

**LA LIBERTÉ PAR L'ÉVÉNEMENT :
ESSAI SUR LA PLACE D'HANNAH ARENDT
DANS LA CONSTELLATION RÉPUBLICAINE**

Dave Anctil (Paris I – Montréal)

La réflexion que nous proposons ici s'inscrit dans la foulée des nombreux travaux qui, faisant suite au débat libéraux-communautariens, ont animé un important débat en philosophie politique sur la possibilité et, le cas échéant, le sens que pourrait prendre une « troisième voie républicaine »¹. Les théoriciens néorépublicains ont donné raison aux libéraux qui, depuis I. Berlin jusqu'à J. Rawls, auraient démontré définitivement le « danger » de comprendre les institutions politiques dans des termes « positifs » : par l'identification collective, par des mécanismes de participation directe à la souveraineté, bref par une surdétermination du vivre ensemble ne se limitant pas à une « neutralité du juste ». Les néorépublicains ont surtout voulu faire valoir que si la liberté négative était bien la forme moderne adéquate, il n'en demeure pas moins que pour réaliser leurs aspirations, les individus doivent également être protégés contre l'arbitraire des autres (*dominium*) et de l'État (*imperium*). Car si la domination peut survenir même lorsqu'il n'y a pas d'interférence directe de la part d'un acteur, l'État ne peut légitimement se contenter de protéger les individus de l'interférence; il doit aussi leur donner les moyens d'une protection contre l'intimidation et les inégalités excessives, et parmi ces moyens, le pouvoir de contester et de participer à l'élaboration des règles collectives est apparu comme essentiel.

Le républicanisme civique voudrait-il alors renouer, plus ou moins tacitement, avec l'idée que l'activité politique est noble et représente moins un mal nécessaire qu'une preuve effective du fait de la liberté humaine ? En ce sens, le schème de la liberté républicaine peut-il ou devrait-il inclure une revalorisation de l'*ethos* humaniste et civique de la citoyenneté ? Les ouvrages importants de Hannah Arendt, qu'il n'est plus nécessaire de présenter tant son œuvre a traversé toutes les frontières, ont étrangement offert aux néorépublicains une sorte de repoussoir intellectuel pour délimiter l'espace théorique dans lequel il devenait possible, et donc souhaitable, de penser la question de la participation politique. C'est en priorité cette stratégie discursive que nous aimerions critiquer dans ce texte. Sans espérer régler la question, nous voudrions suggérer, à l'encontre des principaux représentants du courant néorépublicain – P. Pettit, Q. Skinner, J.-F. Spitz, M. Viroli –, que le legs de la pensée politique de Hannah Arendt nous pousse à problématiser l'acception négative de la liberté politique centrée sur la sphère des droits, que le thème de la liberté politique ne peut se limiter à des considérations normatives ou

¹ Sur ce débat, voir J.-F. Spitz : «La philosophie républicaine aujourd'hui», in *Le Droit et la République*, Nantes, Pleins Feux, 2000, pp. 101-139.

institutionnelles et doit également partir d'une compréhension phénoménologique de l'activité humaine, d'une réflexion sur les événements et l'histoire tout en situant plus largement cette interrogation dans une généalogie de la culture et de la civilisation occidentales. En somme, il requiert une œuvre de pensée qui embrasse toute la modernité dans ses fondements et dans ses apories.

L'entreprise théorique de Hannah Arendt ouvre une telle perspective. Elle peut du moins nous être utile afin de compléter l'entreprise critique du néorépublicanisme – jusqu'ici essentiellement motivée par des considérations normatives et historiographiques. Le grand style d'Arendt et sa liberté avec les concepts va bien sûr à l'encontre de la formalisation, peut-être excessive, des débats politiques savants et techniques contemporains. Elle a pourtant anticipé la démarche historiographique, à l'origine du renouveau républicain, qui tente de retrouver les assises conceptuelles et les intuitions politiques de la tradition humaniste et civique. Elle a aussi contribué de la sorte au débat entourant la liberté politique et a questionné, à sa façon, ses possibilités dans le contexte moderne en affrontant ces menaces que le libéralisme semble incapable de surmonter, comme la dépolitisation, le privatisme civique, l'atomisme social et l'aliénation.

I. Le métarécit de la modernité et le révisionisme républicain

Le libéralisme politique, depuis sa souche anglaise classique, a construit une théorie de la société politique qui opère une instrumentalisation de l'État en vue de la protection des droits individuels. Cette instrumentalisation se voit conjuguée progressivement, et ce dès les premières pénétrations de la théorie dans la société politique, à une conception indirecte ou représentative et professionnelle de la démocratie². Selon cette construction généralement acceptée, le point culminant de la rupture théorique avec le monde ancien aurait été atteint avec Hobbes et Locke, précisément parce qu'ils franchiraient une étape décisive dans la fondation de la modernité en proposant une philosophie politique rationnelle et systématique (le contrat), composée de principes stables mais perfectibles, pour asseoir la sécularisation du modèle de régime politique moderne. Ce schéma est en effet celui que retiennent la plupart des philosophes lorsqu'ils expliquent la place de Hobbes dans la tradition de la philosophie politique³. Selon l'historiographie dominante, si ce dernier a été en effet « anticipé » par Machiavel et, avant lui, par Bacon et Bodin, il n'en demeure pas moins que l'on ne pourrait parler de véritable théorie moderne de l'État qu'à partir de Hobbes⁴.

² Spitz, *La liberté politique – Essai de généalogie conceptuelle*, Presses universitaires de France, coll. «Léviathan», 1995, p. 21.

³ Voir par exemple G. Mairet, *Le principe de souveraineté – Histoire et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, 1997.

⁴ Pour une telle conception, voir par exemple les textes contenus dans la célèbre somme dirigée par Léo Strauss et Joseph Cropsey : *Histoire de la philosophie politique*, PUF «Quadrige», 1999 (particulièrement l'article de L. Berns sur Hobbes et celui de R. A. Goodwin sur Locke).

Nous savons bien entendu que la théorie est toujours dans un rapport de correspondance dialectique avec la réalité d'un contexte historique. C'est ainsi que la philosophie libérale naissante a pu apparaître comme une « adaptation révolutionnaire » de la pensée à un monde changeant, bouleversé par les nouvelles techniques, le commerce plus étendu, les découvertes scientifiques, la consolidation des entités étatiques territoriales et la montée de l'individualisme. Ce schéma historique, qui prend graduellement racine chez les penseurs du droit naturel et chez les économistes anglais dans la théorie des « quatre étapes⁵ », devient véritablement monolithique au XIX^e siècle avec Benjamin Constant – et, dans un sens plus encore radical, avec Karl Marx. Il explique la modernité par le progrès inéluctable de l'économie marchande dans sa transformation en capitalisme. Couplé avec l'idéologie des Lumières, l'économisme des principaux auteurs modernes se donne comme une armature idéologique indispensable à son plein déploiement normatif dans la nécessité historique des droits de l'homme⁶. Ainsi, le passage progressif des « anciennes » conceptions au modèle de la société libérale moderne exprimerait une modification de la définition même de l'humanité de l'homme. D'un bouleversement philosophique et épistémologique lié à une transformation structurelle de la société, on passerait à rien de moins qu'une refondation anthropologique de la société en déclarant l'homme libre et égal indépendamment de son origine sociale et de sa nationalité. Un tel progrès s'expliquerait et se justifierait par lui-même, puisqu'il conduirait l'humanité à passer de la rudesse ascétique, martiale et xénophobe des anciens citoyens vertueux à la finesse, à la complexité et à l'esprit élargi de l'individu moderne, bref à l'humanisme juridique de la philosophie des droits de l'homme et au cosmopolitisme des Lumières⁷. J.-F. Spitz résume cette représentation archétypale qui commence déjà à apparaître à la fin du XVII^e siècle :

« [...] l'homme s'humanise d'une part en transformant la nature et en lui imposant sa marque humaine, d'autre part en se libérant des contraintes de la survie par le travail, mais aussi en entretenant avec l'universalité de ses semblables des rapports d'échange et de communication qui enrichissent sa vision des choses, civilisent ses mœurs, augmentent ses connaissances et polissent sa personnalité. On assiste donc à une très forte désaccentuation de la dimension politique et civique de l'existence humaine au profit de l'existence sociale et économique qui s'épanouit dans la sphère de la société civile.⁸ »

⁵ Sur l'importance de cette théorie de Samuel Pufendorf à Adam Smith, voir Istvan Hont, *Jealousy of Trade – International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, Londres, Harvard Uni. Press, 2005.

⁶ Pour un représentant bien connu et influent de l'explication moderniste en histoire, voir Eric Hobsbawm, *L'Ère des révolutions*, éd. originale en 1962, édition française en 2000 (Éditions Complexe). Voir toute la première partie en particulier.

