

HANNAH ARENDT NOUS AIDE-T-ELLE À PENSER L'ESPACE PUBLIC ?

VINCENT LEFEBVE

HORS SENTIERS BATTUS, ENTRE PHILOSOPHIE POLITIQUE ET PENSÉE DU DROIT, UNE RELECTURE DE CE QU'EST L'ESPACE PUBLIC, À TRAVERS LE PRISME DE LA PENSÉE DE HANNAH ARENDT. UNE APPROCHE SINGULIÈRE QUI NOUS PERMET D'EN REPENSER LES TERMES. QUE L'ON Y ADHÈRE OU NON.

Ceci est bien connu : Hannah Arendt fait partie de ceux qui, au sein de la pensée politique contemporaine, ont contribué à redonner à l'idée d'espace public sa consistance théorique, et elle l'a fait en prenant très au sérieux les sources philosophiques et les expériences politiques de l'Antiquité. Néanmoins, si l'on est attentif aux textes eux-mêmes, on sera peut-être surpris de constater que la philosophe n'a jamais développé une théorie de l'« espace public » en tant que telle. Nous voulons dire qu'au contraire d'autres auteurs qui, comme Jürgen Habermas¹, abordent de manière tout à fait frontale la notion, Arendt ne l'évoque quant à elle que de façon beaucoup plus indirecte. Ceci ne signifie pas que les termes « espace public » n'apparaissent pas sous sa plume. Si on retrouve çà et là l'expression employée comme telle, cette utilisation n'est cependant pas, selon nous, significative de la manière proprement arendtienne de penser l'espace public. Non par excès de méticulosité mais par volonté de clarification, il est proposé ici de faire parler les mots eux-mêmes, d'aborder, dans un premier temps, les résonances qui accompagnent inévitablement le terme *espace* lorsqu'il est employé par Arendt et, en second lieu, de donner un aperçu des significations que porte le mot *public* au sein de cette importante et toujours actuelle pensée du politique.

L'« espace », chez Arendt, contrairement à ce que le vocable lui-même suggère, ne nous place pas prioritairement dans le registre de la spatialité. Pour Arendt, la vocation première et primordiale de l'espace politique est en effet de *relier* les hommes entre eux. À l'heure où le terme de réseau est employé très largement, au sein de diverses disciplines, parfois avec une insistance qui confine à la profession de foi, on notera que

dès les années cinquante, dans l'un de ses ouvrages majeurs – *Condition de l'homme moderne*² –, Hannah Arendt propose une définition du politique en tant qu'institution et maintien, par le miracle de l'action entreprise en commun, du réseau des relations humaines. Ce réseau, Arendt l'appelle *monde* ou encore *espace de l'apparence*, à savoir cet espace dans lequel les hommes se présentent les uns aux autres, par l'acte et la parole, et au sein duquel ils peuvent faire l'expérience de la liberté. Cet espace ne doit pas être appréhendé en première intention du point de vue spatial ; il ne correspond pas forcément à un territoire donné³. Il s'identifie à ce tissu complexe de relations que nouent, entre eux, les membres d'une collectivité humaine, tissu toujours recommencé et par conséquent éminemment fragile. Si, pour une raison ou une autre, ces relations continuellement nouées entre les hommes viennent à disparaître ou s'il arrive qu'elles s'étiolent de manière suffisamment importante, c'est l'espace politique lui-même qui périclète. Nous pouvons ainsi comprendre comment les civilisations « naissent et meurent⁴ », et ce, sans que la chute d'un empire ou d'une grande culture ne corresponde forcément à une catastrophe extérieure – ceci nous renvoyant au célèbre mot de Valéry, écrivain et poète dont Arendt fut une lectrice attentive : « *Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles*⁵. » Si le terme d'*espace* est si central dans la pensée de Hannah Arendt, s'il y revient de manière aussi régulière et pour tout dire insistante, c'est précisément parce qu'il est l'un de ceux les plus à même de caractériser la politique elle-même. Arendt, dans un geste radical, à rebours des conceptions philosophiques traditionnelles, met en effet en doute l'idée suivant laquelle l'homme aurait en lui quelque chose de politique, une *essence* politique

VINCENT LEFEBVE est juriste spécialisé en théorie du droit et de philosophie. Il est chercheur au Centre Perelman de Philosophie et de Droit (ULB). Ses travaux ont pour objet d'extraire de Hannah Arendt certains éléments utiles pour penser l'articulation entre le droit et de la politique, spécialement en temps de mondialisation.

