la particularité de son corps, l'égalité naturelle s'avère incommunicable. Dans les relations humaines, elle se présente donc paradoxalement sous le signe de l'inégalité puisque n'est visible que la différence de force avec laquelle se manifeste ce qui est donné de nature, et non pas le «dénominateur commun» lui-même. Selon Arendt, l'égalité humaine est plutôt ce qui nivelle les différences naturelles (1982: 292), le «principe de fonctionnement d'une organisation politique dans laquelle des personnes par ailleurs inégales entre elles jouissent de droits égaux» (1973: 126). Le facteur d'égalité se situe donc en dehors de l'individu, plus précisément entre les individus. Égaux, les êtres humains le sont en s'engageant dans une entreprise commune (1967: 412), par l'entremise de la reconnaissance de l'unicité de la contribution que chacun peut y apporter. Autrement dit, l'égalité est inséparable de la pluralité.

La pluralité désigne cette condition où les êtres humains sont à la fois égaux et distincts les uns des autres et, conséquemment, représente la condition du partage des points de vue, de la mise en commun d'une multitude de perspectives sur un objet commun : le monde. Elle est la condition de la création et de la préservation d'un monde commun. La pluralité requiert la

reconnaissance que le monde ne se présente pas à une seule perspective (1968b: 31), mais, qu'au contraire, puisque chacune occupe une place unique au monde, chacune peut en principe contribuer à ce partage. En effet, la mise en commun n'a de sens que si le «monde s'ouvre différemment à chacun selon la position qu'il y occupe» (1986: 87), qu'il représente un même objet pour lequel «on ne saurait imaginer ni commune mesure ni commun dénominateur» (1983: 98). Ainsi s'éclaire ce que signifie Arendt lorsqu'elle associe la contingence du monde à sa réalité (1993a: 165) : puisque la réalité du monde commun dépend de l'*acte* de le mettre en commun, cette réalité exige que la mise en commun ne soit pas accomplie une fois pour toutes. Ce n'est pas l'affinité avec la perspective d'autrui qui fait en sorte que le monde est commun, mais l'activité même de partager des perspectives différentes sur ce qui est commun.

Notons qu'il faut se garder de confondre le partage propre à la mise en commun avec un échange. Et encore, s'agit-il d'une forme particulière de partage. En insistant sur cette distinction, nous cherchons à spécifier le rapport entre l'actrice et l'action : la parole partagée ne peut être échangée ou cédée car jamais n'a-t-elle été possédée. Contrairement à un partage quantitatif, économique, celui dont il est ici question n'implique pas l'idée de mesurer, diviser et distribuer. Il ressemble davantage au partage de la connaissance qui opère tel une multiplication.³⁹ Mais cela ne décrit toujours pas adéquatement le partage des points de vue dans l'espace public. Car l'action, contrairement à la connaissance, ne précède pas son partage, mais naît avec lui. L'action, telle que la définit Arendt, est de l'ordre de la révélation. Par elle se

³⁹Nous remercions André Vachet de nous avoir éveillé à cette distinction entre deux formes de partage.

révèle un «mode d'être», non la «propriété d'un sujet» (Villa, 1996: 114; nous traduisons). En ce sens, elle s'oppose à la «volonté souveraine». En effet, personne, pas même l'actrice, n'est maître de l'action, aussi bien de sa révélation que de ses conséquences. «Si la liberté et la souveraineté s'excluent, c'est parce qu'on n'est souverain que seul au monde, et que l'on agit effectivement qu'à plusieurs» (Hubeny, 1993: 64). Ce que l'on offre en partage est donc imprévisible puisque ce don ne dépend pas que de soi, mais également des autres. Comme nous le verrons dans la prochaine section, la spectatrice aussi participe activement à l'action.

Avant d'entamer cette section, permettons-nous de tirer les conclusions qui s'imposent à cette étape de notre examen de la signification de l'action : le droit à l'espace politique implique le droit à un espace fondé sur la pluralité, c'est-à-dire un espace où, puisqu'il y a reconnaissance de l'unicité de la perspective du monde de chacune et du droit de partager cette perspective, chacune a également le droit de contribuer à la mise en commun du monde. Autrement dit, chacune a le droit de partager le monde en étant responsable de son *apparaître*. C'est en ce sens que le droit à l'espace politique implique «le droit fondamental d'exercer des responsabilités au sein d'une communauté» (Ponton, 1990: 151). Cependant, l'exercice des droits de l'espace politique ne dépend pas uniquement de la pluralité. Plutôt devrions-nous dire que la pluralité s'avère conditionnée : elle n'apparaît qu'en présence du sens commun.

3) Le sens commun et le droit de juger le monde en commun

Le monde commun représente cet objet auquel on se rapporte afin de se lier, de se constituer en communauté politique. Son identification requiert le sens commun, ce sixième sens qui permet aux cinq autres de s'ajuster au monde (1983: 346; 1972f: 283) et, conséquemment, de dévoiler le réel (1983: 270). Or, rappelons-nous que le réel, dans sa dimension humaine, dépend de la pluralité. Historiquement, selon Arendt, la perte de sens commun caractérisant la modernité s'est pleinement manifestée dans l'expérience totalitaire alors que l'incapacité de saisir le réel en dehors de soi s'est réfugiée dans la faculté interne du «calcul de conséquences», ouvrant ainsi la porte à l'idéologie, le «processus contraignant de la déduction» appuyé sur un postulat de base (1972a: 221). Ainsi, le totalitarisme s'éclaire-t-il à partir de l'incapacité de discerner le vrai du faux, discernement qui, aux yeux d'Arendt, repose sur le sens du goût (1991: 99).

Si la modernité a perdu les absolus qui rendaient auparavant possible le sens commun, celui-ci pourrait néanmoins être reformulé. Dans *Juger : Sur la philosophie politique de Kant*, Arendt associe le sens commun à la non-subjectivité du goût (1991: 103), c'est-à-dire à l'«intersubjectivité» (1991: 104), à ce «sens supplémentaire [...] qui nous dispose à rentrer dans une communauté» (1991: 107).⁴⁰ Il peut sembler étrange d'envisager le goût comme faculté politique, mais à considérer que la beauté s'avère le critère de jugement de l'apparaître (1972f: 269), il va de soi que le monde - dont la réalité dépend de l'apparaître - soit jugé esthétiquement.

⁴⁰ Arendt fait référence à l'intersubjectivité *publique*, entre personnages publics vêtus de la *persona*.

Et c'est parce qu'il implique le jugement esthétique, soit l'approbation ou la désapprobation de l'immédiateté du «ça-me-plaît-ou-non» (1991: 106), que le sens commun constitue ce sixième sens qui, en nous permettant de juger non subjectivement, nous dispose à entrer en communauté. Juger intersubjectivement signifie juger en renvoyant aux jugements potentiels des autres (1991: 104), faire preuve de désintéressement (1991: 104, 112), prendre une certaine distance par rapport à l'objet du jugement (1991: 87). En jugeant subjectivement, en ramenant l'objet à soi, on ne démontre du goût que pour soi. Or, nous ne sommes humains qu'en relation avec nos semblables. Une telle relation ne peut s'établir que s'il existe un intérêt pour celle-ci, son établissement, sa préservation, sa beauté, un intérêt pour la relation elle-même, indépendamment d'une motivation personnelle. L'humanité implique un goût pour autre chose que soi ; elle implique un goût pour le monde.

Le monde dépend à la fois du goût *de* celui-ci, soit l'intérêt qu'on lui porte, et du goût *pour* celui-ci, soit le sens esthétique du monde, le goût de le juger selon sa beauté. Le monde est une question de goût en ce sens que la durée de son apparaître dépend de l'activité de le juger esthétiquement. Alors que le jugement esthétique est souvent considéré subjectif, Arendt l'aborde comme jugement réflexif s'enracinant dans le sens commun, dans le sens *du* commun. Selon Arendt, il s'agit du «sens proprement humain parce que la communication, c'est-à-dire la parole, en dépend» (Arendt, 1991: 108). Or, la parole dépend de ma capacité de m'exprimer sans motif personnel, par intérêt pour le monde, pour y participer, donc y contribuer et, ainsi, laisser apparaître la place que j'y occupe. À son tour, ceci dépend de la capacité d'autrui à se mettre à ma place afin de juger mon apparition de façon non subjective. Ainsi, l'unicité de ma place dans

le monde repose sur ma capacité de penser, parler et agir à partir de cette place, mais ne peut apparaître sans la reconnaissance d'autrui. En outre, la parole de l'acteur démontrant davantage d'intérêt pour le monde que pour soi-même ne peut être entendue que d'une spectatrice faisant de même.

Cette interdépendance de l'actrice et de la spectatrice (1991: 88)⁴¹ signifie qu'il ne saurait y avoir d'action sans jugement intersubjectif. Comme le dit excellemment Beiner : «Les êtres humains peuvent agir en tant qu'êtres politiques parce qu'ils sont susceptibles d'entrer dans les points de vue potentiels des autres; ils partagent le monde avec d'autres en jugeant ce qu'ils ont en commun» (Beiner, 1991: 134).⁴² L'action elle-même s'avère intersubjective par l'entremise du jugement impliquant le jugement potentiel des autres, à la fois celui de l'actrice et de la spectatrice.⁴³ Ainsi, le droit à un espace politique implique le droit de juger le monde en commun, le droit au jugement commun de la perspective de chacune.

⁴¹Bien sûr, la spectatrice est également dépendante de l'actrice : on ne peut penser une spectatrice sans actrice.

⁴²Cette citation représente, selon Beiner, la position d'Arendt sur la question du jugement dans les textes antérieurs à *Considérations morales* (1996), *The Life of the Mind* (1978) et les conférences sur Kant qui deviendront *Juger* (1991). Alors que Beiner voit dans ces textes «une réorientation subtile mais importante» déplaçant le «point de vue» du jugement de la *vita activa* à «la vie de l'esprit» (Beiner, 1991:132), nous estimons plutôt que cette «réorientation» représente davantage l'explicitation d'une dimension du jugement, déjà présente dans les textes dits «antérieurs», à laquelle Arendt a procédé afin de compléter sa pensée sur le jugement. Toutefois, bien que les deux «points de vue» se complètent, le sujet et le cadre de notre travail nous amène à nous pencher surtout sur le «point de vue» de la *vita activa*.