⁷ C'est en ce sens que les libéraux contemporains justifient le projet de « défendre » les Droits de l'homme (modernes) contre les droits des Anciens. Voir L. Ferry & A. Renaut, *Philosophie politique (3) – Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, PUF, tout le premier chapitre en particulier.

⁸ *La liberté politique, op.cit.*, p. 32.

Le métarécit de la transformation profonde et irréversible de l'homme devient vite indispensable à l'entreprise qui vise à fonder l'humanisme juridique moderne dans la nature de l'homme pour justifier la consolidation d'un État protecteur des droits et des intérêts⁹. Les droits, justement, ne concernent plus la condition politique et historique de l'homme, ces « particularités contingentes », puisqu'ils s'appuient désormais sur le statut majestueux d'Homme : sur cette « humanité d'espèce » qui devient le gage permanent et universel d'une dignité perpétuellement renouvelable. Néanmoins, l'individu moderne, en devenant un sujet porteur de droits, devient aussi, en fait et en principe, *interchangeable* d'un régime à l'autre. Son humanité n'est plus liée à la Cité qui l'a vu naître et qui lui a donné, pour reprendre une image bien romaine, son costume de citoyen. Dans les textes fondateurs du libéralisme moderne, incluant ceux de Hobbes, Locke, Hume, Mandeville, Smith jusqu'à Fergusson, l'autorité politique se présente en effet comme le *résultat hypothétique* d'un contrat garantissant aux individus la protection et le loisir privé leur permettant de s'occuper de leurs affaires personnelles. Le politique ne prend plus la forme, comme le croyaient les Anciens, du lieu d'une *humanisation particulière de l'individu*, d'une légitimation perpétuellement renouvelée du pouvoir public et d'une recherche commune du juste par la participation concertée aux affaires publiques. La Cité devient bien plutôt un instrument impersonnel et monolithique d'une domination qui se veut à tour de rôle légitime, punitive et émancipatrice¹⁰.

Ce schéma simplificateur de l'avènement de la modernité – c'est-à-dire le processus de sécularisation de la communauté politique qui *viserait* l'État de droit libéral – ambitionne aussi, on le voit, à faire équivaloir *progression* et *complexification* des sociétés modernes. Ce schéma historiciste est tellement fonctionnel qu'il est devenu un postulat incontournable de la modernité; c'est aussi de la sorte que se trouve consumée la consolidation du libéralisme comme théorie supportant et intégrant l'ensemble des changements historiques auxquels nous assistons au cours des derniers siècles. Autrement dit, le libéralisme politique, avec son constitutionnalisme, sa règle de droit et son insistance sur les droits individuels serait *seul* compatible avec son jumeau, le libéralisme économique, qui fait du marché la représentation des désirs contradictoires et irréconciliables de la société¹¹. En escomptant remplacer définitivement *homo politicus*, *homo æconomicus* aurait produit une nouvelle forme de légitimation du lien social et politique structurée à partir de l'impératif de la sécularisation moderne¹².

⁹ Voir M. Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989 et les textes contenus dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

¹⁰ Voir Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, 1986, ch. IV-V.

¹¹ Voir l'excellente présentation de la critique républicaine du libéralisme, ainsi que certaines réserves à son égard, par C. Lazzeri, « Prendre la domination au sérieux : une critique républicaine du libéralisme », in *Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique ?*, Actuel Marx no. 28, PUF, 2000, pp. 55- 68.

¹² C'est ainsi, selon Pierre Rosanvallon, que « la représentation économique de la société » est « conçue comme une forme d'achèvement de la philosophie politique et de la philosophie morale des XVII^e et XVIII^e siècles », qui prétend se donner finalement comme « en pleine continuité, et non pas en rupture, avec la pensée politique et morale de son temps », et c'est aussi dans ce contexte que le marché peut devenir « le mode de représentation de la société qui permettra d'en penser le radical désenchantement. » Voir P. Rosanvallon, *Le libéralisme économique – Histoire de l'idée de marché*, Seuil, 1989, pp. 32-33.

Ce liminaire historique exprime le désarroi que l'on peut ressentir lorsque l'on entrevoit l'asservissement de la théorie politique au constructivisme moderniste. Il nous permet aussi de mettre en relief la contribution historiographique néorépublicaine, qui nous apprend que le XVIII^e siècle imaginé par les modernistes n'a pas épuisé la dimension normative de la citoyenneté à travers les droits de l'homme. Dans la seconde moitié des années 1970, deux ouvrages majeurs marquent à ce titre un renouveau important en histoire des idées politiques. Il s'agit, dans l'ordre chronologique, du livre célèbre intitulé *Le moment machiavélien – La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique* (1975), de John G. A. Pocock¹³, et du non moins précieux *Les fondements de la pensée politique moderne* (1978) de Quentin Skinner¹⁴. Grâce à une historiographie plus sensible au contexte de l'évolution des idées politiques modernes, Pocock et Skinner nous offrent dans ces sommes érudites une seconde lecture, plus humaniste et civique – c'est donc dire moins juridique et moderniste – de la modernité occidentale. Ce révisionnisme historique vise explicitement à remettre en question les récits canoniques de la modernité politique, en voulant réinscrire ces derniers dans la dialectique de la continuité et de la rupture. Tous deux montrent comment une longue tradition républicaine, marquée par *l'humanisme civique*¹⁵ de l'Antiquité gréco-romaine, se retrouve au cœur des idées politiques de la Renaissance et fonde même une grande part des concepts, des théories et des débats politiques de la modernité. L'idée centrale et permanente de cette tradition républicaine est que *l'homme est un citoyen de prime abord*. Garant de sa liberté, ce statut politique est aussi une norme éthique fondamentale qui assure les conditions sociales et les vertus politiques aux membres du corps civique.

La Renaissance a par exemple été pensée en partie comme un dépassement subversif et laïcisant de la scolastique médiévale (l'humanisme du Quattrocento), mais elle doit aussi être restituée comme une réaction sceptique face au langage et aux pratiques politiques de l'époque¹⁶. Fait important que les historiens modernistes ont minimisé, le langage employé pendant les périodes de bouleversement politique était très souvent celui de l'humanisme civique hérité des textes classiques de l'Antiquité. Ce sont principalement Aristote, Cicéron, Tite-Live et Polybe qui inspirèrent les Bruni, Machiavel et Guichardin. Contrairement à ce que rapportent plusieurs historiographies contemporaines, la question de la *citoyenneté*, dans ses termes classiques d'engagement et de valeur morale, demeure une préoccupation centrale à l'évolution de la pensée politique entre le XV^e et le XIX^e siècle. Elle s'articulera de plus en plus comme une critique de la montée de l'idéologie individualiste et marchande, qui donnera toute son impulsion au

¹³ Traduction de l'anglais par L. Borot, Presses universitaires de France, coll. «Léviathan», 1997.

¹⁴ Traduction de l'anglais par J. Grossman et J.-I. Pouilloux, Albin Michel, coll. «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité», 2001.

¹⁵ L'expression «humanisme civique» (*Bürgerhumanismus*) remonte au livre novateur et riche de Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance : Civic Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, 1966. L'originalité et les limites du travail pionnier de Baron sont discutées par Pocock dans le *Moment machiavélien*, *op. cit.*, pp. 58-84, 98 et suiv..

¹⁶ Voir H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton U. Press, 1988, I, ch. X; l'introduction de Pocock à *Océania* de James Harrington (Belin, 1995) pp. 24-62 et l'article de A. Grafton : «Humanisme en théorie politique», dans *l'Histoire de la pensée politique moderne*, J. H. Burns (dir.), PUF, Léviathan, 1997, pp. 9-27.

libéralisme économique et politique. Mais la survivance du langage de l'humanisme civique se situe dans une évolution complexe du débat théorique sur la liberté politique. Alors que le schéma libéral se construit à partir de la philosophie de Hobbes, se développant ensuite dans les pensées de Hume, de Locke, de William Paley, de Bentham et de Mill, celui du républicanisme moderne prend plutôt sa source chez des auteurs néo-romains comme Machiavel, se développe en Angleterre grâce à Harrington et Sidney, en France surtout grâce à Montesquieu, Rousseau et Mably, puis en Amérique à travers le mouvement révolutionnaire américain et ses propagandistes¹⁷. Dans la philosophie libérale naissante, l'accent est mis sur la limitation mutuelle des libertés et préfigure l'économie politique de Hume, Mandeville et Smith. La formation de l'idéologie républicaine qui précéda la formulation rousseauiste est apparue pour sa part dans l'adversité des guerres civiles, des conquêtes et des combats de toutes sortes pour la liberté politique. C'est dans le langage de la citoyenneté forte et de la responsabilisation collective qu'il s'est déployé; parce qu'il est né au sein d'une telle adversité historique, il s'est souvent agité davantage d'un langage politique que d'une entreprise idéologique légitimiste. Cette intemporalité du langage civique entre donc en conflit direct avec l'historicisme moderniste, parce qu'il prétend au fond que les hommes, de tout temps, restent fondamentalement les mêmes, et que le mouvement de l'histoire politique est révolutionnaire (dialectique) et non pas linéaire (progressiste)¹⁸. Au niveau même de son épistémologie, le républicanisme est donc un langage profondément politique, activiste et opposé à tout nécessitarisme historique.

