

Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité

Par Quentin Delavictoire
Doctorant en Sociologie, UQAM

Résumé :

A partir de deux auteurs majeurs de la pensée politique du XXe siècle, Hannah Arendt et Jürgen Habermas, cet article pose quelques bases théoriques pour penser la citoyenneté et l'espace public. En essayant de montrer un lien fort entre ces deux penseurs autour de leur définition de l'espace propre au politique, nous espérons donner des clés pour comprendre l'essence moderne de la possibilité d'un vivre ensemble et d'un choix de projet commun. Ici l'idéal politique de la liberté du citoyen chez Arendt rencontre la possibilité d'espace public démocratique chez Habermas. Notre texte entend ainsi éclairer le présent au regard des lumières du passé, car il nous apparaît nécessaire de réinvestir la pensée politique des auteurs précités pour comprendre la société du XXIe siècle. Si cet article peut aider à mieux appréhender la situation actuelle du citoyen dans les démocraties, alors il aura au moins atteint le but de contribuer à progresser sur une question centrale : sur quelle base peut agir le citoyen dans ce lieu spécifique appelé « espace public » ?

Mots clés :

Espace public, citoyen, citoyenneté, liberté, démocratie, politique, parole publique

Le politique est plus qu'un concept scientifique, il est une réalité tangible dans l'existence des hommes. C'est donc une gageure de vouloir l'analyser dans son ensemble, mais c'est en même temps une nécessité de la prendre comme objet, car l'humanité ne peut pas se satisfaire d'une naturalité explicative du monde. La question du politique, d'Aristote à Arendt n'a pas fini de donner du grain à moudre aux intellectuels. Mais que peut apporter de plus la sociologie à l'analyse d'un champ aussi investi et immense. Et bien simplement un point de vue différent, celui de la société engagée dans la modernité, c'est-à-dire une approche nécessairement historicisée du monde des hommes dans leurs rapports sociaux. Si la modernité nous fait voir une chose, c'est bien qu'il existe un rapport étroit entre la construction de la société et le politique. Mais qu'est-ce que le politique, si ce n'est un rapport entre les hommes. Pour Arendt par exemple, le politique c'est la liberté, celle qui garantit à chacun sa place d'acteur dans la cité. La « vitæ activa » individuelle n'est possible que par l'existence d'une liberté partagée par l'ensemble des citoyens. Et bien que la démocratie ne soit pas le seul modèle d'organisation du politique, il est en ce sens le seul à promouvoir la liberté comme principe fondateur.

Mais à dire cela, on aurait l'impression erronée que la démocratie est une panacée, or de nombreux auteurs comme Arendt ou Habermas, nous montrent les limites de la démocratie dans son acception moderne. La démocratie libérale n'est pas de même nature que la démocratie athénienne, ce que Benjamin Constant avait particulièrement bien exposé en son temps. [Constant, 1980, pp.492-515] Mais comme l'Histoire continue, la société et la démocratie changent selon les époques historiques, tout en gardant certaines caractéristiques. Dans cet article, je m'appuierai sur le concept d'espace public pour penser le politique aujourd'hui. Je tenterai de travailler plus précisément sur ce que l'espace public représente dans des sociétés politiques traversées par des tensions manifestes entre l'idéal démocratique et l'individualisme notamment. Il y aurait comme une ambivalence entre une volonté d'être libre, égaux et solidaire d'un côté, et une dynamique émancipatoire, identitaire et égoïste de l'autre côté. Dans la première partie, je propose une approche de l'espace public, ou *polis*, vue comme le lieu de la citoyenneté pour Hannah Arendt. Dans la seconde partie, je présente ce qu'Habermas nous apprend de l'espace public dans sa dimension démocratique et bourgeoise.

I. Éléments autour d'une conception classique du politique. L'espace public, le politique et la citoyenneté chez Arendt.

Contrairement à une vision défendue par certaines analyses, dont celle de Claude Lefort, de la citoyenneté et de la démocratie chez Hannah Arendt qui décrivent sa pensée comme un idéal radical de la démocratie directe et de l'Homme agissant pour le bien commun et méprisant la démocratie représentative [Lefort, 2001], Francis Moreault notamment défend l'idée plus nuancée que « la politique arendtienne se ne réduit pas à l'expérience de la liberté politique dans l'espace public, elle développe aussi un rapport entre le citoyen et l'État qu'il faut donc examiner. » [Moreault, 1999] C'est dans ce cadre que l'utilisation de la théorie politique d'Hannah Arendt semble recouper celle de Jürgen Habermas. Car il y a un lien entre la vision historique de l'espace public chez le sociologue allemand et la démarche de définition du politique chez la théoricienne du politique.