⁴³Ainsi, les propos d'Arendt au sujet de l'intersubjectivité du jugement semblent prolonger ce qu'elle avance au sujet de la pluralité. En effet, s'il est possible de se distinguer entre égales, c'est qu'il est possible à l'actrice et à la spectatrice, en s'imaginant à la place de l'autre, de reconnaître l'unicité de cette place à partir de laquelle l'autre juge le monde qui leur est commun.

Nous voyons donc, étant donné l'interdépendance de l'acteur et du spectateur, que l'action ne se limite pas à apparaître par la parole. Encore faut-il que cette parole soit accueillie. Nous constatons que l'action se manifeste en «deux moments nettement distincts» (Hubeny, 1993: 64), bien qu'inséparables. Dans le premier moment, l'acteur se révèle spontanément et, de ce fait, instigue le deuxième moment, l'accueil des spectateurs, soit la dimension délibérative de l'action où les spectateurs deviennent à leur tour des acteurs. Le premier moment est davantage celui de l'individualité, le deuxième davantage celui de la communauté. Pour cette raison, le droit à l'action ne saurait être qu'un droit de principe. Puisque l'accueil de la parole est incertain, on ne saurait garantir l'action. Seul un espace où est reconnu le droit de parole peut être garanti.

Constaté la «bitemporalité» de l'action soulève cependant une interrogation. N'avons-nous pas affirmé auparavant que «l'acte révélateur épuise en lui-même sa signification»? Or, comment concilier cela avec la dépendance de l'acte révélateur à l'égard du jugement? Le sens de cet acte n'est-il pas, du moins en partie, celui que lui accordent les spectateurs? De toute évidence, une tension existe entre ces deux dimensions de l'action, la dimension révélatrice et la dimension délibérative. Certains textes d'Arendt, notamment *Condition de l'homme moderne*, se prêtent mieux à une interprétation de l'action qui retient surtout sa première dimension. L'action est alors envisagée comme une «performance» de l'actrice «virtuose» et Arendt comme une penseuse nietzschéenne de l'«agonisme»⁴⁴ politique. Toute interprétation d'Arendt qui étoufferait cet aspect de sa pensée ne saurait être prise au

⁴⁴*Agonistique*, terme que l'on retrouve plutôt dans les commentaires anglophones de l'oeuvre d'Arendt (*agonistic*), signifie favorable à la lutte et la contestation.

sérieux car il affirme à la fois l'irréductibilité de chaque être humain et l'impossibilité de modeler la société à l'image d'un idéal politique et, conséquemment, marque l'opposition au totalitarisme. En outre, les interprètes «agonistes» d'Arendt insistent sur le fait que l'action ne doit pas être «excessivement formalisée», question d'offrir à la spontanéité la plus grande marge de manoeuvre possible. Pour Bonnie Honig, le concept arendtien d'action est déjà trop structuré et, en cela, l'oeuvre d'Arendt anticiperait le procéduralisme de Habermas (Honig, 1995).

Dans *Condition de l'homme moderne*, l'acteur arendtien rappelle la conception plus «romantique» de Heidegger selon laquelle le monde se révèle comme monde nouveau grâce à la «violence créative, poétique d'artistes et d'hommes d'État semblables à des demi-dieux» (Brunkhorst, 2000: 189; nous traduisons). Mais Arendt a pris ses distances à l'égard de ce qui, dans son oeuvre, se prêtait à cette interprétation. Dans *Essai sur la révolution*, la spectatrice acquiert plus d'importance et l'action apparaît davantage comme une création *commune*. En effet, Arendt a pris soin de démontrer que l'action ne se limite pas à la révélation. Les liens qu'elle tisse et les rapports au monde qu'elle institue ne sont pas que des conséquences, mais participent de l'action elle-même.⁴⁵ L'acteur est toujours virtuose, mais sa virtuosité dépend aussi bien de son jeu avec les autres acteurs sur la scène publique que de sa capacité à se révéler. Si la politique d'Arendt est effectivement un théâtre, il s'agit d'une joute d'improvisation. Celui qui «compétitionne» bien est celui qui sait se rendre intéressant tout en tendant la perche aux autres. Ainsi, nous sommes d'accord avec Kimberley Curtis que la pensée d'Arendt propose un

⁴⁵Étienne Tassin parle des «trois dimensions de l'action : révélatrice, liante, instituante» (Tassin, 1999: 294).

espace public qui «maintient aussi bien les moments agonistiques que consensuels de la vie politique dans un cadre tendu, mais néanmoins commun» (Curtis, 1997: 30). De plus, nous pensons que cet espace se nourrit de cette tension qu'il doit maintenir pour durer. Un consensus doit cependant demeurer : celui qu'il faut se concentrer sur la parole, retourner à celle-ci. Il ne faut pas dévier de la croyance que l'espace politique est un lieu où la parole se donne à elle-même. Autrement dit, l'engagement politique doit être consensuel. Le sens commun est requis.

L'intersubjectivité du jugement et de l'action ouvre à la communication et, de ce fait, à l'apparaître. Or, la relation intersubjective qui permet le jugement et l'action repose sur le sens commun. La communication est donc rendue possible parce que l'actrice et le spectateur partagent «un sens de la communauté» (1991: 110) se manifestant dans la mise en commun du rapport à celle-ci.⁴⁶ L'acte de communiquer à autrui son point de vue sur le monde et, de ce fait, sa place au monde exige le sens commun, ce sixième sens se manifestant comme goût du monde plutôt que de soi-même. L'objet de ce sens ne peut être ramené à soi puisqu'il est justement ce qui apparaît par l'entremise de sa mise en commun. En effet, parler du sens commun comme goût du monde équivaut à en parler comme goût de la mise en commun. Le sens commun se dit du goût de partager le monde en partageant le jugement de sa beauté. L'activité politique

⁴⁶Ceci ne va pas sans poser problème, comme le fait si bien remarquer Dean C. Hammer. En effet, qu'y a-t-il pour nous inciter à entamer la mise en commun si ce qui nous est commun ne se révèle que par la mise en commun ? N'est-ce pas particulièrement problématique au sein d'un monde, comme le nôtre, où se fait ressentir l'absence d'un sens commun, l'absence du sentiment que le monde nous est commun (Hammer, 1997: 475) ? L'énigmatique origine de la mise en commun explique en grande partie sa rareté. Cependant, si quelque chose peut éclairer son apparition, voire même y contribuer, peut-être est-ce le souvenir qu'elle a déjà eu lieu ?

s'accompagne donc du goût de voir le monde apparaître en beauté, la beauté de son partage. Autrement dit, le sens commun est le goût de la mise en commun pour la beauté de la chose.

Certes, définir ainsi le sens commun pose problème. En effet, le goût *du et pour* le monde nous éclaire bien peu sur les critères esthétiques particuliers selon lesquelles une action particulière doit être jugée. Car il ne faudrait surtout pas apparenter la mise en commun à un fourre-tout. Bien que chacun ait droit à ce que son point de vue soit jugé - et qu'il ait droit de participer à ce jugement - seules les actions qui répondent au sens esthétique commun seront conservées. Toute action ne peut être jugée belle. Mais qu'est-ce qui légitime qu'une action soit jugée belle et non une autre ? Il n'y a pas lieu d'être surpris de constater qu'Arendt n'offre pas de réponse précise à cette question. Après tout, le jugement esthétique est réflexif. De plus, «le sens commun est le sens de la communauté» (1991: 110) et, conséquemment, s'avère relatif à cette communauté. Faudrait-il en conclure qu'Arendt sombre dans une forme de relativisme culturel ? Ce serait ne pas reconnaître que la communauté en question est *politique*. La communauté politique d'Arendt n'implique pas une identité stable, pré-établie. Ceci irait à l'encontre de la pluralité. Arendt n'est pas «communautarienne». Et son *amour* pour le monde est aux antipodes de l'attachement à la terre et au sang dont témoigne la pensée de Heidegger (Calhoun et McGowan, 1997: 10). De plus, la solidarité qu'exige la politique n'est pas intérieure à l'individu mais propre à l'espace politique (Disch, 1997: 142-143). Clairement, la définition arendtienne de la politique interdit la thèse d'un relativisme culturel tous azimuts. Qui oserait dire que la politique, selon Arendt, peut-être n'importe quoi ? N'est-elle pas, à tout le moins, l'activité publique de commencer quelque chose de nouveau, d'innover ? À ce sujet, Robert

Legros nous offre une piste de réflexion intéressante en remarquant qu'«un commencement peut être celui d'une interaction qui fait place à l'initiative, qui rend à la natalité son sens humain ou, tout au contraire, le commencement d'un règne où est menacée la faculté de commencer» (Legros, 1985: 51).⁴⁷ S'inspirant de Legros, nous suggérons un critère minimal de jugement esthétique de l'action : le goût qu'elle démontre pour la mise en commun, l'ouverture qu'elle témoigne à la mise en commun d'autres actions. Autrement dit, peut être jugée belle une action qui invite le *re-commencement*, c'est-à-dire une action qui s'accompagne de la promesse de *re-commencer*.

⁴⁷La certitude scientifique et tout autre forme de vérité n'ont donc pas leur place dans l'espace politique, car, loin d'inviter la parole, elles y mettent fin.

Chapitre IV : Le droit de fonder un espace politique

Le chapitre précédent exposait les droits au sein de l'espace politique, tel que nous les interprétons suivant Arendt. Celui-ci tente de démontrer que le droit à un espace politique est, dans l'oeuvre d'Arendt, équivalent au droit de *fonder* un espace politique. Cette équivalence repose sur une conception particulière de la fondation (première section) et sur une conception non moins particulière de l'autorité (deuxième section). Dans la troisième section, nous examinons l'importance des récits historiques pour assurer l'autorité de la fondation. Finalement, la quatrième section tente d'établir un lien entre le droit de fonder un espace politique et l'idée d'Arendt de constitutionnaliser la désobéissance civile.