Il est possible aujourd'hui de reconstruire cette histoire et de montrer la généalogie des grandes thèses qui s'élaborent au sujet de la liberté politique. Ces deux schèmes conceptuels se sont bel et bien *affrontés* historiquement dans la définition de la liberté politique et dans l'appréciation du phénomène de la modernité¹⁹. D'un côté, le *schème libéral* a élaboré et étendu un concept de liberté comme « non-interférence » : l'institution d'un régime de lois signifie l'institution d'une restriction nécessaire de la liberté. Autrement dit, l'interférence des lois et de l'autorité publique est un mal incontournable pour garantir un état de liberté ordonné – i.e. une liberté qui ne menace pas celle d'autrui. De l'autre côté, le *schème républicain* a plutôt défendu une conception de la liberté comme « non-domination » : la liberté est l'état civil dans lequel chaque citoyen possède une garantie ou un statut légal et égal (la citoyenneté) fournie par les lois. Autrement dit, la légalité et la citoyenneté sont seules capables de garantir une condition de non-domination – i.e. une volonté individuelle non soumise à aucune autre volonté arbitraire.

On est à même de mieux comprendre cette opposition en suivant la contradiction classique entre état de nature et état civil. En effet, le schème libéral part de l'idée d'un état de nature caractérisé par l'absence de restriction, par la licence la plus complète mais aussi par la

¹⁷ Pour une mise à jour vaste et complète des études sur la tradition républicaine moderne, voir M. van Gelderen et Q. Skinner (éds.), *Republicanism : A shared European heritage*, 2 vols., Cambridge University Press, 2002.

¹⁸ Voir Pocock, *Moment machiavélien*, *op. cit.*

¹⁹ Ce qui suit s'inspire des analyses de Philip Pettit dans *Republicanism – A Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1999, Part I. Voir aussi J.-F. Spitz, *La liberté politique – Essai de généalogie conceptuelle*, *op. cit.* (toute la deuxième partie); et Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, 2000.

vulnérabilité totale face à la volonté d'autrui qui provoquent la guerre de tous et contrevient subséquemment à cette liberté naturelle. L'état civil (le gouvernement sous les lois) vient donc imposer une restriction de la licence pour réduire la vulnérabilité individuelle par l'autorité publique qui devient une concentration des moyens légitimes d'interférence. Le concept de liberté politique qui se dégage de cette construction est donc le suivant : une sphère personnelle de non-interférence qui implique artificiellement (et négativement) une interférence légale. Ainsi, le rapport entre la loi et la liberté devient un rapport *extrinsèque*.

Par opposition, l'état de nature chez les républicains est caractérisé par la domination, c'est-à-dire par un contexte permanent d'interférence arbitraire et de vulnérabilité individuelle. L'état civil, ce gouvernement *de* la loi, vient instaurer une protection (ou garantie) juridique contre l'interférence arbitraire. L'autorité publique institue de cette manière la garantie de la citoyenneté comme statut juridique commun; la liberté politique peut alors se définir comme une volonté (individuelle ou collective) qui s'exerce à travers la garantie légale d'une réciprocité civique. C'est pourquoi chez les républicains le rapport entre la loi et la liberté est un rapport *intrinsèque*.

Ce dernier concept de liberté politique, inspiré par la tradition de l'humanisme civique républicain, a été souvent refoulé de la philosophie politique²⁰. C'est pourquoi les auteurs qui travaillent à faire renaître les concepts républicains ont accusé les théoriciens et les historiens libéraux d'avoir entrepris, surtout pendant les années 1950-1960, une lecture réductrice et sélective de l'histoire, de sorte que le renouveau républicain apparaît aux libéraux comme un simple élargissement discursif du paradigme libéral²¹. Le constructivisme moderniste, en choisissant de demeurer aveugle face à l'héritage républicain, comprime pourtant les éléments internes de critique face au *statu quo* de la démocratie libérale et de son auto-représentation historique comme seule débouchée raisonnable de l'histoire de la modernité occidentale²². Cette entreprise fut probablement motivée à l'origine par le contexte d'un affrontement mondial entre démocratie et totalitarisme. Mais l'époque de la Guerre froide, heureusement derrière nous, ne devrait plus aujourd'hui excuser ces excès interprétatifs. Spitz explique lucidement comment les libéraux ont dévalué la tradition républicaine en la considérant sous le jour d'« un simple avatar de l'idée de liberté positive », voire un « fourrier dangereusement méconnaissable du totalitarisme » susceptible de sacrifier « les droits de l'individu aux destinées de l'ensemble social »²³.

²⁰ Voir à ce sujet : Spitz, *La liberté politique*, p. 5 ; P. Pettit, *Republicanism*, I, 1; et A. Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, Londres, 1990.

²¹ C'est le thème de plusieurs articles de C. Larmore et de A. Patten. Voir du premier : « Republicanisme et libéralisme chez Pettit », *Cahiers de Philosophie de l'université de Caen*, no. 34, pp. 115-126; du second : « Conception libérale de la citoyenneté et identité nationale », in M. Seymour (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Liber, pp. 233-256.

²² Thèse défendue par Francis Fukuyama, dans *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1992; dans un registre différent, voir aussi Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, op. cit.

²³ *La liberté politique*, op. cit., p.6. Pour un exemple récent parmi tant d'autres d'une utilisation discursive de cette fausse alternative, voir le livre célèbre de Larry Siedentop, *Democracy in Europe*, Penguin Press, 2000, chapitre 3.

Le mouvement néo-républicain procède à trois niveaux :

Établir d'abord que l'évolution du débat historique s'est constituée à partir de la question de la participation à la législation et au gouvernement (souveraineté). Les républicains de tout temps y voyaient le seul moyen de mettre en oeuvre des lois capables d'éliminer la domination arbitraire et la corruption des citoyens. Les libéraux ont toujours cru pour leur part que la participation civique représentait seulement un moyen parmi d'autres de défendre les droits individuels garantis par la loi. C'est pourquoi ils préfèrent généralement s'en remettre aux instruments éthico-juridiques, à la loi naturelle, aux contrats, etc. La différence est évidente : pour les premiers, la participation au pouvoir est intrinsèquement ou du moins instrumentalement liée à la *justice* de ce pouvoir; pour les seconds, le pouvoir doit s'exercer dans les limites de la loi et la participation civique ne devient qu'un moyen parmi d'autres de s'assurer des *limites de l'autorité publique* face aux individus qui composent la société civile. C'est pourquoi le schème libéral s'est si bien accommodé de l'État moderne, initialement monarchique et absolutiste, par la suite graduellement représentatif, alors que la définition engageante de la citoyenneté républicaine semblait incompatible avec la domination d'un seul – elle s'orientait plutôt vers des formes politiques combinant plus ou moins démocratie et aristocratie, ou encore égalité et méritocratie²⁴.

On doit noter ensuite que la conception républicaine de la liberté politique – par opposition à la tradition du droit naturel – insiste particulièrement sur la dimension « artificielle », construite et historique de la communauté politique. Dans un langage plus moderne, les républicains défendent habituellement, en épistémologie, une forme de *holisme* que l'on ne doit cependant pas réduire au collectivisme : ce qu'*est* l'homme ne peut jamais se réduire complètement à ses propriétés sociales (hypothèse collectiviste), mais ce qu'il *est en tant qu'homme* n'est possible uniquement que par son appartenance à une communauté politique (hypothèse holiste). Pour ce qui est de l'« individualisme méthodologique » – qui prétend qu'il n'existe pas réellement d'entités sociales ou encore que ces entités sont réductibles à des unités non sociales – la compréhension républicaine des entités sociales (comme la nation) explique généralement ces concepts comme des « propriétés sociales » présupposées dans toute existence collective. Cette position holiste (mais non collectiviste) reste agnostique quant au niveau du déterminisme impliqué dans la constitution individuelle de l'identité par exemple. Elle n'implique que la *reconnaissance de l'existence de ces propriétés collectives* sans se prononcer sur son impact psychologique réel sur les individus²⁵.

²⁴ Voir l'étude remarquable de G. Cambiano, *Polis. Histoire d'un modèle politique*, trad. S. Fermigier, Paris, Aubier, 2003.