- La citoyenneté : essence du politique et de la possibilité d'un espace public

Dans le modèle démocratique athénien du Vème siècle avant notre ère, La distinction entre vie privé (*idion*) et vie publique (*koinon*) est fondamentale. Dans la maisonnée (*oikos*), il est nécessaire de travailler, ce qui implique des rapports de domination et de violence. Alors que dans l'espace public (*polis*), c'est la nécessité de la concertation qui est la règle. Les actions y sont imprévisibles et fragiles et se basent sur un réseau de relations régi par le respect de la liberté de chacun et l'acceptation de la singularité de tous. Dans l'espace politique de la *polis*, l'*agora* est le lieu spécifique la prise de parole, de la délibération et de mise en place de décision. Ainsi l'agir politique se constitue de deux éléments : la *praxis*, c'est-à-dire l'ensemble des pratiques politiques en temps que telles et ce qui a trait à la parole en publique appelé la *lexis*.

Après ce retour sur les concepts fondamentaux de la vie social et politique athénienne, Arendt propose une définition de la *polis*. C'est « l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils trouvent » [Arendt, 1983] Selon cette définition, les débats y sont donc rendus permanents et inscrits dans la mémoire politique collective.

Autre élément important : la *polis* permet au monde de devenir véritablement humain, car c'est le lieu où l'homme se dégage de sa condition d'animal. Dans la pensée antique grecque, la condition humaine ne peut pas se réaliser par le travail, qui est donc laissé aux esclaves. Mais le citoyen doit pratiquer la *praxis* et la *lexis* pour être humain. Ce qui implique la nécessité d'un espace politique pour que l'humanité s'accomplisse. On retrouve ici l'esprit de la définition d'Aristote disant que l'homme est un animal politique car il est doué de parole.

A ceci on peut ajouter un autre grand principe politique grec ; l'amitié. La *philia*, bien décrit par Aristote, indispensable pour que la liberté advienne. La liberté naît de la *polis*, et son actualisation se fait grâce aux décisions prises dans l'*agora*, mais sans l'amitié rien n'est possible, car elle seule autorise l'expression publique totalement libre des opinions. Le citoyen grec « manifestait ainsi sa singularité, en dévoilant son nom. L'expression de l'individualité de chacun était tributaire de la citoyenneté. Il fallait être citoyen pour révéler son identité. Seule l'appartenance à la *polis* donnait un nom à l'homme grec. » [Moreault, 1999]

La liberté d'exprimer ces opinions découle l'égalité et rend acceptable l'altérité de chaque citoyen grec. Ainsi les décisions sont prises en commun, mais les opinions restent propres à chacun. On a là une vision de l'isonomie idéale « sans division entre gouvernants et gouvernés ». [Arendt, 1954, p30] Il n'y a donc aucun dirigeant politique dans l'espace public, car le pouvoir est une potentialité pour chacun ; une virtualité qui ne se cristallise que de façon éphémère lors du moment de la décision. Cette décision se base sur la persuasion qu'Arendt définit comme la mise en commun des meilleurs arguments pour aboutir à un « sens commun ». Elle ajoute : « c'est donc la parole partagée et l'action à plusieurs qui conféraient le sens de la réalité aux Grecs ». [Arendt, 1958, p127] Cette action partagée et concertée entre citoyens correspond au cœur de la démocratie athénienne et de la réalité démocratique selon Hannah Arendt.

Arendt ajoute qu'il faut penser à la fragilité, l'imprévisibilité et l'infinité des affaires humaines, pour penser correctement le politique, et que seul l'agir peut permettre d'établir un « sens commun ».

- Définition du citoyen pour Hannah Arendt

Arendt définit le citoyen ainsi : « C'est cet homme qui quitte le domaine privé pour exercer la liberté politique avec ses semblables. Il tente également avec ses pairs de fonder un nouveau gouvernement qui doit représenter l'ensemble des citoyens et dont la légitimité provient des corps politiques subalternes. » [Arendt, 1995a] Si tous les citoyens sont conviés à participer à la vie politique, c'est qu'il existe une égalité de chacun dans la *polis*, mais seuls les meilleurs pourront être chefs de guerre ou juges. En cela, il existe une représentation dans la citoyenneté athénienne.

L'essentiel dans la démocratie grecque, c'est que le citoyen soit capable de penser, mais aussi d'agir. Et si Arendt paraît souvent déçu par la démocratie moderne, elle écrit tout de même que : « La polis grecque continuera d'être présente au fondement de notre existence politique, aussi longtemps que nous aurons à la bouche le mot politique ». [Arendt, 1968, p304] Comme s'il existait une impossibilité fondamentale dans le fait qu'une démocratie puisse exister sans ces principes résiduels et finalement essentiels que Hannah Arendt fait ressortir de la démocratie athénienne.

Partant de ce modèle fondateur, Hannah Arendt va montrer en quoi la modernité a perverti la démocratie avec le couple bourgeois/démocratie représentative et comment il est possible de repenser une démocratie moderne où le citoyen aurait sa place grâce au système des conseils.