1) L'attrait de *re-commencer* l'institution

En associant le sens commun - sans lequel il ne saurait y avoir de politique - au goût de et pour la politique, nous renouons avec la question de la dimension positive de la politique. Il y a lieu de parler d'une telle dimension en ce sens que la politique non seulement requiert des freins au pouvoir, mais doit également susciter un attrait qui tient à la possibilité de participer à la création de nouveaux pouvoirs. Cet attrait témoigne bien sûr du goût *de* la politique, ce que Arendt nomme aussi, dans *Essai sur la révolution*, le «bonheur public», et du goût *pour* la politique, ce qu'elle nomme l'«esprit public». Mais encore faut-il, pour que ce «bonheur» et cet «esprit» se manifestent publiquement, qu'ils puissent se rapporter à un lieu qui les invite à se manifester. Ainsi, selon notre lecture d'Arendt, nous avons droit à un *espace institutionnel* de

reconnaissance de la possibilité de l'action, c'est-à-dire un espace qui institue, sur la base du principe selon lequel chaque citoyenne a une perspective unique sur le monde commun, le droit de chaque citoyenne de révéler cette perspective et le droit de juger, avec autrui, les différentes perspectives. Bien que l'existence des institutions politiques ne peut en soi garantir l'attrait de la politique, cet attrait ne peut apparaître publiquement sans institutions auxquelles il est possible de se rapporter.

Or, selon Arendt, pour que les institutions politiques soient légitimes, elles doivent elles-mêmes avoir été fondées dans l'action. Donc, étant donné qu'elle envisage d'une part que le droit à un espace politique, plus qu'un simple droit d'accès, implique le droit d'être responsable de l'institution de cet espace et, d'autre part, que la fondation de l'espace politique désigne non pas un fait accompli, mais une institution continue, nous pouvons conclure que le droit à l'espace politique comprend à la fois le droit de fonder un espace politique et le droit de *re-commencer* la fondation de cet espace. En effet, selon Arendt, entre l'acte à l'origine de la fondation de l'espace politique et l'activité politique qui s'y déroule par la suite, il y a continuité plutôt que rupture, la fondation n'étant jamais accomplie une fois pour toutes mais constamment à *re-commencer*, à augmenter par l'action. Ainsi, la fondation de l'espace politique est à la fois origine et institution, l'une ne se pensant pas sans l'autre.⁴⁸

⁴⁸Arendt affirme d'ailleurs que la révolution et la fondation d'un espace politique «sont comme des conjonctions corrélatives» (Arendt, 1967: 182).

Toutefois, la fondation d'un espace politique s'avère fortement problématique, particulièrement, selon Arendt, à la lumière de la «crise d'autorité» de la modernité, l'époque du «doute général» (1972c: 124). En raison de la délégitimation des formes traditionnelles d'autorité, toute entreprise moderne de fondation d'un espace politique se heurte au problème d'établir son autorité. Cette entreprise paraît d'autant plus problématique que l'espace des affaires humaines - ces affaires que, rappelons-le, Arendt considère par définition relatives - ne peut faire dériver son autorité d'un absolu. Or, en l'absence d'une autorité absolue, ceux et celles qui établissent la loi fondamentale peuvent-ils faire autrement que d'être eux-mêmes hors-la-loi ? (1967: 271) *Essai sur la révolution* offrirait une réponse au cercle vicieux de la fondation en situant l'autorité de l'espace politique à même l'acte du commencement (1967: 302). Du seul fait d'être le commencement de quelque chose de nouveau, l'acte par lequel l'être humain témoigne de sa capacité d'innover serait en soi légitimement fondateur. Il n'aurait besoin de faire appel au nom de rien ni personne pour se légitimer car son apparition est simultanément celle d'une invitation à *re-commencer*.

Cherchant à redonner un sens au concept d'autorité, concept que la pensée politique moderne aurait réduit à la violence institutionnellement légitimée, Arendt affirme que l'autorité ne s'impose pas, mais attire et inspire. Bien qu'elle demande l'«obéissance», il ne faut pas la confondre avec la «contrainte par la force» (1972c: 123). Plutôt, «[l']autorité implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté» (1972c: 140). Il ne s'agit pas non plus d'une version laïcisée de l'autorité de Dieu, «Celui qu'on sert en parfaite liberté» (Berlin, 1988: 208), car l'autorité politique, selon Arendt, ne s'associe pas à une entité, mais à une activité.

Cette conception de l'autorité emprunte à celle des Romains pour lesquels elle n'était pas sans «augmenter» - ce qui est la signification du verbe *augere*, racine du mot *auctoritas* - la fondation (1972c: 160). Ainsi, à l'instar des Romains, Arendt nous propose d'envisager une autorité qui «s'exerce en une sorte de constitution continue» (1967: 296; traduction modifiée), une autorité suivant laquelle il y a «coïncidence entre la fondation et la préservation par la vertu de l'augmentation» (1967: 299).

Mais l'«augmentation» que propose Arendt pour répondre à la «crise d'autorité» de la modernité n'est pas telle que l'envisageaient les Romains pour lesquels l'autorité était inséparable de la tradition et de la religion. Arendt est certes d'accord avec les Romains pour dire que l'autorité est liée au passé, mais elle s'oppose à l'idée selon laquelle ce lien est «obligatoirement» (1972c: 159-160) celui du fil de la tradition. La continuité obligée du passé serait «perdue» et il n'est pas question, affirme la penseuse, de renouer avec elle. Le passé dont nous nous inspirons est «fragmenté» (1978a: 212; nous traduisons). Augmenter l'autorité signifie donc moins ajouter un maillon à «la chaîne [liant] chacune des générations successives à un aspect prédéterminé du passé» (1972c: 124-125) que *re-commencer*, c'est-à-dire s'inspirer d'un fragment du passé pour faire comme lui en commençant quelque chose de nouveau. Le regard des révolutionnaires américains se tournait vers les Romains non pour répéter leurs exploits et fonder Rome à nouveau, mais pour s'inspirer de leur exemple et fonder «une nouvelle Rome» (1967: 313). L'exemple romain était une source d'inspiration, non une norme.

Contrairement aux Romains, Arendt refuse la possibilité d'institutionnaliser l'action fondatrice une fois pour toutes. Puisque l'action n'est pas un fait accompli, on ne peut la circonscrire définitivement. Plutôt, son institution implique l'ouverture à une autre institution, tant et aussi longtemps que celle-ci témoigne d'une ouverture semblable. Ainsi, selon Arendt, «l'autorité même de la Constitution américaine réside dans une capacité inhérente aux amendements et augmentations» (1967: 299). La légitimité des institutions politiques dépend donc du cadre qu'elles offrent à l'action subséquente. Permettons-nous de souligner que cela signifie que la dimension positive de la politique ne peut être ni pleinement intérieure à l'espace politique (1967: 224) - les institutions renvoyant toujours à une action qui, par définition, ne peut être définie une fois pour toutes - ni pleinement extérieure - l'autorité de l'action n'étant soutenue que lorsque son institution invite la parole. Comme nous le verrons dans la prochaine section, une telle action s'accompagne d'une promesse, une promesse de politique.

2) L'autorité fondatrice d'une promesse tenue

Si l'action à l'origine de la fondation de l'espace politique ne peut être définie une fois pour toutes, c'est moins parce qu'elle s'avère chose du passé que parce que son contenu ne peut être dissocié d'une promesse mutuelle de bâtir ensemble un monde commun par la délibération.

De fait, avant même la naissance de l'espace politique, il y a une promesse de politique :

La seule obligation strictement morale du citoyen découle de cette double volonté de s'engager et d'assumer toutes les conséquences de cet engagement en ce qui concerne son comportement futur - ce qui constitue le préalable non politique de toutes les autres vertus spécifiquement politiques (1972h: 94).

Exemple par excellence de la parole performative, la promesse démontrerait la possibilité de la politique (1967: 316) en faisant apparaître, par le partage de la parole, ce qui n'existait pas auparavant. Mais ce qui fait apparaître l'espace politique n'est pas tant le fait de *faire* une promesse que celui de la *tenir*.⁴⁹ En effet, la promesse politique - celle de *re-commencer* la fondation de l'espace politique et d'octroyer les droits de cet espace à tous ceux et celles qui démontrent le goût de/pour la politique - ne fait apparaître l'espace politique que lorsque sa fondation est effectivement *re-commencée*, au moment où la promesse initiale est tenue en étant augmentée d'une autre promesse de *re-commencer*. En ce sens, prendre conscience de «la force extraordinaire inhérente aux promesses mutuelles» (1967: 289) équivaut à prendre conscience de la «structure élémentaire d'une entreprise commune» (1967: 254), c'est-à-dire que la capacité humaine de créer en commun ne fait rien apparaître en l'absence d'un lien de confiance. Car la promesse n'a de signification que lorsqu'elle est objet de confiance, sans quoi elle ne peut inspirer le *re-commencement* de l'action. Ainsi, la promesse permet à l'espace politique de se tenir (1965: 167) en liant les êtres humains les uns aux autres de manière non coercitive, par la confiance mutuelle.

Si, dans l'espace politique, l'attention du spectateur se tourne vers la parole de l'actrice et non sa motivation⁵⁰, c'est qu'il a confiance que l'actrice s'intéresse au monde plutôt qu'à elle-même. Ainsi, l'espace politique ne dure qu'aussi longtemps que dure la promesse que notre

⁴⁹Nous devons l'idée, qui peut sembler bien évidente, d'accorder l'importance de la promesse au fait de la tenir, à Jeremy Waldron (Waldron, 2000: 212-213).

⁵⁰*Supra*, p. 48.

regard est tourné vers le monde commun. Cette promesse requiert la confiance et le courage de faire confiance, le courage de se détourner de soi pour voir l'autre en nous. Il s'agit donc d'une promesse à la fois de se montrer digne de confiance et d'avoir confiance que les autres feront de même. Nous pourrions donc penser que la politique exige une certaine dose de naïveté. Mais la confiance ne naît pas d'un aveuglement. Au contraire, elle s'accompagne de la compréhension que, sans elle, il ne saurait y avoir d'entreprise réellement commune, de possibilité de bâtir un monde commun malgré l'imprévisibilité de l'avenir et les difficultés que l'entreprise devra inévitablement affronter. Bâtir un monde commun exige la reconnaissance que chaque personne est en principe digne de confiance, donc digne du droit à un espace politique, digne de participer au jugement de ce qui nous est commun. Ainsi, fonder l'espace politique sur le fait de tenir une promesse équivaut, d'une certaine façon, à le fonder sur une profession de foi, la «foi» et l'«espérance» des affaires humaines (1983: 314), de la capacité humaine de bâtir un monde par la parole.