²⁵ Voir à ce sujet P. Pettit, «The Normative Analysis of the State : Some Preliminaries», in *The Good Polity, Ibid.* pp. 1-13. Voir aussi notre traitement de la question (inspiré de Pettit mais appliqué aux entités nationales) dans «Petite nation et républicanisme. Du multiculturalisme à l'auto-gouvernement», *Horizons Philosophiques*, vol. 13 no. 2, printemps 2003.

Dans un cadre républicain, l'appartenance à un corps politique est donc ce qui donne à l'activité humaine une valeur que l'on peut reconnaître, c'est-à-dire une dignité morale ou une légitimité publique. Cette hypothèse s'oppose à certaines formes d'atomisme et d'instrumentalisme social de que l'on retrouve souvent dans la théorie libérale²⁶; à l'inverse, elle n'a pas besoin de faire appel à une théorie « organique » de la société ou à une forme de mystique communautaire²⁷. Elle explique aussi l'attention bien particulière que portaient les républicains à l'histoire événementielle, principalement à l'histoire romaine et grecque, qui représentait une espèce de matrice universelle d'expériences et de leçons empiriques et normatives. Cette dernière leur apparaissait comme une source inépuisable de modèles pouvant inspirer une casuistique fondée sur la sagesse d'un savoir pratique reconnu, et ainsi guider l'action à partir d'elle.

Enfin, grâce entre autre à la conceptualisation nouvelle donnée par P. Pettit dans son *Republicanism*, la théorie républicaine a pu se reconstituer depuis une dizaine d'années comme une alternative crédible face au duopole libéralisme/communisme, permettant de la sorte aux chercheurs de critiquer et d'amender les propositions théoriques, institutionnelles et juridiques des penseurs libéraux, de montrer finalement que la liberté ne peut se réaliser réellement que lorsque la domination est combattue dans la société et, enfin, de redonner une certaine vitalité théorique d'une autre nature aux débats sur la justice qui ont suivi la théorie beaucoup trop limitée de John Rawls.

2. Le pseudo-populisme de H. Arendt : retour à l'impulsion historique du nouveau républicain

Très attaché à la définition négative de la liberté, Pettit a pourtant cherché à se démarquer d'une version dite « populiste » du républicanisme en mettant de l'avant un idéal démocratique fondé non pas sur le consentement recherché des individus mais bien plutôt sur la possibilité, pour les citoyens, de *contester* les actions et les décisions gouvernementales. Il s'agit pour lui de renverser l'ordre habituel de la chose publique : les décisions du gouvernement ne doivent pas être le produit d'une hypothétique volonté générale du peuple; elles doivent plutôt être en mesure de surmonter l'épreuve de la contestation populaire²⁸. Pour asseoir sa position, le modèle de Pettit s'offre en fait comme une critique de l'idée populiste de la démocratie participative, qui identifie, suivant Rousseau, liberté et participation et qui soumet entièrement l'artifice étatique à la volonté du peuple souverain : contre Rousseau et son legs volontariste au sein de la tradition française,

²⁶ Voir à ce sujet la critique classique de C. Taylor : «Atomism», in *Philosophy and the human Sciences (Philosophical Papers)*, vol. 2, Cambridge, 1985) et J.-F. Spitz, *La liberté politique*, pp. 429-445.

²⁷ C'est notamment le rejet de la téléologie politique organiciste médiévale qui donna son inspiration initiale à l'humanisme civique de la Renaissance. Voir à ce sujet l'article de Spitz dans le *Dictionnaire de philosophie politique*, P. Raynaud et S. Rials (dirs.), PUF, 1998, pp. 282-287.

²⁸ Voir P. Pettit, « Republican liberty, contestatory democracy » in C. Hacker-Gordon et I. Shapiro, *Democracy's Value*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; «Democracy, electoral and contestatory», in *Nomos*, 42, 2000, pp. 105-44.

certes, mais Pettit a aussi voulu s'attaquer à l'ascendance de H. Arendt et aux autres admirateurs du modèle athénien de la démocratie participative²⁹.

Selon Pettit, Arendt aurait ainsi donné une définition populiste du républicanisme en perdant de vue le caractère purement instrumental de la participation. Son modèle serait celui de la démocratie athénienne mobilisé par la prééminence de l'espace public sur l'espace privé³⁰. Mais cette lecture devient problématique dans la mesure où il l'instrumentalise totalement à sa propre démonstration. D'abord, chez Arendt, le sens de l'opposition entre politique et domination (traduit par la notion de commandement) ne se laisse pas réduire à la question de la participation conçue comme une forme (positive) d'engagement moral qui définirait la finalité ultime de l'action humaine dans le monde. Le sens de la politique et du *self-government* apparaît plutôt chez elle comme une expérience rare que seules quelques grandes époques, comme notamment la *polis* athénienne et la Révolution américaine, ont apportée au monde; la participation aux affaires ne constituent donc pas une norme naturelle ou essentielle inscrite dans la nature de l'homme, mais bien un régime d'exception actualisé dans les événements politiques fondateurs que l'histoire retient pour leur donner sens et pour engager les hommes à un vivre ensemble plus cohérent³¹. Arendt explicite la normativité de ces moments mais cela suffit-il pour en faire la propagandiste d'un modèle athénien, néo-aristotélicien ou populiste de la démocratie participative ? Nous nous attacherons dans ce qui suit à revoir les fondements de cette interprétation en restituant la contribution d'Arendt et en montrant comment son œuvre peut enrichir, sans lui porter ombrage, le néorépublicanisme.

Nous avons vu que le révisionnisme néo-républicain nous donne un second regard, utile et provocant, sur l'histoire et sur le contenu du concept de liberté politique. Ces trouvailles essentielles et stimulantes doivent à Hannah Arendt une double antériorité. D'abord, elle est certainement une pionnière dans ce souci marqué de réfléchir sur la modernité politique de manière critique et originale à partir d'un retour peu orthodoxe aux Grecs et aux Romains – à une époque (les années 1950-1970) dominée par l'affrontement libéralisme-communisme. La seconde antériorité d'Arendt tient au fait que son œuvre offrait une alternative théorique originale par rapport aux différentes pensées politiques de la deuxième moitié du XX^e siècle, le plus souvent néo-marxistes (L. Althusser, l'École de Francfort et J. Habermas), ou libérales (L. Strauss, I. Berlin et R. Aron). Ce terme d'« antériorité » ne doit cependant pas être compris comme une anticipation, une autorité directe ou encore une préfiguration du néo-républicanisme³². Notre

²⁹ À la suite d'une catégorisation expéditive de sa pensée, P. Pettit reproche ainsi à Arendt de mettre de l'avant une théorie positive et néo-aristotélicienne. Voir *Republicanism*, pp. 8 et 19.

³⁰ Cf. Arendt H, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, en particulier les chapitres II et VI.

³¹ Arendt mentionne le caractère « unique » et non répétable de ces moments dans *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 78. Voir l'analyse lumineuse de J. Taminiaux, « Athens and Rome », in *The Cambridge Companion to H. Arendt*, Cambridge University Press, 2000, pp. 165-78.

³² Notre prudence interprétative suit autant que faire se peut l'enseignement de Skinner dans son collectif *Meaning & Context – Quentin Skinner and his Critics*, éd. James Tully, Princeton University Press, 1988. (Voir toute la seconde partie pour sa théorie historiographique.) En effet, il s'agit pour nous d'éviter, pour reprendre l'expression de Skinner, les « mythologies doctrinales » (*mythology of doctrines*) et les anachronismes qui envahissent

interprétation est plus modeste. Hannah Arendt n'est ni historienne comme Pocock ou Skinner, et encore moins une philosophe politique analytique et systématique comme Pettit. Il serait alors préférable de parler d'une concordance philosophique importante et significative qu'il nous semble utile d'illustrer dans la mesure où Arendt, qui écrit après la guerre et qui s'intéresse aux origines historiques et philosophiques de la citoyenneté, a indubitablement préparé le terrain à la discussion des antinomies fondamentales de la modernité politique. Car le but avoué de l'historiographie néorépublicaine fut de mettre à nouveau en forme les concepts séculaires de la vie civique (*vita activa, vivere civile*). Le révisionnisme républicain voulait explicitement critiquer, et parfois même réformer, une partie des fondements idéologiques et des principes politiques constitutifs de nos démocraties libérales contemporaines. Spitz résume ainsi cette intuition primitive du renouveau contemporain de l'humanisme civique :

« [L]a relecture républicaine de l'histoire des idées politiques modernes a la forme d'une violente "querelle contre la modernité"; elle met au jour un langage qui se montre extrêmement sceptique quant à la possibilité que la recomposition de la philosophie politique, autour du double pôle de l'individu porteur de droits et d'une loi dont la fonction est avant tout de protéger les activités privées, puisse durablement constituer une alternative viable à la politique des anciens.³³ »

L'œuvre de Hannah Arendt – en premier *Condition de l'homme moderne* et *The Origins of Totalitarianism* – partage ce même scepticisme face à une existence politique au sein d'un monde social presque complètement privatisé, fonctionnalisé, atomisé et dépolitisé. Plus particulièrement dans *l'Essai sur la Révolution*, la pensée de la théoricienne est aussi traversée par des références constantes à plusieurs des figures centrales à la tradition de l'humanisme civique, dont Aristote, Cicéron, Polybe et Machiavel. Motivée par l'intériorisation du schème moderniste, une critique récurrente adressée à sa pensée concerne justement ses nombreuses références classiques, qui témoigneraient selon certains de son caractère anachronique ou encore mélancolique qui expliqueraient l'attachement d'auteurs populistes pour son oeuvre. Comme nous allons le montrer, ces critiques sont peu crédibles. Pocock avait lui-même affirmé la contribution originale apportée par Arendt à l'histoire de la *vita activa*³⁴. Voyons maintenant quelques termes de cette contribution historiographique.