♦♦♦

1 Qui en 1962 publia *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, ouvrage de référence en sciences humaines.

2 *Condition de l'homme moderne*, trad. de G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 1983; rééd. avec une préface de P. Ricoeur, « Agora » Pocket, 2002.

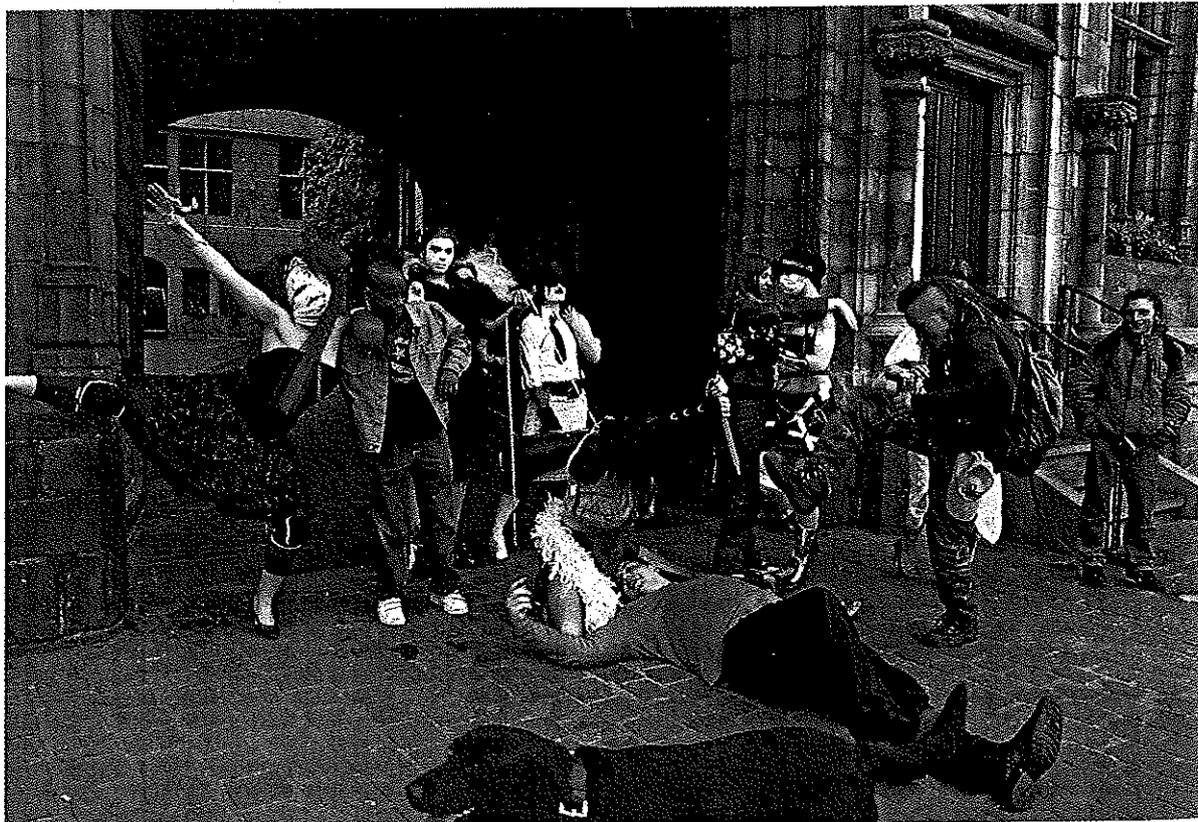
3 Le passage suivant, tiré de *Condition de l'homme moderne* (op. cit., p. 258), est particulièrement parlant: « La polis proprement dite n'est pas la cité en sa localisation physique; c'est la localisation du peuple qui vient de ce qu'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils se trouvent. »

4 *Ibid.*, p. 259.

(l'homme est un « animal politique » – *zoon politikon* –, lit-on chez Aristote). Pour Arendt, la politique trouve au contraire naissance dans « l'espace-qui-est-entre-les-hommes » donc, nous dit-elle, dans « quelque chose de fondamentalement extérieur-à-l'homme »¹. Pour l'exprimer autrement, la politique ne devrait pas être pensée comme *substance* mais comme *relation*. La notion d'espace est utile, précisément parce qu'elle permet de mettre l'accent sur cet élément d'extériorité inhérent à la politique elle-même, sur le simple fait que celle-ci ne nous renvoie pas tant à un lieu mais plutôt à un milieu.