Étant donné que chaque commencement apparaît comme un «miracle» et, ce faisant, augmente la «foi» et l'«espérance» qu'un autre commencement apparaisse «miraculeusement», n'y a-t-il pas lieu de penser que l'autorité qu'Arendt cherche à théoriser, plutôt que de se situer dans l'acte même de la fondation, se situe dans la capacité humaine d'innover, et que l'augmentation de l'autorité qu'elle représente est en fait celle de la croyance en notre capacité de bâtir un monde commun ? Après tout, en l'absence d'une telle croyance, il ne pourrait y avoir d'espace politique. Mais la capacité d'innovation ne peut faire «autorité» que s'il est possible de voir et d'entendre qu'elle existe réellement, que lorsqu'un commencement démontre son

existence. En dehors des actions passées qui témoignent de la possibilité de commencer quelque chose de nouveau, la «foi» et l'«espérance» des affaires humaines sonnent faux. Mais encore, en dehors des institutions qui reconnaissent qu'il est toujours possible de *re-commencer*, cette capacité peut sembler n'appartenir qu'à un monde qui n'est plus le nôtre. Les institutions politiques revêtent une importance particulière car elles publicisent la possibilité de la politique et, ce faisant, contribuent à la force de son attrait. L'autorité politique est donc bel et bien celle d'un commencement *particulier* : l'acte de tenir la promesse de la mise en commun du monde, celle de bâtir un espace où est reconnu le droit au partage de perspectives et de jugements esthétiques du monde commun et de prises de décisions sur ce que nous devrions en conserver. En ce sens, augmenter l'autorité signifie faire comme elle : agir tout en promettant de *re-commencer*. Cette augmentation à la fois rappelle le commencement de l'espace politique et ajoute à la délibération par laquelle se bâtit un monde commun.

3) Le souvenir de l'événement exemplaire

Ce que nous avons exposé dans les deux dernières sections s'éclaire à la lumière du récit de la Révolution américaine que propose Arendt.⁵¹ Contrairement à la Révolution française, la

⁵¹Plus que toute autre interprétation historique d'Arendt, celle de la Révolution américaine pose problème. En effet, alors que l'historiographie a clairement établie le rôle déterminant d'enjeux économiques et religieux dans l'établissement de la République américaine, Arendt les néglige pour ainsi dire entièrement, exception faite de l'absence de la question sociale. Cette révolution, insiste-t-elle, est avant tout un exemple par excellence d'une révolution fondée sur l'action et la capacité à engendrer un corps politique. Cette interprétation a le mérite de faire ressortir une dimension trop souvent négligée de l'appréciation des origines de la République américaine. Il nous semble toutefois que le récit d'Arendt en dit plus long sur sa manière d'aborder la question politique que sur la Révolution américaine elle-même. Étant

Révolution américaine, pense-t-elle, n'a pas été un échec sur toute la ligne, car elle est parvenue à fonder un corps politique, accomplissant ainsi la première tâche d'une révolution. Arendt dresse toutefois un bilan mitigé de la Révolution américaine car les Pères fondateurs ont failli à la tâche de préserver l'esprit à l'origine de la fondation. Paradoxalement, le même phénomène, soit la question sociale, rend intelligible à la fois la réussite et l'échec de la Révolution américaine. Bien que la pauvreté existait en Amérique, contrairement à partout ailleurs au monde, la misère y était absente (1967: 96). Les révolutionnaires américains n'avaient donc pas à surmonter cet obstacle. L'«effort délibéré et soutenu, entrepris pour délivrer les hommes de la pauvreté», «certainement l'un des plus grands exploits de l'histoire de l'Occident et de l'histoire de l'humanité», avait porté fruit (1967: 201). Mais la prospérité du Nouveau Monde attira une «immigration massive» et avec elle «l'idéal dont rêvent les pauvres» : «l'abondance et la consommation sans fin» (1967: 201). Sous l'influence de ces millions d'êtres humains que «leur condition sociale aurait difficilement pu préparer à comprendre liberté ou vertu», le «rêve américain» est devenu celui «d'une "terre promise" où coulent le miel et le lait», et non celui, propre à la Révolution américaine, de «la fondation de la liberté» (1967: 202-203). La «quête du bonheur», qui dans la *Déclaration d'indépendance*, soutient Arendt, signifie «la recherche du bien-être aussi bien que le fait de participer aux affaires publiques» (1967: 191), en est venue à être «comprise comme une affirmation du droit des citoyens à rechercher leur intérêt personnel et donc à agir selon les règles de l'égoïsme privé» (1967: 196).

donné l'importance qu'Arendt accorde aux récits historiques, le manque de crédibilité de ce «compte-rendu» s'avère hautement problématique.

Cependant, le problème de la perte de l'esprit public et du bonheur public ne s'éclaire pas seulement à partir de l'angle de la question sociale. L'oubli du «trésor»⁵² découvert par les Pères fondateurs serait aussi un facteur important. Car, pour Arendt, la durée de l'action s'avère inséparable du souvenir de l'action, souvenir lui-même inséparable de son compte-rendu narratif. En effet, l'action ne dure qu'à partir du moment où elle devient un *événement*, c'est-à-dire que son souvenir se raconte sous la forme d'un récit. Ceci s'applique aussi aux institutions qui naissent de l'action : elles ne contribuent à la durée de l'acte fondateur qu'en présence du souvenir de celui-ci. Clairement, les récits historiques sont en grande partie responsables de la durée de l'action. Complément de la politique, les récits de l'«historien»⁵³ procurent à la mémoire les «choses tangibles» dont elle a besoin pour la «rappeler» et la «sauvegarder» (1983: 226). Certes, l'histoire ne fait pas que prendre la relève de la politique. Non seulement illumine-t-elle l'existence humaine d'un sens (1983: 403), mais, comme le souligne Lisa Disch, elle forme notre imagination en lui apprenant à se placer dans différentes perspectives. Ces récits sont donc

⁵²S'inspirant d'une parole du poète René Char (1907-1988) au sujet de ses années dans la Résistance, Arendt compare l'apparition de la liberté à un trésor, et suggère que l'histoire des révolutions (modernes par définition) «pourrait être racontée sous la forme d'une parabole comme la légende d'un trésor sans âge qui, dans les circonstances les plus diverses, apparaît brusquement, à l'improviste, et disparaît de nouveau dans d'autres conditions mystérieuses» (1972g : 12-13).

⁵³Ce qu'est l'«historien» pour Arendt est loin d'être clair. Chose certaine, il est plus que celui qui prend en note les événements. De dire André Enegrén: «l'histoire relève pour Arendt comme pour les Grecs d'un genre plus littéraire que scientifique» (Enegrén, 1984: 40) Ou encore : «il va de soi que le récit historique est, non le décalque de ce qui est advenu, mais une oeuvre de langage, un artifice (*poiēsis*) narratif qui construit ce qui était agi» (Enegrén, 1984: 170). Ceci explique - du moins en partie - l'inclusion d'Homère (1972d: 66) et de Virgile (1967: 303) dans la compagnie des «historiens». Surtout, cela nous éveille à l'incertitude des frontières entre la poésie, la littérature et l'histoire dans l'oeuvre d'Arendt.

politiques en ce sens qu'ils introduisent la dimension de la pluralité dans le jugement (in Hammer, 1997: 480).

Mais il importe avant tout de retenir que si le souvenir de l'événement dépend du récit de l'événement, il dépend aussi des notions conceptuelles qui structurent ce récit :

s'il est vrai que toute pensée commence avec du souvenir, il n'en est pas moins vrai aussi qu'aucun souvenir n'est en sûreté si ce n'est structuré par des notions conceptuelles grâce auxquelles la pensée peut continuer à s'exercer. Les expériences et même les histoires qui naissent de ce que les hommes font et subissent, des événements, se noient et se perdent en retournant à la futilité inhérente à la parole vivante, au fait vivant, à moins qu'on en parle et en reparle tant et plus. Ce qui sauve les affaires des mortels de cette futilité inhérente n'est rien que cette conversation ininterrompue qui les prend pour objet, conversation qui à son tour reste futile, à moins que certains concepts, certains poteaux indicateurs pour la mémoire à venir, ou même pour la référence pure et simple, n'en surgissent (1967: 324-325; traduction modifiée).

Selon Arendt, l'incapacité des Pères fondateurs et de l'ensemble de la tradition de pensée post-révolutionnaire à conceptualiser l'expérience de la liberté vécue durant la Révolution serait en grande partie responsable de la perte de l'esprit public.⁵⁴ Ainsi, l'oeuvre d'Arendt peut se lire comme une tentative de répondre à la défaillance conceptuelle de la pensée sur la révolution et, plus généralement, de la pensée politique. En récupérant et en développant des concepts capables de traduire l'expérience de la politique comme création commune au sein d'un espace de pluralité, Arendt tente de sauver ce «trésor» de l'oubli.⁵⁵ Ce faisant, elle chamberde les

⁵⁴Arendt associe cette défaillance conceptuelle à davantage que la pensée révolutionnaire : «Ce défaut de clarté et de précision à l'égard des réalités et expériences existantes a été le fléau de l'histoire occidentale depuis que, après le siècle de Périclès, les hommes d'action et les hommes de pensée se sont séparés et que la pensée s'est émancipée totalement de la réalité, et en particulier des faits et de l'expérience politique» (1967: 260).

⁵⁵Les concepts qu'Arendt utilise pour réfléchir sur la révolution sont principalement ceux qu'elle avait développés dans *Condition de l'homme moderne* alors qu'elle discourait sur la

conceptions traditionnelles de la politique et de la révolution. Selon Arendt, la tradition de pensée révolutionnaire interprète la Révolution américaine à l'aide de concepts nés d'une expérience étrangère à la sienne, celle de la Révolution française. Conséquemment, cette tradition ignore les leçons de la Révolution américaine : le but d'une révolution n'est pas tant la libération que la liberté ; la révolution se manifeste à travers le pouvoir et non la violence ; la fondation doit constituer la principale préoccupation révolutionnaire ; du fait que la fondation doit être continue, nouveauté et stabilité, commencement et durée, changement et permanence ne représentent pas des contradictions inhérentes à la révolution.

En fait, ce que la tradition néglige ressort davantage à l'examen d'une expérience américaine préalable à la Révolution : le Pacte du *Mayflower*. C'est en se promettant d'être politiquement liés les uns aux autres à travers l'épreuve dans laquelle ils s'engageaient que les colons américains à bord du *Mayflower* découvraient la force politique des promesses et de la confiance.⁵⁶ Le «principe» de la Révolution américaine, soit «le principe interrelié de la promesse mutuelle et de la délibération commune» (1967: 316; traduction modifiée), se manifestait donc aux premiers jours de la colonisation. En quelque sorte, la Révolution «libérait»

politique à Athènes au siècle de Périclès. Ce constat peut étonner étant donné qu'Arendt critique les révolutionnaires américains de n'avoir pas réussi à conceptualiser leur *propre* expérience. Mais, d'une part, les concepts d'*Essai sur la révolution* ne sont pas que le décalque de ceux de *Condition de l'homme moderne* et, d'autre part, il faut comprendre que, selon Arendt, la politique *moderne* est un phénomène principalement révolutionnaire.