L'analyse de l'évolution de l'idéologie civique illustre le resurgissement du langage de la citoyenneté dans l'Italie du XVI^e-XVII^e siècles, puis son déplacement ultérieur vers l'Angleterre et la France, jusqu'à son développement exceptionnel en Amérique pendant la période révolutionnaire. Contrairement à la thèse moderniste classique, Pocock démontre que cet humanisme, thématé dans le langage politique de la citoyenneté, ne fut pas balayé

perpétuellement l'histoire des idées et la philosophie politique. Voir en particulier son essai «Meaning and Understanding in the History of Ideas», pp. 29-67.

³³ Voir la préface de Spitz au *Moment machiavélien*, *op. cit.*, p. XX.

³⁴ Il marque d'ailleurs lui-même sa dette envers Arendt à la fin du *Moment machiavélien*, en notant au passage que son propre travail historique sur la *vita activa* lui succède et la complète. Voir *Le Moment machiavélien*, *op. cit.*, pp. 568-569.

complètement de la modernité par une « idéologie bourgeoise privatisée », car il est bel et bien resté central à la conscience historique et politique de l'Occident. Le paradoxe de la modernité politique est aussi analysé en conclusion par Pocock comme un affrontement historique durable entre le modèle de l'*homo politicus* et celui de l'*homo mercator*. Cet affrontement précède donc en quelque sorte le « conflit domestique » qui ferait tanguer la société moderne entre les vues d'*homo oeconomicus* libéral et d'*homo oeconomicus* marxiste. En effet, l'historiographie autant libérale que marxiste n'a jamais su rendre compte des références humanistes et civiques des auteurs politiques modernes, de leur constante référence à la vertu (pour contrer le *dominium*) et de leur obsédante inquiétude face à la tyrannie (l'*imperium*). L'idéal civique de la personnalité vertueuse demeure pourtant centrale à la caractérisation marxiste de l'individu aliéné par la spécialisation; l'importance du bien public, de la participation et une certaine forme de patriotisme sont des thèmes souvent traités par la théorie libérale. Mais, d'un point de vue moderniste, il est évident que ces aspects ne sont tout simplement plus les thèmes centraux des philosophies politiques modernes.

La permanence du langage républicain n'est pourtant ni innocente ni circonstancielle. Elle témoigne en fait d'un paradoxe récurrent du politique : celui des *moyens employés* pour faire advenir une situation réelle de liberté et d'autonomie humaine; le retour à l'histoire s'impose donc toujours afin d'y chercher des voies pour l'avenir. La Révolution française et les révolutions du XIX^e siècle allèrent beaucoup trop loin, nous explique Pocock, qui fait encore une fois écho à Arendt, en voulant impliquer les citoyens dans des « processus » historiques « à un degré dépassant de loin leur capacité de consentement »³⁵. Arendt donne elle-même souvent l'exemple de la Révolution française pour montrer à quel point la (sur-)politisation des enjeux économiques et sociaux conduit généralement à une tyrannie, puisque ce ne sont plus des institutions et la typologie des liens civiques qui viennent alors à faire défaut, mais bien la *nature humaine* elle-même³⁶. Pendant la Révolution anglaise, on opposait la Constitution mixte à la dictature militaire de Cromwell. Car peu importe les allégeances éparses et les conflits, les Anglais s'entendaient majoritairement pour dire que la charge publique ne pouvait rester dans les mains d'un despote, aussi éclairé soit-il. Le citoyen Capet fut exécuté en France pour trahison envers la patrie, et non parce qu'il était monarque. Le paradoxe des moyens de la liberté paraît donc être une constante de l'histoire des idées politiques et prend plusieurs formes complexes, dont celle, presque oubliée par les historiens modernistes, qui met en scène l'affrontement entre la vertu civique, l'éthique personnelle attachée au rôle démocratique et militaire du citoyen – qui s'oppose de la sorte à l'idéal du droit de l'individu attaché au transfert intégral des responsabilités politiques et de la sécurité à un appareil gouvernemental spécialisé. Ce dernier modèle se donne aujourd'hui comme étant le seul compatible avec l'État moderne car, au nom d'un évitement de la tyrannie de la majorité par une gestion publique oligarchique et professionnelle, il permettrait l'accroissement général des richesses par une structuration plus performante de la production des biens.

³⁵ *Le Moment machiavélien*, p. 569.

³⁶ Voir *On Revolution*, p.76.

Cet affrontement paradigmatique est apparu à des moments-clés de l'évolution des républiques. Pocock pense pourtant que la vertu civique défendue par la tradition républicaine devenait trop exigeante pour les hommes du XVIII^e et du XIX^e siècles. Dès lors, ils furent disposés à minimiser l'importance de l'*ethos* humaniste-civique pour accepter progressivement une liberté privée se définissant de moins en moins par rapport au bien commun. *A contrario*, les historiographies modernes comprennent très souvent l'« avènement » de cette modernité sur le modèle d'un processus évolutif et linéaire, i.e. d'un progrès naturel et nécessaire. L'homme serait de ce fait conduit par sa rationalité personnelle et sa quête d'autonomie à se définir toujours plus à partir de la sphère privée jusqu'à ce qu'il reconnaisse, grâce à Hobbes et à Locke, le caractère purement artificiel et instrumental du lien civil, et à espérer un jour s'en affranchir définitivement. Inspiré par l'intuition de l'humanisme civique, le révisionnisme néo-républicain cherche bien naturellement à montrer que cette *réduction* de l'idée de communauté politique conduit les citoyens à comprendre les lois comme de simples instruments (ou artefacts) de régulation du social et de l'économique en vue de l'intérêt égoïste coalisé au gré des puissances privées qui s'affrontent dans le jeu social et économique. Poussée à sa limite dans les thèses libertariennes ou anarchistes, le gouvernement étatique, qui ne posséderait plus chez les modernes qu'une valeur dérivée (en tant qu'entité utile à la protection du territoire et à la sécurisation de l'activité économique), devient alors *l'ennemi même de la liberté*³⁷. Dans un tel contexte, il n'est pas surprenant que les critiques de la modernité prennent souvent le visage du radicalisme révolutionnaire, anarchiste ou utopiste, plutôt que celle du réformisme institutionnel.

La thèse de Pocock, à la suite de Gordon S. Wood³⁸, est donc qu'à la montée du capitalisme en Amérique s'est ajoutée, avec James Madison et Alexander Hamilton, une doctrine de l'intérêt lockienne individualiste et expansionniste à l'origine du modèle de régime démocratique et libéral contemporain³⁹. Pourtant, et c'est la thèse la plus controversée de Pocock, la tradition du constitutionnalisme anglais ne fut initialement à la source ni de la révolution ni de la forme républicaine du gouvernement des colonies d'Amérique. En fait, et les textes le prouvent, l'inspiration intellectuelle originale de la Révolution américaine et de la fondation de sa république fut davantage marquée par l'influence du républicanisme atlantique, une tradition dont les références, comme nous l'avons vu, sont les auteurs piliers de l'humanisme civique de l'Antiquité et de la Renaissance. L'Amérique révolutionnaire fut effectivement surchargée par une typologie de l'action et un langage qui trouve une inspiration essentielle dans celui du *vivere civile*. Comme l'affirme Pocock : « Dans la défense de leur vertu contre une monarchie corrompue, les Américains se sont donc mis à se recomposer en une confédération de

³⁷ *Le moment machiavélien*, voir tout le chapitre XV : « L'américanisation de la vertu », pp. 519-570.

³⁸ *The Creation of the American Republic*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1969. Wood refuse cependant de reconnaître aujourd'hui, pour des raisons essentiellement idéologiques, la place des valeurs républicaines et l'importance de son langage dans l'histoire politique américaine... Voir à ce sujet la discussion de Pocock dans la nouvelle préface au *Moment machiavélien*.