Il nous est à présent permis de nous pencher sur le deuxième terme, le terme « public », et de donner ainsi plus de relief à la théorie de l'espace public que dessine l'œuvre de Hannah Arendt. Nous avons en effet jusqu'ici traité de la notion d'espace comme si ce dernier était en soi public, ou plutôt comme si le fait qu'il soit « public » ne posait pas question. Or, Arendt ayant développé une approche extrêmement fine de ce qui est public et de ce qui ne l'est pas, il convient donc d'être plus rigoureux. Lorsque Hannah Arendt s'attache à définir le domaine public, spécialement dans *Condition de l'homme moderne*, elle le fait dans le cadre d'une critique radicale de la modernité et spécialement de l'avènement d'une catégorie de la pensée moderne – le « social » – dont elle dit qu'elle a « effacé l'antique frontière entre le politique et le privé »². La philosophe se réfère à la stricte séparation que les Anciens concevaient et expérimentaient entre leurs vies privée et publique. Dans l'Antiquité

grecque et romaine, en effet, la liberté n'était possible qu'au d'un espace public constitué de citoyens libres et égaux et par le principe de la libre discussion – pensons à l'agora grecque. Par opposition à cet espace public baignant dans la lumière, l'obscurité était la marque du domaine privé. Au sein de celui aucune existence politique n'était concevable et la personne y était rivée – l'esclave, par exemple, ou encore la femme – é littéralement « privée » d'un accès au seul domaine – le domaine public – dans lequel une vie humaine peut être dite accomplie. À l'origine, un « abîme » séparait les sphères publique et privée de l'existence. Cet abîme, les Anciens devaient chaque jour le franchir « afin de transcender l'étroit domaine familial et d'accéder au domaine public »³. Dans le monde moderne, suite à l'avènement de la « société », suite à l'intrusion dans le domaine public de la préoccupation économique qui autrefois était confinée dans la sphère privée⁴, les deux domaines progressivement été confondus. Dans les conditions modernes, ils finissent par se recouvrir constamment « comme des vagues dans le flot incessant de la vie »¹⁰. Le sens fondamental de la démarcation entre vie privée et vie publique était que certaines choses, pour exister, ont besoin d'être cachées tandis que d'autres requièrent d'apparaître au grand jour¹¹. La vocat de la sphère privée était ainsi d'accueillir et de dissimuler les activités les moins humaines, celles qui rapprochent l'homme de l'animal en tant que celui-ci tout comme celui-là sont : mis à la nécessité vitale, doivent assurer leur survie individuelle et, au-delà, la survie de l'espèce à laquelle ils appartiennent.



Workshop *Corpo illicito*
de la Pocha Nostra sur la
Grand-Place de Mons, 2009
© André Delvigne

L'accès à une vie publique permettait aux hommes de transcender cette condition première et de parvenir à une existence proprement humaine, c'est-à-dire politique¹¹. Ce n'est que lors de l'avènement de ce que nous nommons société, « ce curieux hybride dans lequel les intérêts privés prennent une importance publique¹² », que le sens originel des termes public et privé a été définitivement perverti : la société, en permettant « aux activités concernant la survie pure et simple de paraître en public¹³ », rend digne de préoccupation publique ce qui autrefois était une affaire strictement privée. Dès lors que les deux sphères de l'existence qui autrefois étaient strictement séparées en sont venues à se fondre au sein d'une entité unique et indistincte, c'est la signification même des mots et, ce qui est plus essentiel, le sens des expériences fondamentales sur lesquelles ils s'appuyaient qui ont été brouillés. L'avènement de la société, en permettant à l'homme privé – nous voulons dire l'homme porteur d'intérêts strictement privés et non animé par le souci du monde commun – de faire son apparition sur la scène publique, a modifié en profondeur, et c'est cela qui est primordial, la nature de celle-ci. Car en politique, comme au théâtre¹⁴, le spectacle ne peut surgir et exister que dans l'exacte mesure où il demeure au centre des préoccupations de ceux qui y participent et y assistent – des *acteurs* comme des *spectateurs*. La politique ne sait se maintenir que là où les hommes sont animés par un ferme et authentique *souci du monde*¹⁵. Lorsque, dans les conditions modernes, on ne voit dans la lumière qui enveloppe le monde commun rien de plus que la conséquence accessoire du commerce entre les individus, le fruit fortuit de leur sociabilité, voire le reflet de la solidarité presque animale qui les relie lorsqu'ils peinent pour assurer leur subsistance, alors c'est bien le sens de la politique qui a été perdu.