⁵⁶Arendt prend soin de souligner que l'engagement des colons du *Mayflower* les uns envers les autres était aussi motivé par la «peur du soi-disant état de nature, d'une région sauvage, inexplorée, sans frontières, aussi bien que de l'initiative illimitée laissée à des hommes qu'aucune loi ne liait» (1967: 245; traduction modifiée). L'engagement politique est donc motivé positivement par la confiance qu'il peut faire apparaître quelque chose de nouveau, et négativement par la peur que le désordre et la déchéance règnent en son absence.

un «principe de pouvoir» (1967: 226) révélé un siècle et demi plus tôt (1967: 247). Cette conception du pouvoir s'accompagne d'une conception non moins particulière de l'autorité requise pour le légitimer. En effet, c'est également l'expérience des colons américains qui démontre que la soi-disant nécessité d'une autorité absolue relève plutôt du legs d'une tradition absolutiste selon laquelle seul le représentant du divin sur terre détenait l'autorité, qu'il s'agisse du vicaire du Christ, du roi de droit divin ou de la nation (1967: 287). En situant l'autorité à même l'acte de se constituer en corps politique, les colons du *Mayflower* échappaient à cette tradition (1967: 288). Et s'ils pouvaient y échapper, c'est qu'il envisageait le «Pacte» comme un lien, non un commandement. Selon Arendt :

C'est seulement dans la mesure où l'on entend par loi un commandement auquel les hommes doivent obéissance, indépendamment de leur consentement ou de leurs accords mutuels, que la loi a besoin pour être valide d'une source d'autorité transcendante, c'est-à-dire d'une origine qui doit être au-delà du pouvoir humain (1967: 279-280).

Pour les Pères fondateurs comme pour les premiers colons, pour Arendt comme pour Montesquieu, la loi politique emprunte à la conception romaine de la loi : «Le sens originel du mot *lex* est "liaison étroite" ou relation, c'est-à-dire quelque chose qui relie deux choses ou deux partenaires que les circonstances extérieures ont réunis» (1967: 276-277; traduction modifiée). Puisque la loi fondatrice de l'espace politique n'est pas un commandement, il en découle que la politique ne peut être une obligation. C'est donc aux premiers jours de la colonie américaine que se découvre la possibilité de la politique en tant qu'engagement, en tant que responsabilisation. En rupture avec l'exemple de l'Antiquité, l'acte politique moderne ne relève pas du devoir. Et c'est justement pour cette raison qu'il s'avère primordial de préserver le souvenir des exemples d'action. Car si aucun devoir ne nous pousse vers l'espace politique, peut-être que le souvenir de la grandeur de son actualisation peut nous y attirer.

C'est par sa qualité exemplaire que le souvenir de l'événement occupe une place si importante dans la pensée d'Arendt. À ses yeux, maintenant que l'autorité traditionnelle des absolus est disparue, seuls les exemples peuvent nous servir de guide dans l'action. En ce qui a trait aux affaires humaines, puisque l'universel n'est plus donné, nous devons faire notre deuil du jugement déterminant et s'adonner à la difficile tâche de «trouver l'universel» à l'aide duquel nous pouvons juger les particuliers. Nous avons besoin «d'un *tertium quid* ou d'un *tertium comparationis*, quelque chose qui, tout en étant lié aux deux particuliers, s'en distingue en même temps» (1991: 115). Arendt trouve dans la notion de «validité *exemplaire*» de Kant une façon de répondre à cette difficulté. Cette notion propose de juger les particuliers à la lumière de l'exemple du meilleur d'entre eux : «Cet "exemplaire" est et restera un particulier qui - dans sa particularité même - exhibe la généralité qu'on ne pourrait déterminer autrement. Le courage est *comme* Achille» (1991: 116-117). On pourrait ajouter : la révolution est *comme* la Révolution américaine. La politique moderne est *comme* l'expérience du *Mayflower*. L'importance de la narration de l'événement acquiert ici tout son sens : elle rend possible la communication de la «validité exemplaire».

4) La possibilité de la politique

Arendt affirme, en principe, la possibilité universelle de la politique. Mais concrètement, qu'est-ce que cela peut bien signifier ? Comment cette possibilité pourrait-elle se traduire aujourd'hui ? Quelle sorte de rapport la politique au sens arendtien peut-elle entretenir avec la pratique et les institutions politiques actuelles ? Il ne fait aucun doute que la politique telle

qu'elle est comprise de nos jours réserve peu de place à celle que réfléchit Arendt. L'espace politique arendtien devrait-il alors être envisagé surtout comme un «idéal régulateur», «une norme et un principe au nom duquel nous pouvons critiquer la justice des décisions et la sagesse des délibérations» (Benhabib, 1996: 209-210; nous traduisons) ? Ou devrait-il plutôt être interprété comme un espace propre aux causes politiques de minorités qui émergent de façon spontanée pour ensuite disparaître (Villa, 1996: 270) ? Bien que ces deux interprétations nous semblent fondées et fécondes, nous pensons qu'il est possible de traduire la politique arendtienne de façon à ce qu'elle ne soit pas qu'extérieure aux institutions politiques officielles.

Arendt ne suggère certainement pas un retour à l'*agora*. Elle ne revendique pas la gouverne par l'action - ce qui mène au «chaos» (1967: 407) -, mais la reconnaissance de l'action par la gouverne. Ceci implique que l'espace politique au sens arendtien ne doit constituer qu'un des «espaces» au sein d'un gouvernement devant aussi s'affairer à administrer. Mais, rappelons-le, le *droit d'avoir des droits* désigne le droit à une «place dans le monde qui rende les opinions significatives et les actions *efficaces*» (1982: 281; nous soulignons). Étant donné l'imprévisibilité des conséquences de l'action, affirmer le droit à son «efficacité» signifie, nous semble-t-il, affirmer le droit à une prise en considération de l'action par le gouvernement. Selon notre interprétation d'Arendt, nous avons droit à un espace politique où la prise en considération de l'action est reconnue, par le gouvernement, comme un devoir qui lui incombe. Bien sûr, la prise en considération en tant que telle peut difficilement être garantie puisqu'elle dépend en grande partie de la bonne foi du gouvernement. Est-ce donc dire que les «administrateurs» gouvernementaux aussi doivent démontrer le goût de/pour la politique ? Ce serait idéal, mais on

ne peut compter sur cela. Plutôt, Arendt nous suggère de compter sur le droit de fonder un espace politique. La reconnaissance constitutionnelle de ce droit, bien qu'elle ne puisse non plus offrir de garantie, légitimerait la volonté de transformer les institutions politiques pour que la parole de tous soit réellement écoutée. Arendt fait référence à ce droit lorsqu'elle suggère de constitutionnaliser la désobéissance civile (1972h: 85).

À prime abord, l'idée d'un «droit» à la désobéissance civile donne l'impression d'être une contradiction dans les termes. En effet, la désobéissance civile ne renvoie-t-elle pas justement au fait de désobéir à la loi ? Arendt n'est certes pas aveugle à la difficulté inhérente au concept, mais elle la contourne en situant la question sur le terrain de la politique :

À l'évidence, "le droit ne saurait justifier la violation de la loi, même si cette violation a pour objectif d'empêcher celle d'une autre loi". Tout autre est la question de savoir s'il n'existe pas une possibilité de faire une place à la désobéissance civile dans le fonctionnement de nos institutions publiques (1972h: 101).

Il faut comprendre que la définition qu'Arendt donne de la désobéissance civile diffère de celle du sens commun. Pour elle, l'objecteur de conscience ne fait pas preuve de désobéissance civile, car celle-ci ne peut reposer sur un intérêt subjectif, mais seulement se manifester au nom d'un groupe, soit «des minorités organisées, unies par des décisions communes». L'action de tels groupes exige la concertation et «procède de leur commun accord» (1972h: 58). Clairement, leur activité rappelle l'action. Arendt précise toutefois que l'action n'est que «la "nature indirecte" de la désobéissance» (1972h: 58), cette dernière représentant ce que devient l'action que l'on ignore. Ces groupes, soutient Arendt, ne devraient pas être considérés comme des rebelles, mais plutôt comme des opposants au règne de la

majorité (1972h: 78). Pour cette raison, Arendt est «profondément convaincue que la pratique de la désobéissance civile n'est pas autre chose que la forme la plus récente de l'association volontaire, et qu'elle s'accorde ainsi parfaitement avec les plus anciennes traditions du pays» (1972h: 97).

Les «associations volontaires» représentent l'héritage du Pacte du *Mayflower* et le modèle à partir duquel s'est construit le système fédéral américain. L'expérience des premiers colons au sein de ces associations a formé la «conception nouvelle de la loi» dont la Révolution américaine a été porteuse (1972h: 85). Utilisant un autre vocabulaire que celui d'*Essai sur la révolution*, Arendt avance que cette nouvelle conception de la loi est le «consentement», «dans le sens d'un soutien actif et d'une participation permanente à tous les domaines d'intérêt public» (1972h: 86-87). Le vocabulaire change, mais l'idée d'une société politique dont le lien est «la force d'un engagement mutuel» demeure (1972h: 88). Le consentement dont il est question ne peut donc être celui qu'implique la situation de fait de chaque nouvel arrivant, «à savoir une sorte d'acceptation des règles qui gouvernent le grand jeu du monde dans le groupe particulier auquel il appartient par sa naissance» (1972h: 89). Ce «consentement tacite» n'est pas propre au système américain. Ce qui lui serait propre ou, plutôt, ce qui serait propre à ses origines, est le *consentement volontaire* :

On pourra toutefois parler de consentement volontaire dans le cas où l'enfant se trouve naître dans une communauté où, parvenu à l'âge adulte, il aura en fait et en droit la possibilité d'exprimer son dissentiment. Ce dernier implique le consentement et constitue la marque caractéristique d'un régime de liberté. Celui qui sait pouvoir refuser son accord sait également que, d'une certaine façon, il consent lorsqu'il s'abstient d'exprimer son désaccord (1972h: 89-90).