³⁹ *Ibid.*, pp. 530-541.

républiques; jusqu'à ce point, leur révolution fut une *rinnovazione* exactement dans le sens qu'auraient pu comprendre Savonarole ou Machiavel⁴⁰. »

C'est dans un sens similaire qu'Arendt argumentait lorsqu'elle disait de la révolution américaine et de la fondation de sa république qu'elles exprimaient un renouveau de l'idéal civique, du langage de la liberté politique et de l'action citoyenne. Cette caractérisation engage-t-elle une conception populiste de la démocratie ? Rappeler l'idéal révolutionnaire pour mobiliser l'action collective signifie-t-il qu'il faille obéir à une norme moniste de l'action pensée en terme d'obligation par rapport au passé ? Certes, le républicanisme doit nécessairement s'enraciner dans les traditions révolutionnaires pour être en mesure de réactiver ses concepts fondamentaux, pour faire témoigner l'histoire de la valeur de la liberté et pour enjoindre les citoyens à s'identifier à ces moments fondateurs de la république. Il vaut la peine de citer Arendt sur ce point central :

«We today are still under the spell of this historical development, and so we may find it difficult to understand that *revolution* on the one hand, and *constitution and foundation* on the other, are like *correlative conjunctions*. To the men of the eighteenth century, however, it was still a matter of course that they needed a constitution to lay down the boundaries of the new political realm and to define the rules within it, that they had to found and build a new political space within which the “passion for public freedom” or the “pursuit of public happiness” would receive free play for generations to come, so that their own “revolutionary” spirit could survive the actual end of the revolution⁴¹. »

L'histoire républicaine des événements révolutionnaires et fondateurs agit donc comme une heuristique de la liberté, mais elle ne détermine pas les actions des hommes dans l'avenir. Pour Arendt, réduire la révolution à la création d'un nouvel état de droit, c'est pourtant ne rien dire de la révolution. L'idéalisme civique et les langages politiques de la participation se sont bien manifestés à l'époque de la Révolution américaine, mais cet imaginaire politique ne coïncide pas avec les conclusions fonctionnelles des historiens modernistes et il n'engage pas à la répétition, mais bien au souvenir⁴². L'*ethos* et le *pathos* participatifs enjoignent l'idée d'un commencement : ils ouvrent la porte, sans la prescrire, à l'idée connexe d'un recommencement.

L'œuvre d'Arendt partage ainsi avec le révisionnisme historique néo-républicain une intuition fondamentale : la liberté des modernes n'a pas qu'un seul ascendant qui conduirait de la participation « intégrale » des Anciens au modèle de liberté dépolitisée de l'individualisme juridique et moral de l'ère moderne. Le souvenir des Anciens, historiquement surdéterminé, peut néanmoins pousser les hommes à réaliser à quel point leurs droits – les institutions assurant la liberté et l'égalité à l'intérieur de la *civitas* – sont les *conséquences de l'action humaine dans l'histoire* – et non le fruit de l'action de la Nature, de la Providence ou d'un processus autonome⁴³. Cette « contingence historique » explique également le souci endurent des

⁴⁰ Voir : *Le moment machiavélien*, p. 530.

⁴¹ *On Revolution*, p. 126. Nous soulignons.

⁴² *Le moment machiavélien*, p. 530.

⁴³ Pour un résumé de ce point de vue, voir Maurizio Viroli, *Republicanism*, trad. A. Shugaar, Hill & Wang, 2002, p. 7.

républicains pour la fondation de la liberté politique et la conscience de l'impératif du « bien commun » ou « public » chez les acteurs politiques. Leur conviction commune rappelle en permanence aux hommes qu'ils possèdent un pouvoir sur leur propre destin, mais que ce pouvoir sera toujours un pouvoir médiatisé, indirect et incertain : celui qui existe à travers les lois, les institutions politiques et la participation civique en vue du bien commun. Arendt exprimait cette idée fondamentale, à la suite des Romains, par la *constitutio libertatis* qu'incarne la république : espace de liberté institué qui succède à la fondation de la *civitas* (réunissant l'idée de la *res publica* et celle d'un *novus ordo saeculorum*)⁴⁴. Voyons maintenant comment elle comprenait la liberté politique dans un contexte où s'affrontaient deux représentations modernistes et hégémoniques.

3. Arendt et la dimension historique de la liberté politique

Puisqu'elle était en réaction à son époque obsédée par les déterminismes, on a beaucoup insisté sur le fait qu'Arendt proposait une théorie de la liberté axée sur la nouveauté et le « miracle » de l'initiative, au prix de remettre radicalement en question la causalité en histoire⁴⁵. En fait, toutes les apories au sujet de la liberté dans sa pensée politique trouvent leur origine dans certaines définitions surprenantes où elle identifie la liberté à l'actualisation d'une définition particulière de cette dernière – ce qui équivaldrait, selon Pettit, à une sorte de conception positive⁴⁶. Par exemple :

«La liberté ou son contraire apparaissent dans le monde chaque fois que de tels principes sont actualisés; l'apparition de la liberté comme la manifestation des principes coïncident avec l'acte qui s'accomplit. Les hommes *sont* libres – d'une liberté qu'il faut distinguer du fait qu'ils possèdent le don de la liberté – aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant, ni après; en effet, *être* libre et agir ne font qu'un⁴⁷.»

Cet extrait semble limiter de fait le concept de la liberté à la capacité humaine de l'action politique ou l'actualisation de principes par son initiative. Plusieurs critiques ont donc pris prétexte de ce passage pour ranger la proposition d'Arendt du côté du paradigme de la liberté positive qui, suivant la définition célèbre qu'en donna Isaiah Berlin⁴⁸, consisterait à devenir « son

⁴⁴ Voir *On Revolution*, p. 255.

⁴⁵ Voir à ce sujet James Miller, «The Pathos of Novelty : Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World», in *Hannah Arendt : Recovery of the Public World*, Melvyn A. Hill, 1979; et André Enegrén, *La pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, 1984, voir en particulier le chapitre III.

⁴⁶ Pour une appréciation plus exacte de sa pensée par rapport au néo-aristotélisme, voir M. Lessnoff, «Hannah Arendt : Classical Republicanism and the Modern World», in *Political philosophers of the Twentieth Century*, Oxford, 1999, pp. 60-92.

⁴⁷ *La crise de la culture*, p. 198.

⁴⁸ Voir son «Deux conceptions de la liberté», in *Éloge de la liberté*, Paris, 1988, pp. 167 et suiv..

propre maître » – conception qui confondrait ainsi « dangereusement » la valeur de l'autonomie (morale) et celle de la liberté (politique).

Cette interprétation peut convaincre au premier abord, car Arendt critique effectivement la fameuse conception négative centrale à la tradition libérale. Elle argumente contre J.-S. Mill et, à travers lui, contre Hobbes, que la pire erreur que l'on puisse faire pour comprendre et défendre la liberté, c'est de la définir en définitive comme « le domaine intérieur de la conscience ». En effet, toujours selon Arendt, « l'homme ne saurait rien de la liberté intérieure s'il n'avait d'abord expérimenté une liberté qui soit une réalité tangible dans le monde »⁴⁹. La liberté libérale, cette conception teintée de stoïcisme et de cosmopolitisme, se présente d'abord comme une morale, abstraite de surcroît. Elle présuppose l'existence d'une forme de liberté (naturelle) préexistant la constitution politique; *a contrario*, comme nous l'avons vu plus haut, l'anthropologie républicaine stipule que, dans l'état de nature, la seule forme d'interaction possible est la domination. C'est donc en opposition à une forme d'apolitisme philosophique implicite au paradigme libéral que se situe la critique d'Arendt; mais cette position implique aussi et surtout d'inverser *l'ordre de priorité* en ce qui a trait à la communauté politique et les individus qui la composent. C'est en effet la dépolitisation génétique du libéralisme qui fait problème parce qu'elle donne une définition naturaliste et anhistorique de la liberté :

«Nous sommes enclins à croire que la liberté commence où la politique finit, parce que nous avons vu que la liberté avait disparu là où des considérations soi-disant politiques l'emportaient sur tout le reste. Le credo libéral : "Moins il y a de politique, plus il y a de liberté" n'était-il pas juste au fond⁵⁰?»