On ressort en tout cas de la lecture de *Condition de l'homme moderne* avec l'impression, plutôt désagréable, que la signification de ce qu'est, à proprement parler, la chose publique, a été oubliée. Car ce texte, personne ne le niera, est empreint d'une dépréciation certaine à l'égard de ce qu'est devenue la politique à l'époque moderne, en miroir de la dignité qui était la sienne à l'origine. Toutefois, Arendt ayant développé dans d'autres parties de son œuvre une vision différente, moins négative,

du sort qui, historiquement, a été celui de la politique, il n'est pas possible de s'arrêter là. Si Arendt, bien souvent, semble en effet traiter de la politique comme ce qui *brille par son absence*, et insiste en conséquence sur la perte de la chose publique, du *bonheur public* à laquelle les modernes semblent irrémédiablement condamnés, elle a pu ailleurs se montrer moins « pessimiste », portant son attention sur les circonstances et événements qui donnent au politique l'occasion de *ressurgir*. Le reproche qui est bien souvent opposé à Hannah Arendt – avoir développé une définition de l'espace public stimulante mais absolument périmée – pourrait ainsi reposer sur une lecture trop parcellaire de son œuvre.

Ainsi, dans l'article sur « La désobéissance civile », paru en 1970¹⁶, à mille lieues de toute nostalgie, Arendt démontre son intérêt pour les ressources citoyennes pouvant être mobilisées au sein de nos sociétés contemporaines. La philosophe y prend la mesure du dynamisme politique dont ces sociétés restent capables.

À l'heure où de nouveaux modes d'expression démocratique et citoyenne sont en voie de formation, à l'heure où l'espace public demande à être repensé, ces analyses demeurent d'une brûlante actualité. Car le grand intérêt de la désobéissance civile – cette violation consciente, non violente et publique de la loi, à laquelle se livre une minorité organisée pour atteindre certains objectifs politiques qu'elle se fixe – est qu'elle crée les conditions d'un authentique *réinvestissement de l'espace public*. Dans les cas véritables de désobéissance civile, la violation du droit n'est en effet rien d'autre qu'une voie d'accès à l'espace public que se fraye un groupe de citoyens. Ces derniers, poussés par le sentiment d'injustice qu'éveillent en eux certaines décisions ou règles de droit, souhaitant sensibiliser les autorités et l'opinion publiques aux revendications qui sont les leurs, font le choix de la désobéissance. De cette manière, ainsi que Hannah Arendt l'avait bien noté, ils contribuent à faire à nouveau exister l'espace public dans la dimension du pluriel qui lui est en réalité inhérente ; ils lui permettent de réapparaître comme ce *milieu* où se confrontent et s'équilibrent sans cesse de multiples perspectives qui toutes tendent à éclairer de leur lumière singulière des questions d'intérêt commun. ■

5 P. Valéry, *Œuvres I*, édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris, Gallimard, 1957, collection « La Pléiade », Variété I, Essais quasi politiques, La crise de l'esprit, première lettre, p. 988.

6 *Qu'est-ce que la politique?*, texte établi par U. Ludz, trad. et préface de S. Courtine-Denamy, Paris, « Points Essais » Seuil, 1995, p. 42.

7 *Condition de l'homme moderne*, p. 76.

8 *Ibid.*, p. 71.

9 C'est le mot grec *oikia*, qui signifie foyer, maisonnée, qui a donné naissance au mot économique. L'économie – *oikonomia* – était à l'origine une affaire strictement privée ; relevant de la sphère domestique.

10 *Condition de l'homme moderne*, p. 71.

11 *Ibid.*, p. 115.

12 *Ibid.*, p. 105 : « Le privé était comme l'autre face, sombre et cachée, du domaine public et si en étant politique on atteignait à la plus haute possibilité de l'existence humaine, en ne possédant pas de place à soi (tel l'esclave) on cessait d'être humain. »

13 *Ibid.*, p. 73.

14 *Ibid.*, p. 86.

15 *Ibid.*, p. 246. Arendt voit d'ailleurs dans le théâtre l'art politique par excellence : « Nulle part ailleurs la sphère politique de la vie humaine n'est transposée en art. De même, c'est le seul art qui ait pour unique sujet l'homme dans ses relations avec autrui. »

16 Arendt avait songé à intituler *Amor mundi* le livre qui devint finalement *Condition de l'homme moderne*.

17 « La désobéissance civile », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. de G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972, « Agora » Pocket, 2003, p. 53 à 104. Et se reporter à son *Essai sur la Révolution*, trad. de M. Chrétien, Paris, Gallimard, 1967, « Tel », 1985.