Le consentement volontaire rappelle donc la natalité, notre «seconde naissance» (1983: 233). Comme nous l'avons vu⁵⁷, la natalité désigne la faculté humaine d'innover. L'innovation que constitue la nouvelle perspective sur le monde qui apparaît avec l'action s'avère simultanément une approbation ou une désapprobation de ce monde. La possibilité de l'action, c'est-à-dire le droit à la parole dans un espace politique, représente la possibilité d'affirmer son consentement ou son dissentiment à l'égard de l'ordre établi du monde et, de ce fait, celle d'assumer la responsabilité pour le «fait brut» de sa naissance. En effet, on ne peut choisir le monde à l'intérieur duquel on naît, mais on peut choisir son rapport à ce monde (Brunkhorst, 2000: 188-189). Selon Arendt, il ne peut y avoir de «régime de liberté» que celui qui ouvre la porte à la révélation de son rapport au monde, au dissentiment aussi bien qu'au consentement. Ce qui implique, puisque l'action doit être «efficace», qu'un «régime de liberté» doit aussi ouvrir la porte à sa propre transformation. En ce sens, il s'agit d'un régime qui reconnaît aux citoyennes le droit de participer à sa constitution continue.

L'oeuvre des Pères fondateurs américains, la *constitutio libertatis*, aussi grandiose qu'elle soit, comporte néanmoins une faille de taille : elle ne prévoit aucun espace pour l'exercice de l'action, pour l'activité qui a permis son établissement (1967: 343). Bien qu'elle combine «le principe républicain, selon lequel le pouvoir réside dans le peuple [...] et le principe fédéral, [...] selon lequel les corps politiques peuvent se combiner et former des alliances durables sans perdre leur identité» (1967: 251-252), et malgré la priorité qu'elle accorde à la séparation des pouvoirs, la *constitutio libertatis* s'avère incapable de fermer la porte «au principe

⁵⁷*Supra*, p. 22.

de souveraineté et à la raison d'État» (1972h: 102). Notamment pour cette raison, Arendt pense que «[d]écouvrir une formule permettant de constitutionnaliser la désobéissance civile serait un événement d'une importance majeure, aussi significatif peut-être que la fondation, voici près de deux siècles de la *constitutio libertatis*» (1972h: 85).

Certes, la liberté demeurera toujours incertaine. Non seulement ne peut-on faire apparaître l'action, mais aucune mesure ne peut garantir que le gouvernement la considérera si jamais elle se présente. Mais l'institution du droit de participer à la fondation serait un événement auquel on pourrait se rattacher et au nom duquel des revendications pourraient être formulées. La politique est rare, nous enseigne Arendt. Peut-être le serait-elle moins si elle avait une «place au monde» ? Il n'en demeure pas moins vrai qu'une constitution à laquelle on accorde peu d'importance n'a de valable que le papier sur lequel elle est rédigée. Arendt cite John Adams : «une constitution est une bannière, un pilier et un lien d'union quand elle est comprise, approuvée et aimée. Mais sans cette compréhension et cet attachement, elle pourrait aussi bien être un cerf-volant ou un ballon dans les airs» (in 1967: 213). Ainsi, si nous avons le droit d'être responsable du monde, la jouissance de ce droit requiert que nous assumions cette responsabilité.

Conclusion : La «nature» innovatrice comme fondement des droits humains

Pour Arendt, il n'y a d'égalité que politique, celle de s'écouter mutuellement s'exprimer sur un objet commun, celle qui repose sur une entente consistant à reconnaître et respecter la perspective de chacune. Autrement dit, l'égalité au sein de l'espace politique se confond avec la capacité de se distinguer entre égales : la pluralité. Seule la pluralité permet la révélation de l'unicité de chaque individu. C'est d'ailleurs le caractère unique, irréductible de l'individu qui rend possible sa liberté puisqu'elle ne se manifeste que parce que l'individu est lui-même une nouveauté, un commencement. Ainsi, «le fait que l'homme est capable d'action signifie que de sa part on peut s'attendre à l'inattendu, qu'il est en mesure d'accomplir ce qui est infiniment improbable. Et cela à son tour n'est possible que parce que chaque homme est unique, de sorte qu'à chaque naissance quelque chose d'uniquement neuf arrive au monde» (1983: 234). L'être humain porte en lui la potentialité de l'innovation. Or, l'actualisation de cette potentialité ne s'effectue qu'au sein d'un espace politique, espace qui manifeste le goût de partager l'unicité de sa perspective avec autrui et le courage d'avoir confiance qu'autrui partage ce goût. Autrement dit, l'innovation ne peut apparaître sans la confiance qui lie les êtres humains dans la pluralité, ni sans le goût de la politique qui les attire les uns les autres. Ainsi, l'espace politique se fonde sur l'acte de tenir la promesse de *re-commencer* à partager le goût de la politique, promesse qui reconnaît le principe de l'unicité de la perspective de chacune, le droit de partager cette perspective et le droit à ce qu'elle soit l'objet d'un jugement commun. En somme donc, le droit à un espace politique - le droit de participer à sa fondation, sa constitution et non simplement le

droit d'y avoir accès - est fondé sur la capacité d'innovation de l'être humain, capacité de briser avec la nécessité du processus naturel en commençant quelque chose de nouveau, cette capacité qui n'apparaît que par l'entremise de la reconnaissance d'autrui. L'ouverture aux autres constitue un «pré-requis pour l'humanité» (1968b: 15; nous traduisons). Et c'est parce que notre humanité ne peut apparaître qu'en nous disant avec autrui, en commun, que nous avons droit à un espace politique, un espace dont la création et la préservation reposent sur l'échange de la parole.

Si la reconnaissance d'autrui s'avère essentielle à l'apparition de la liberté et, de ce fait, au témoignage de la capacité humaine d'innovation, c'est que cette liberté apparaît comme rapport au monde commun. Ce n'est que dans la mesure où elle s'exprime sur un objet *commun* à la pluralité, objet qui, de par son partage, rend possible la pluralité, que la liberté se fait entendre et ajoute au partage de la communauté. Avec Anne-Marie Roviello, nous sommes d'avis que l'humanité, aux yeux d'Arendt, «est la manière toujours unique selon laquelle chaque individu réassume librement son ouverture-au-monde, ce faisant révèle aux autres ce rapport-au-monde et, illuminant une portion du monde, apporte sa contribution au monde commun» (Roviello, 1987: 212). Le monde rend possible notre rapport aux autres, notre rapport proprement humain, au-delà la nature. Nous avons donc le droit, selon Arendt, à une «place dans le monde», c'est-à-dire à la fois le droit à une reconnaissance de notre appartenance à un monde et le droit à une protection de la place qui nous y est reconnue. Autrement dit, nous avons droit aux droits civils ou «négatifs» d'une communauté concrète, ces droits qui tracent les frontières entre les différents espaces privés et entre ces espaces et le gouvernement. Mais nous avons aussi droit à ce que cette place dans le monde *rende les opinions significantes et les actions efficaces*. C'est donc dire

que, selon Arendt, les droits humains ne sauraient se limiter à la reconnaissance d'une protection de notre espace privé. Nous avons non seulement le droit aux barrières protectrices de l'appartenance communautaire, mais aussi le droit de les déplacer, de les faire tomber, d'en ériger d'autres. Mais plus que cela, nous avons le droit à un espace où il est possible d'entrer publiquement en rapport les uns avec les autres. Nous avons le droit d'entrer publiquement en rapport avec le monde et, ainsi, de contribuer à la création et la préservation d'un monde commun, par le partage d'opinions et de jugements. Et cet espace à partir duquel il est possible d'apparaître publiquement dans son rapport au monde, nous avons le droit de le constituer.

Le fondement du *droit d'avoir des droits* se situe donc dans la natalité, la capacité humaine d'innover, aussi bien le fondement des droits politiques que celui du «droit aux droits traditionnels» et celui du «droit au gouvernement limité», en tant qu'ils constituent des préconditions à l'activité politique, à la liberté. Or, la natalité n'apparaît jamais en tant que telle, mais sous la forme de l'action au sein d'un espace de pluralité. La natalité et la pluralité, affirme Arendt, sont des «conditions» de l'existence humaine, non des attributs de la «nature» humaine. Cette affirmation exige d'être examinée puisqu'en elle se retrouve à la fois l'originalité et l'ambiguïté de la conception arendtienne de l'être humain.

Dans *Les origines du totalitarisme*, Arendt affirme que «le dessein des idéologies totalitaires n'est [...] pas de transformer le monde extérieur ni d'opérer une transmutation révolutionnaire de la société, mais de transformer la *nature* humaine elle-même» (1972a: 200; nous soulignons). Dans la critique qu'il adresse à Arendt, Eric Voegelin objecte que l'idée de

changer la nature est une contradiction dans les termes puisque la nature représente justement ce qui est immuable. Selon lui, Arendt sombrerait ainsi dans l'«immanentisme»⁵⁸ moderne du seul fait d'évoquer le projet totalitaire de transformer la nature humaine sans toutefois en souligner l'absurdité (Tassin, 1999: 140). Son échange avec Voegelin⁵⁹ poussa Arendt à délaisser le concept de «nature humaine» pour le remplacer par celui de «condition humaine» (Tassin, 1999: 141), concept qui reflète mieux le caractère équivoque de sa position sur le sujet. Car, comme nous le verrons, on ne peut ranger Arendt ni dans le camp des «immanentistes» ni dans le camp de ceux et celles que nous pouvons nommer les «naturalistes».

Pour Arendt, il n'y a pas de nature humaine dans le sens d'une essence qui serait «toujours la même, aussi prévisible que l'essence ou la nature d'un objet quelconque» (1983: 42). Il n'y a pas d'essence humaine *intérieure* à chaque individu. L'être humain n'est ni fondamentalement bon ni fondamentalement mauvais. Il ne peut être défini abstraitement, métaphysiquement, mais seulement en regard des conditions dans lesquelles s'actualise l'existence humaine, conditions qui ne se révèlent qu'à l'examen du vécu humain. La condition humaine n'est pas une nature, mais un rapport au donné. En ce sens, la pensée d'Arendt est moins «naturaliste» qu'«anthropologique». L'«anthropologie» d'Arendt a cependant ceci de particulier qu'elle néglige les différents visages que présente la condition humaine, ses variations culturelles, sociales et historiques. Seule compte, pour Arendt, la dimension «universelle» de la

⁵⁸Ceci se dit de la prétention à un ordre terrestre pleinement humain, transparent pour lui-même, ne reconnaissant aucun au-delà.