L'article sur la liberté dont nous venons de citer certains passages vise en définitive à répondre catégoriquement « non » à cette question. Comme nous l'avons montré, Arendt situe l'égarement du libéralisme dans ses fondements théoriques et historiques aux XVII^e-XVIII^e siècles, particulièrement dans l'entreprise générale de normalisation de la sécurité des intérêts et du perfectionnement de la production et de la consommation des biens matériels initiée à l'ère industrielle⁵¹. À partir de Hobbes, la théorie politique n'a eu de cesse, sauf exception, de radicaliser l'idée selon laquelle le « gouvernement » n'a d'autre utilité que d'assurer le développement sécurisé de la société conçue comme une totalité. Pour Arendt, le type de liberté que l'on retrouve au sein de cette raison d'État est apolitique. Elle ne représente en effet que la mise en place d'une sphère individuelle de mouvement, qui plus est mal définie et toujours croissante de non-intervention gouvernementale. Arendt ajoute ensuite que dans un tel contexte « la liberté n'est même pas le but non politique de la politique, mais un phénomène marginal – qui constitue en quelque sorte la limite que le gouvernement ne doit pas franchir à moins que ne

⁴⁹ *La crise de la culture*, pp. 191-192.

⁵⁰ *La crise de la culture*, pp. 193-194.

⁵¹ Voir en particulier toute la troisième partie de *Condition de l'homme moderne*.

soient en jeu la vie elle-même, ses nécessités et ses intérêts immédiats⁵². » La pente naturelle de cette version « pure » du libéralisme va, bien sûr, vers l'État et la citoyenneté minimums (comme par exemple chez Nozick et Hayek).

L'intervention d'Arendt dans le débat sur la liberté prend donc explicitement la forme d'une charge critique contre la modernité politique qui n'a pas su empêcher deux guerres dévastatrices de se produire et de contrer l'apparition des totalitarismes communiste et national-socialiste. Sa querelle avec Hobbes, Mill et certaines autres icônes libérales est motivée par un profond scepticisme quant à la possibilité de définir la liberté autour d'une composition alliant la doctrine naturaliste des « individus porteurs de droits » avec la raison d'État ou la doctrine artificialiste de l'État perçu comme un instrument de répression ou de progrès au service de la protection des activités privées. Sans y faire référence explicitement, l'article d'Arendt sur la liberté répond donc directement à celui de Berlin, publié trois ans plus tôt : le danger n'est pas la positivité de la liberté mais l'oubli des conditions de cette dernière. Dans ses textes de l'époque, il est en effet possible de constater une profonde indignation contre les simplifications outrageuses des théoriciens politiques en contexte de Guerre froide⁵³. Sa critique de la modernité met donc en lumière la perte de sens du politique comme domaine public et comme activité. Car la politique présuppose véritablement selon elle l'existence d'un domaine public : un « espace » propre, aux sens physique et symbolique, où pourra se jouer le « jeu » politique, impliquant à la fois la coopération et la compétition. L'anthropologie phénoménologique de *Condition de l'homme moderne* distingue en ce sens les domaines de la *vita activa* (en opposition à la *vita contemplativa* religieuse ou philosophique) : ceux du travail, de l'œuvre et de l'action. C'est dans cette interprétation des domaines de l'activité humaine qu'elle construit sa puissante critique de la modernité, principalement en exposant les *processus* subversifs du domaine politique à l'œuvre dans l'histoire (processus qui entraînent une série d'aliénations pour l'homme moderne).

L'avènement de la modernité est lié en effet à un progrès troublant des idées naturalistes qui cherchent à établir une sorte d'objectivité juridique métapolitique, et Arendt situe justement les origines du totalitarisme dans ces processus aux carrefours de la raison d'État. L'égarement de la philosophie politique – et non l'utopique mélancolie pour la belle harmonie grecque hégélienne – l'invite donc à repenser l'action, l'espace public et le sens de la condition humaine de la pluralité. C'est pourquoi Arendt veut aussi souligner les limites et le danger inhérents à l'enfermement romantique de l'individu libéral dans sa subjectivité. En effet, le radicalisme de sa pensée, dans un sens voisin mais opposé à l'existentialisme d'inspiration heideggérienne, en vient à situer les racines du totalitarisme dans la modernité elle-même, dans la combinaison paradoxale du naturalisme objectif et d'une philosophie historiciste de l'événement politique. Les républicains classiques qu'admire Arendt en appelaient souvent à un idéal très élevé de sacrifice individuel pour la république : si l'ordre légal et politique se trouve perpétuellement menacé par

⁵² *La crise de la culture*, p. 195.

⁵³ Voir à ce sujet les analyses de R. Beiner, «Action, Natality and Citizenship : Hannah Arendt's Concept of Freedom», in *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, St. Martin's Press, 1984, pp. 349-375 et M. Canovan, «Hannah Arendt», in *Dictionnaire de la pensée politique*, Hatier, 1989, pp. 29-33..

les extrêmes du despotisme et de l'anarchie, alors la vertu du citoyen demeure le meilleur rempart de la liberté. Le citoyen doit suivre la maxime de Machiavel et préférer sa Cité à son âme pour que la communauté politique puisse espérer traverser les perturbations de la fortune. On peut retrouver dans le texte d'Arendt l'élan machiavélien de cette mise en scène tragique des événements historiques et des décisions politiques, qui sollicitent le courage et l'élévation individuelle devant des forces oppressives en apparence irrésistibles. Ce renouvellement de la rhétorique civique républicaine porte cependant les termes nouveaux d'une lucidité proprement moderne concernant la condition humaine à l'ère de la technique, un trait qui la rapproche encore une fois de l'existentialisme mais qui ne doit pas nous conduire à une caricature anarchiste de son intention philosophique véritable.

La liberté politique a besoin d'une sphère publique pour se déployer, pour *exister* dans le monde et pour donner sens et matière à un être proprement politique de l'homme. C'est cet espace public qui, parmi les réalisations révolutionnaires, est menacé par la conception historiciste de la modernité. Mais pour le comprendre, il faut préciser que la dimension vécue de la sphère publique s'exprime en priorité par le fait de la *pluralité* humaine, qui est le contraire d'une norme moniste devant être actualisée comme une totalité organique. L'importance de ce concept anthropologique de la pluralité est rendue par cette formule récurrente chez Arendt : « ce sont des hommes [*men*] et non pas l'homme [*Man*], qui vivent sur terre et habitent le monde⁵⁴. » Il n'est donc pas question ici du pluralisme libéral de la société civile, qui vise à barder la sphère de préférence bourgeoise en protégeant par la loi les corps intermédiaires de socialisation des individus face à l'État. L'idée de pluralité est plutôt 1) phénoménologique, car elle *décrit* la constitution relationnelle du vivre-ensemble, et 2) volontariste, car elle *prescrit* une éthique de l'engagement libérateur à l'intérieur du rapport politique d'interdépendance. L'inspiration de l'expérience démocratique athénienne est bien présente, mais transposée sur un autre plan. Le domaine public rend possible en effet la rencontre d'individus en tant qu'individus, en tant qu'entités distinctes et uniques qui se voient et s'entendent, et par un même mouvement se révèlent et se distinguent en partageant un monde en commun; il est le lieu par excellence de l'apparence, de la manifestation et de la révélation, mais aussi de l'interprétation et de la différenciation; il devient donc aussi et surtout l'espace commun qui unit et distingue les hommes par l'action⁵⁵. La vie démocratique distingue les êtres et conduit surtout l'individu à *vouloir* se distinguer : à se prémunir contre l'impuissance d'une non-existence publique et à se protéger contre l'indifférenciation porteuse d'anonymat et donc d'isolement. Pour qu'il y ait *manifestation* de la pluralité, une certaine égalité et une dynamique de distinction sont pourtant également nécessaires. Et cet état de chose sous-tend une communauté politique, qui implique à son tour une compréhension commune, un sens commun pour que se matérialisent les jugements, les pratiques et les accords. C'est au travers de cette constitution « populaire » et non « populiste » du politique que se révèle pleinement chez Arendt l'expérience de la liberté politique :

⁵⁴ *Condition de l'homme moderne*, p. 41.

⁵⁵ *Condition de l'homme moderne*, p. 231.

« [...] la liberté, qui ne devient que rarement – dans les périodes de crise ou de révolution – le *but direct de l'action politique* – est réellement la *condition* qui fait que des hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de *sens*. La *raison d'être* de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action⁵⁶.»

La condition *sine qua non* de la liberté se trouve ainsi, en dernier ressort, dans la pluralité humaine, qui laisse advenir, en l'élargissant, cette faculté innée de commencer des choses nouvelles, mais qui n'est possible qu'en relation à cette autre idée fondamentale, la communauté politique. La condition de cette pluralité, de sa manifestation et de sa réalisation, est l'existence d'un espace public démocratique dans lequel les hommes peuvent apparaître, pluriels, dans leur singularité. Cette condition de l'engagement avec et par les autres a été dévaluée par les néorépublicains qui lui prêtaient une signification morale trompeuse : parce que, attachés à la définition négative de la liberté, ils n'ont pas vu que la lutte contre la domination impliquait que les citoyens puissent donner un sens politique au vivre-ensemble⁵⁷. Il semble que l'insistance excessive de ces derniers sur la forme légale du régime de liberté leur a fait perdre de vue les conditions existentielles et historiques de son apparition révolutionnaire dans l'action de résistance⁵⁸. Ces considérations nous amènent à corriger l'interprétation tendancieuse qui a été donnée par Pettit en restituant l'intention arendtienne, qui fut grandement porteuse de la revalorisation actuelle pour la démocratie participative et pour la définition de la liberté politique en termes de non-domination.