⁵⁹Cet échange est paru dans *The Review of Politics* (15/1) de janvier 1953. La réplique d'Arendt est reprise dans *Essays in Understanding* (1993b).

condition humaine. Déjà, nous entrevoyons que sa position colle difficilement à l'«immanence». Aussi, en raison du haut niveau d'abstraction qu'implique l'approche d'Arendt, l'appellation d'«anthropologie philosophique» qu'utilisent Paul Ricoeur (Ricoeur, 1983: 32) et Seyla Benhabib (Benhabib, 1996: 195; nous traduisons) nous semble plus appropriée.

Pour dire les choses rapidement, la condition humaine, selon Arendt, se dit de la condition *des* êtres vivants dans un monde auquel ils appartiennent, celle des êtres qui travaillent pour vivre dans un monde qu'ils construisent de leurs mains et partagent par la parole. L'être humain, du fait qu'il est un être vivant, a bien sûr une dimension naturelle. Mais son humanité ne s'exprime qu'en opposition à la nature, dans l'acte de se détourner de la nécessité inhérente à la nature. Selon Arendt, l'harmonie avec la nature est signe d'une soumission à la nécessité (Dossa, 1989: 56). Pour être libre, il faut non pas maîtriser la nature - soit le fantasme de la science moderne -, mais prendre ses distances à son égard. La nature, dans la perspective d'Arendt, renvoie l'individu à lui-même. Or, l'être humain n'est tel que dans la mesure où il est *avec* les autres. L'humanité se conjugue au pluriel, conditionnée par la pluralité. Mais être en présence des autres ne suffit pas pour être *avec* les autres. Pour cela, il faut partager par la parole ce qui nous est commun. Autrement dit, il faut mettre en commun le monde.

C'est en entrant en rapport avec le monde commun que l'être humain révèle pleinement son humanité. Dans l'activité d'innover apparaît plus qu'un membre de l'espèce humaine, soit l'acteur d'un récit de vie, un initiateur avec son identité propre. Toutefois, cette identité dépend

aussi de l'histoire. Encore faut-il se souvenir de l'action pour qu'elle dure au-delà de l'acte lui-même et entame quelque chose de nouveau. C'est à travers l'histoire que se fait connaître l'humanité, sur son terrain que se trouve la marque de l'identité humaine. Mais bien qu'elle soit ainsi dépendante de l'histoire, la condition humaine ne peut être réduite à un produit historique. En effet, la capacité d'innover précède l'histoire : son statut semble être en quelque sorte «ontologique». Cette capacité elle-même n'est pas un produit de l'histoire de l'activité humaine (Dossa, 1989: 49). La natalité représente donc à la fois ce qui distingue l'être humain de la nature *et* de l'histoire. C'est la définition et l'articulation de ce concept qui fait qu'Arendt occupe une position mitoyenne entre les «naturalistes» et les «immanentistes», que sa compréhension de l'être humain s'avère à la fois ontologique et historique.

La natalité, nous dit Arendt, est une condition humaine universelle, en ce sens que tout être humain peut en principe innover. Mais n'est-ce pas contradictoire d'envisager la natalité comme un possible universel alors qu'elle ne s'actualise que très rarement ? Une piste de réponse nous est offerte par un passage d'*Eichmann à Jérusalem* : «C'est dans la nature des choses humaines que tout acte, une fois apparu et inscrit dans le cours de l'Histoire demeure en tant que potentialité longtemps après que son actualité a disparu» (1966: 299-300; traduction modifiée). Ce passage - qui utilise le terme «acte» non pas comme synonyme d'action, mais dans le sens d'«acte criminel» - signifie simplement que, selon Arendt, tout ce que font les humains pour la première fois dévoile une nouvelle potentialité humaine. Or, la possibilité de la natalité a déjà été dévoilée, comme en témoignent d'ailleurs plusieurs exemples. Surtout, la natalité n'est pas une potentialité comme les autres. En effet, lorsqu'elle se révèle en acte, c'est ce que nous

pouvons nommer un rapport à l'autre qui se révèle. Et, contrairement aux potentialités humaines, il est possible de faire l'inventaire de ces rapports à l'autre. De notre lecture de l'oeuvre d'Arendt, il ressort que l'être humain peut être seul avec son corps (travail), seul avec des objets (oeuvre), seul avec lui-même (pensée)⁶⁰ ou être *avec* d'autres, c'est-à-dire en pluralité (action).⁶¹

La natalité, telle que la présente Arendt, nous semble constituer l'«essence» de l'être humain. Mais Arendt refuse de présenter ainsi cette «condition». Et ce refus se comprend. D'une part, Arendt s'associait au projet de «démantèlement» de la métaphysique et des catégories traditionnelles de la philosophie (1978a: 212). Mais ce refus s'illumine également à partir de la cohérence interne de l'oeuvre d'Arendt. En effet, Arendt est d'avis que «[n]ous ne connaissons que fort mal les potentialités que recèle» l'être humain (Ponton, 1990: 152). Peut-on vraiment parler d'une «essence» quand celle-ci peut-être étouffée, comme l'aurait démontré l'expérience des camps de concentration ? De l'expérience totalitaire, Arendt retient que «nous avons appris que le pouvoir de l'homme est si grand qu'il peut devenir en réalité ce qu'il désire être» (1972a: 196). Peut-on vraiment parler d'une «essence» humaine lorsque celle-ci n'impose pas de limites absolues ? Lorsque, par définition, elle est contingente, instable et fragile ?

⁶⁰Arendt parle du «deux-en-un» et du «dialogue avec soi-même» de la pensée.

⁶¹Bien sûr, cette «anthropologie» est hautement discutable. Notamment, dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt subsume grossièrement les rapports d'amitié sous la satisfaction des besoins vitaux. Ceci nous porte à penser que l'«anthropologie philosophique» d'Arendt ne vise pas tant à esquisser un portrait fidèle à l'entièreté de la complexité humaine qu'elle cherche à nous éveiller à la particularité de l'action en tant que seule activité réellement *commune* puisque ce n'est qu'à travers cette activité que tous les êtres humains peuvent être à la fois égaux et distincts.

Arendt prétend qu'aucune condition n'est essentielle à «l'existence humaine en ce sens que, sans» elle, «l'existence ne serait plus humaine» (1983: 44). Nous pensons que cette affirmation contredit la signification du concept de natalité au coeur de son oeuvre. Car nous ne pourrions jamais savoir si la capacité d'innover est effectivement disparue, sa permanence étant postulée en tant que possibilité. La capacité de *re-commencer* interdit que l'on considère la condition de natalité perdue une fois pour toutes. Le totalitarisme, comme en conclut d'ailleurs Arendt, n'a pas démontré que l'on peut éliminer l'«essence» humaine. Il a toutefois démontré notre capacité de *tenter* d'éradiquer cette «essence», de tenter de forger un homme nouveau en éliminant les conditions de l'imprévisible potentialité de l'être humain.

Il nous semble clair qu'Arendt ne parvient pas à effacer toute dimension «essentialiste» de sa pensée. Plus que cela, son oeuvre se construit autour de cette idée augustinienne que l'être humain a la *capacité* de commencer quelque chose de nouveau parce qu'il est lui-même un commencement. Pour cette raison, ce n'est pas la liberté elle-même qui peut être universalisée par un principe normatif, mais seulement la possibilité de la liberté, c'est-à-dire le droit à un espace politique. Mais avons-nous tous vraiment la capacité d'innover comme le prétend Arendt ? L'histoire a démontré que cette capacité n'est pas une fiction, mais elle n'a aucunement démontré l'universalité de cette capacité. En ce sens, nous partageons l'avis d'André Enegrén qu'une certaine «métaphysique de l'inaugural» traverse l'oeuvre d'Arendt (Enegrén, 1984 : 189). Bien sûr, Arendt avance que la natalité est *en principe* un possible universel. Mais les Lumières n'avançaient-elles pas que tout individu est *en principe* doté de raison ? Toutefois, à la différence de la croyance aux lumières de chaque individu, la croyance en la natalité exige que

les êtres humains entrent en rapport pour devenir des êtres politiques, des êtres pleinement humains. Il s'agit d'une différence de taille. L'«essence» humaine, telle que la conçoit Arendt, doit apparaître pour être. Sa signification ne se détache pas de l'acte par lequel elle apparaît aux autres. En ce sens, il s'avère impossible de la définir en dehors d'un rapport humain.

Défini par son rapport au monde, la capacité de toujours innover à partir de ce rapport rend l'être humain proprement indéfinissable. Comme c'est le cas pour la conception traditionnelle de la nature humaine, il y a bel et bien quelque chose de donné : la natalité. Mais alors que, selon la conception traditionnelle, le donné de la nature est immuable, selon la conception d'Arendt, le donné représente la capacité de commencer quelque chose de nouveau. Nous pouvons donc difficilement prétendre que cette capacité d'innover soit naturelle puisque c'est justement cette capacité qui rend l'individu irréductible à la nature. Paradoxalement, ce qui nous permet de dire que l'individu possède une nature est en même temps ce qui nous empêche de la définir. En définissant l'être humain par sa capacité d'innover, nous lui reconnaissons le pouvoir d'être irréductible à toute nature humaine définitive. La possibilité d'entamer quelque chose de nouveau rend l'être humain irréductible à toute définition, maintient la définition ouverte à la redéfinition. La définition de l'être humain est donc toujours en excès sur elle-même, toujours en quête d'elle-même. C'est pour cela que la question de la nature humaine ne peut se résoudre «que dans le cadre d'une révélation divine». Cette question, nous dit Arendt, est d'ordre «théologique» en ce sens que seul un être divin pourrait s'abstraire du temps pour connaître les limites de la potentialité humaine et définir ce que sont les êtres humains (1983: 45).

Ouvrages cités

- AMIEL, Anne (1996), *Hannah Arendt : Politique et événement*, Paris, Presses universitaires de France.
- ARENDT, Hannah (1965), *On Revolution*, éd. rev. et augm., New York, Penguin, orig. 1963.
- ARENDT, Hannah (1966), *Eichman à Jérusalem : rapport sur la banalité du mal*, trad. de l'anglais par Anne Guérin, Paris, Gallimard, orig. 1963.
- ARENDT, Hannah (1967), *Essai sur la révolution*, trad. de l'anglais par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, orig. 1963.
- ARENDT, Hannah (1968a), *Imperialism : Part Two of The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, orig. 1951.
- ARENDT, Hannah (1968b), «On Humanity in Dark Times : Thoughts about Lessing», trad. de l'allemand par Clara Winston et Richard Winston, dans *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, orig. 1960, p. 3-31.
- ARENDT, Hannah (1972a), *Le système totalitaire*, trad. de l'anglais par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu et Patrick Lévy, Paris, Seuil, orig. 1951.
- ARENDT, Hannah (1972b), «Qu'est-ce que la liberté ?», trad. de l'anglais par Agnès Faure et Patrick Lévy, dans *La crise de la culture : Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, orig. 1961, p. 186-222.
- ARENDT, Hannah (1972c), «Qu'est-ce que l'autorité ?», trad. de l'anglais par Marie-Claude Brossollet et Hélène Pons, dans *La crise de la culture : Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, orig. 1961, p. 121-185.
- ARENDT, Hannah (1972d), «Le concept d'histoire : Antique et moderne», trad. de l'anglais par Patrick Lévy, dans *La crise de la culture : Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, orig. 1961, p. 58-120.
- ARENDT, Hannah (1972e), «La tradition et l'âge moderne», trad. de l'anglais par Jacques Bontemps, dans *La crise de la culture : Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, orig. 1961, p. 28-57.
- ARENDT, Hannah (1972f), «La crise de la culture : Sa portée sociale et politique», trad. de l'anglais par Barbara Cassin, dans *La crise de la culture : Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, orig. 1961, p. 253-288.

- ARENDDT, Hannah (1972g), «Préface : La brèche entre le passé et le futur», trad. de l'anglais par Jacques Bontemps et Patrick Lévy, dans *La crise de la culture : Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, orig. 1961, p. 11-27.
- ARENDDT, Hannah (1972h), «La désobéissance civile», trad. de l'anglais par Guy Durand, dans *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, orig. 1970, p. 53-104.
- ARENDDT, Hannah (1972i), «Politique et révolution», trad. de l'anglais par Guy Durand, dans *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, p. 209-241.
- ARENDDT, Hannah (1973), *Sur l'antisémitisme*, trad. de l'anglais par Micheline Pouteau, Paris, Calmann-Lévy, orig. 1951.
- ARENDDT, Hannah (1978a), *Thinking*, vol. 1 de *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- ARENDDT, Hannah (1978b), *Willing*, vol. 2 de *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- ARENDDT, Hannah (1982), *L'impérialisme*, trad. de l'anglais par Martine Leiris, Paris, Fayard, orig. 1951.
- ARENDDT, Hannah (1983), *Condition de l'homme moderne*, trad. de l'anglais par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, orig. 1958.
- ARENDDT, Hannah (1986), «Philosophie et politique», *Les cahiers du Grif*, 33, printemps, p. 85-97.
- ARENDDT, Hannah (1987), «Créer un milieu culturel», trad. de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, dans *La tradition cachée : Le Juif comme paria*, Paris, Bibliothèques 10/18, orig. 1947, p. 171-177.
- ARENDDT, Hannah (1989), «La politique a-t-elle finalement encore un sens ?», trad. de l'allemand par Patrick Lévy, dans *Ontologie et Politique : Actes du Colloque Hannah Arendt*, sous la dir. de Miguel ABENSOUR et al., Paris, Tierce, p. 163-168.
- ARENDDT, Hannah (1991), *Juger : Sur la philosophie politique de Kant*, textes choisis, présentés et annotés par Robert BEINER, trad. de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, orig. 1982.
- ARENDDT, Hannah (1993a), «What is Existential Philosophy», trad. de l'allemand par Robert Kimber et Rita Kimber, dans *Essays in Understanding : 1930-1954*, sous la dir. de Jerome KOHN, New York, Harcourt Brace, orig. 1946, p. 163-187.

- ARENDR, Hannah (1993b), «A Reply to Eric Voegelin», dans *Essays in Understanding : 1930-1954*, sous la dir. de Jerome KOHN, New York, Harcourt Brace, orig. 1953, p. 401-408.
- ARENDR, Hannah (1996), *Considérations morales*, trad. de l'anglais par Marc Ducassou et Didier Maes, Paris, Rivages poche/ Petite Bibliothèque, orig. 1971.
- ARENDR, Hannah (2001), «Un viatique pour lire Machiavel», trad. de l'anglais par Marie-Gaille Nikodimov, *Magazine littéraire*, 397, avril, p. 50-52.
- AUSTIN, John L. (1962), *How to Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press.
- BEINER, Ronald (1991), «Hannah Arendt et la faculté de juger», dans *Juger : Sur la philosophie politique de Kant*, textes choisis, présentés et annotés par Ronald BEINER, trad. de l'anglais par Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, orig. 1982, p. 129-216.
- BENHABIB, Seyla (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage Publications.
- BERLIN, Isaiah, (1988), «Deux conceptions de la liberté», dans *Éloge de la liberté*, trad. de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Calmann-Lévy, orig. 1958, p. 167-218.
- BRUNKHORST, Hauke (2000), «Equality and Elitism in Arendt», dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, sous la dir. de Dana VILLA, Cambridge, Cambridge University Press, p. 178-198.
- BURKE, Edmund (1989), *Réflexions sur la Révolution de France*, trad. de l'anglais par Pierre Andler, Paris, Hachette, orig. 1790.
- CALHOUN, Craig et John MCGOWAN (1997), «Introduction : Hannah Arendt and the Meaning of Politics», dans *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, sous la dir. de Craig CALHOUN et John MCGOWAN, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 1-24.
- CONSTANT, Benjamin (1980), «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes», dans *De la liberté chez les modernes : écrits politiques*, textes choisis, présentés et annotés par Marcel GAUCHET, Paris, Librairie générale française, p. 493-515.
- CURTIS, Kimberley F. (1997), «Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt», dans *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, sous la dir. de Craig CALHOUN et John MCGOWAN, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 27-52.

- DISCH, Lisa (1997), «“Please Sit Down, but Don’t Make Yourself at Home” : Arendtian “Visiting” and the Prefigurative Politics of Consciousness-Raising», dans *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, sous la dir. de Craig CALHOUN et John MCGOWAN, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 132-165.
- DOSSA, Shiraz (1988), *The public realm and the public self : The political theory of Hannah Arendt*, Waterloo, Wilfrid University Press.
- ENEGRÉN, André (1984), *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Presses universitaires de France.
- FERRY, Luc et Alain RENAULT (1985), *Des droits de l’homme à l’idée républicaine*, vol. 3 de *Philosophie politique*, Paris, Presses universitaires de France.
- FLYNN, Bernard Charles (1984), “The Question of an Ontology of the Political : Arendt, Merleau-Ponty, Lefort”, *International Studies in Philosophy*, XVI, 1, p. 1-24.
- GOLDFARB, Jeffrey C. (1984), «1984 : Poland, Public Freedom and Human Rights», *Journal of Applied Behavioral Science*, 20, 4, novembre, 455-469.
- JASPERS, Karl (1986), *Philosophie : orientation dans le monde, éclaircissement de l’existence, métaphysique*, trad. de l’allemand par Jeanne Hersch, Paris, Springer Verlag, orig. 1932.
- HAMMER, Dean C. (1997), «Incommensurable Phrases and Narrative Discourse : Lyotard and Arendt on the Possibility of Politics», *Philosophy Today*, 41, 4, hiver, p. 475-490.
- HAARSCHER, Guy (1987), *Philosophie des droits de l’homme*, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles.
- HONIG, Bonnie (1991), «Declarations of Independence : Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic», *American Political Science Review*, 85, 1, mars, p. 97-113.
- HONIG, Bonnie (1995), «Toward an Agonistic Feminism : Hannah Arendt and the Politics of Identity», dans *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, sous la dir. de Bonnie HONIG, University Park, The Pennsylvania State University Press, p. 135-166.
- HUBENY, Alexandre (1993), *L’action dans l’oeuvre de Hannah Arendt : Du politique à l’éthique*, Paris, Larousse.
- LABELLE, Gilles (1997), notes de cours, *Séminaire de synthèse en pensée politique moderne (POL 6520)*, Université d’Ottawa, session d’automne.
- LEGROS, Robert (1985), «Hannah Arendt : une compréhension phénoménologique des droits de l’homme», *Études phénoménologiques*, 2, p. 27-53.

- MANENT, Pierre (1995), «Note sur l'individualisme moderne», *Commentaire*, 18, 70, été, p. 261-265.
- MANENT, Pierre (1996), «La démocratie sans la nation ?», *Commentaire*, 19, 75, automne, p. 569-575.
- MANENT, Pierre (1998), «Démocratie et nation : Entretien avec Pierre Manent», propos recueillis par Stéphane Kelly, *Argument*, 1, 1, p. 81-93.
- PITKIN, Hanna Fenichel (1998), *The Attack of the Blob : Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PONTON, Lionel (1990), *Philosophie et droits de l'homme : De Kant à Lévinas*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- RAYNAUD, Philippe (1989), «Préface», dans *Réflexions sur la Révolution de France*, Edmund BURKE, trad. de l'anglais par Pierre Andler, Paris, Hachette, orig. 1790, p. IX-CV.
- RICOEUR, Paul (1983), «Préface», dans *Condition de l'homme moderne*, Hannah ARENDT, trad. de l'anglais par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy.
- RICOEUR, Paul (1990), «Préface», dans *Une femme de pensée Hannah Arendt*, Geneviève EVEN-GRANBOULAN, Paris, Anthropos, p. 1-6.
- ROVIELLO, Anne-Marie (1987), *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia.
- STEVENS, Bernard (1990), *Une introduction historique à la philosophie, tome 1 : Des origines à Hegel*, Bruxelles, Ciaco.
- TASSIN, Étienne (1999), *Le trésor perdu : Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot.
- VILLA, Dana (1996), *Arendt and Heidegger : The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press.
- VILLA, Dana (2000), «Introduction : The Development of Arendt's Political Thought», dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, sous la dir. de Dana VILLA, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-21.
- WALDRON, Jeremy (2000), «Arendt's Constitutional Politics», dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, sous la dir. de Dana VILLA, Cambridge, Cambridge University Press, p. 201-219.

WELLMER, Albrecht (2000), «Arendt on Revolution», dans *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, sous la dir. de Dana VILLA, Cambridge, Cambridge University Press, p. 220-241.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth (1982), *Hannah Arendt : For Love of the World*, New Haven, Yale University Press.