Arendt propose donc une conception de la liberté politique qui se fonde sur son anthropologie philosophique et sur une conception phénoménologique de l'action : la liberté est à la fois une *capacité* ou une *activité* humaine fondamentale (l'action politique comme « *potentia* ») et le *mode d'existence* dans son extériorisation mondaine et institutionnelle (une existence protégée de la domination à l'intérieur d'une république). Autrement dit, la spontanéité humaine, la capacité exceptionnelle d'engendrer du nouveau, est en quelque sorte pré-politique. En effet, la liberté n'est pas la même chose que la *faculté d'être libre* qui, elle, est universelle. Le monde politique est également habité par des principes d'action – l'honneur, la gloire, l'amour de l'égalité, la vertu, la crainte, la méfiance, la haine, etc. – et ces principes permettent à la liberté de se matérialiser concrètement dans des « formes » particulières et originales⁵⁹. Enfin, cette « aptitude à la liberté » peut être proprement considérée comme une « liberté politique » uniquement lorsqu'elle se manifeste dans un espace public : dans un cadre institutionnel d'apparition modélisé par des lois ou encore dans l'entreprise commune pour son instauration

⁵⁶ *La crise de la culture*, p. 190. (Nous soulignons.)

⁵⁷ Voir les critiques de L. Baccelli dans *Critica del republicanesimo*, Laterza, Bari, 2003.

⁵⁸ Pour cette critique, voir le livre majeur de M. Vatter, *Between the Form and Event – Machiavelli's Theory of Freedom*, Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 83-91.

⁵⁹ Cette idée d'une incarnation de la liberté et de la pluralité dans des principes d'action, Arendt affirme l'emprunter à Montesquieu. Voir *La crise de la culture*, p. 198.

révolutionnaire⁶⁰. Action collective, la politique est en effet prioritairement une « activité du possible », et elle reste logiquement grevée par une imprévisibilité radicale du résultat qui se qualifie de manière événementielle. L'événement est toujours une suite de l'action concertée mais il n'est pas le produit immédiat d'un « acte de la volonté ». Car si l'on peut « décider » de construire un navire, on ne peut « produire » une révolution ou une réforme dans le même sens : dans le premier cas la contingence de l'action dépendra uniquement de la volonté et des moyens mobilisés par les agents, alors que dans le cas d'une *Polis*, cette contingence s'exprimera dans le résultat (la révolution ou la réforme réussies) d'une manière qui échappe ultimement au contrôle des agents – puisqu'une fois le navire achevé, cette action réussie n'engendrera pas la suite d'événements imprévisibles qui caractérisera l'action politique et que seuls les historiens pourront évaluer *a posteriori*. C'est pour cette raison que les institutions d'une Cité mettent en place les assises de la coopération par l'action : agir politiquement signifie toujours « agir de concert » et être libre d'agir politiquement veut aussi dire bénéficier d'un cadre d'action institutionnel et d'un espace public⁶¹.

La liberté représente ainsi une faculté humaine universelle, mais seule l'action politique est réellement en mesure de donner une manifestation tangible à cette liberté⁶². La pensée d'Arendt représente donc une contribution essentielle aux débats sur la liberté : elle lui donne d'abord un ancrage phénoménologique dans une théorie de l'action, de l'événement et de la citoyenneté qui nous prémunit contre les sirènes du déterminisme historique; puis, elle donne un sens à l'activité politique dans le contexte moderne en répondant à la question : « Que faire ? » et en nous permettant de contourner les réductions historicistes du paradigme moderniste libéral. En somme, la liberté républicaine défendue par Arendt dévoile notre aptitude magistrale pour le nouveau. En témoigne aussi l'affection que la théoricienne portait aux révolutions et aux contestations mobilisatrices qui représentent des moments privilégiés de surgissement du nouveau dans l'histoire, où les citoyens savent et sentent qu'ils participent à un événement porteur de changements imprévisibles mais *voulus*. Malgré cette insistance sur l'initiative et le nouveau, Arendt défend avec la même force l'idée, centrale au renouveau républicain, que des *institutions durables* représentent les meilleures garanties pour la liberté politique – c'est-à-dire un espace public protégé par des arrangements constitutionnels et habité par des citoyens animés par un esprit public de vigilance⁶³.

Conclusion : une généalogie positive de l'action dans l'histoire

⁶⁰ Voir Canovan, *Hannah Arendt – A Reinterpretation of Her Political Thought*, pp. 212-213. C'est pourquoi nous croyons qu'il ne faille pas réduire sa conception de la liberté politique au pathos de la nouveauté mis de l'avant par James Miller et André Enegren.

⁶¹ Voir *The Life of the Mind*, 2, pp. 212-213.

⁶² *The Life of the Mind*, p. 214.

⁶³ *On Revolution*, pp. 84-86.

Ce n'est pas un hasard si la plupart des travaux des néo-républicains se présentent d'abord comme des travaux historiques. Ce programme n'est pas innocent. Il semble en effet que l'histoire des idées, souvent motivée par les problèmes du moment, recherche chez les auteurs classiques anciens et modernes des mots qui peuvent nous orienter à nouveau. Cette plongée dans l'histoire de l'évolution des idées politiques nous permet de « découvrir le passé pour notre propre compte » et peut-être ainsi, comme le souhaitait Arendt, de réorienter notre devenir historique par une ouverture plus attentive aux sens historiques, c'est-à-dire aux ouvertures possibles contenues dans la *tradition*⁶⁴. L'intuition derrière cette démarche part de l'idée centrale d'une « filiation généalogique » dans la construction des idées politiques : elle prescrit de reconnaître l'importance de cette généalogie intellectuelle pour la pensée politique pour ensuite être mieux en mesure de faire évoluer notre rapport dialectique avec la tradition⁶⁵. Le néo-républicanisme n'a donc pas la tâche ni le projet en tant que tel de *condamner* le libéralisme comme philosophie politique ou comme modèle fonctionnel d'organisation de la société. Il correspond plutôt à une position de saine mise à distance critique dans l'optique d'une réforme éthico-politique, potentiellement révolutionnaire, du modèle démocratique contemporain.

Arendt pousse en tout cas les néorépublicains à affronter le défi de cette hégémonie mondiale nouvelle (1989) du libéralisme comme explication fonctionnelle unique de la société politique. En effet, face au cloisonnement des horizons politiques et philosophiques qui lui apparaissait comme un syndrome de la « société de masse », c'est déjà ce qu'elle nous enjoignait de faire dans *La crise de la culture* en 1961 : « Intellectuellement sinon socialement, l'Amérique et l'Europe sont dans la même situation : le fil de la tradition est rompu, et nous devons découvrir le passé pour notre propre compte, c'est-à-dire [lire] ses auteurs comme si personne ne les avait jamais lus avant nous⁶⁶. » Pourtant, l'aliénation moderne, dans toutes ses formes, peut être renversée en partant de principes capables de subvertir la force intuitive du modernisme radical ainsi que la puissance technocratique et bureaucratique qui monopolisent nos représentations du monde en les vidant de cette idée pourtant essentielle qui parcourt toute l'histoire de notre civilisation : les hommes *peuvent* et *doivent pouvoir* agir politiquement.

Or, dès lors que les Modernes décident de refuser toute substance éthique à la machine étatique, du moment où, par suite de ses excès révolutionnaires et impérialistes, l'artifice institutionnel composant l'État se voit graduellement dénué de tout projet porteur de civilisation et d'émancipation, la liberté ne devient plus qu'une mesure variable et justifiable de non-interférence dont peuvent jouir les individus à l'abri des lois. Comment les hommes d'autrefois ont-ils eu l'audace et la motivation de fonder des républiques en renversant les monopoles oligarchiques, en renversant les Empires et en dissolvant les chaînes de la tradition et de l'habitude ? La question du « comment » et du « pourquoi » ne semblent plus faire sens dans la mesure où l'on considère que l'État de droit a définitivement réglé la question de la liberté en rendant superflu toute référence à un besoin de participation et d'identification politiques. Le

⁶⁴ *La crise de la culture*, p. 262.

⁶⁵ Voir Spitz, *La liberté politique*, p. 12.

⁶⁶ *La crise de la culture*, p.262.

citoyen moderne n'ignore certes pas l'histoire ou l'origine de ses droits, mais il risque parfois d'oublier ce que cette histoire peut encore lui apprendre, au présent, sur la manière de faire évoluer, par des réformes et par une participation politique consciente, le contenu et les formes de sa communauté politique.