- L'opposition entre le citoyen et le bourgeois

Selon Arendt, il y a une perte du « sens commun » avec l'avènement scientifique entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, car la raison se pose alors comme le simple calcul des conséquences. Ce modèle est particulièrement visible dans la pensée utilitariste de Jérémy Bentham ou de John Stuart Mill par exemple. L'État bourgeois né en quelque sorte de cette pensée qu'on retrouve chez Hobbes dans sa conception organique de l'État dans *le Léviathan* [Hobbes, 1980], en même temps qu'une domination de l'*Homo Faber* sur les autres aspects de l'humain. Pour Arendt, la philosophie politique de Hobbes correspond totalement à la philosophie de la bourgeoisie car elle représente une instrumentalisation du politique.

Ce mouvement intellectuel et social du politique qui caractérise la modernité fait entrer la sphère privée dans le domaine public et sépare la liberté de la politique. L'espace public n'est plus dominé par la politique, mais par la société. La *polis* a disparu au profit de l'État. L'État n'est plus qu'un organisme de protection de la société regroupant aussi bien les individus que les biens. Il y a donc une disparition d'une transcendance au profit d'un fonctionnement rationnel et surtout déshumanisé du rapport au politique.

Pour expliquer cela, Arendt oppose deux concepts en rapport avec la liberté. La liberté solipsiste, qui est « le sentiment que mon isolement à l'écart de tous est le résultat de la libre volonté, que rien ni personne, à part moi-même, ne peut en être tenu pour responsable. » [Arendt, 1983b] Et le « libre arbitre » qui aboutirait à ce que la vie des hommes soit maintenant « abandonné à elle-même ». La liberté moderne régit par le libre arbitre de chaque citoyen fait alors disparaître la légitimité de l'action politique individuelle au profit de celle de l'État. Les limites ne sont plus en chacun, mais en dehors. Et l'État devient dès lors le garde fou du libre arbitre individuel afin de préserver les libertés individuelles et les biens. Ainsi l'État a pour vocation de protéger le citoyen contre les autres et contre lui-même grâce au « monopole de la violence légitime » décrit par Max Weber. Pour Arendt, le libre arbitre est la notion constitutive de la pensée bourgeoise et de son renforcement toujours renouvelé.

On a ici une analyse intransigeante du pouvoir de domination accordée à l'État et de ses conséquences sur les citoyens de la modernité politique. Le figure du citoyen disparaît au profit de celui de l'individu qui, pour Hannah Arendt, est le « dernier avatar » du bourgeois. « Le bourgeois s'occupe exclusivement de son existence privée et ignore totalement les vertus civiques. Il a poussé si loin la distinction du privé et du public, de la profession et de la famille, qu'il ne peut même plus découvrir en lui-même aucun lien de l'un à l'autre. » [Arendt, 1945]

Avec l'émergence de l'individu, l'agir, le penser et le juger se « transforment toutes en activités de concepts personnifiés » [Arendt, 1983b] Selon la philosophe, le bourgeois comme idéal de l'homme moderne est « l'exact opposé du citoyen » et le monde bourgeois devient dès lors un monde sans citoyen, car sans hommes qui exercent de façon concertée la liberté politique.

- Une vision de la démocratie

C'est bien d'une fermeture de la modernité à la politique qu'il est question chez Arendt dans un monde qui ne serait livré qu'« au libre développement de la productivité du social et à l'épanouissement de l'intimité. » Les systèmes parlementaires en France ou en Angleterre ne sont pour elle que le reflet de cette fermeture du politique qui empêcherait les citoyens d'être codirigeants. Les partis politiques annihileraient aussi toutes possibilités de participation citoyenne en produisant des institutions dans un lieu où il ne devrait pas y en avoir.

Hannah Arendt écrit que l'État moderne n'aurait qu'un seul rôle : l'administration de choses qui serait un rôle social, apolitique voir antipolitique dans certain cas. Le politique est contenu dans les décisions du gouvernement prises au nom du peuple, ce qui constitue un mystère pour Arendt, car elle met en doute la possibilité pour un homme ou un groupe d'homme d'incarner la volonté du peuple sur tous les sujets et à tous les moments de son mandat. Sa critique des partis politiques serait plutôt une analyse de la bureaucratie moderne qui empêcherait la participation effective des citoyens en complexifiant toujours un peu plus les procédures. La figure d'une tyrannie sans tyran est ici reprise des analyses de Tocqueville. Pour Arendt, l'alternative possible à la démocratie représentative des partis serait la mise en place de conseils démocratiquement élus sur des sujets particuliers et ouverts à la candidature de tout citoyen. [Arendt, 1975]

Allant contre les commentaires de Claude Lefort qui disent qu'Hannah Arendt ne « s'intéresse jamais à la démocratie moderne », et à la « démocratie représentative » parce que cette notion de représentation « lui est étrangère ou même lui répugne. » [Lefort, 1986], Arendt se présente comme une philosophe certes radicale dans ces positions concernant l'État bourgeois, mais proposant aussi des recommandations et des alternatives à cet état de fait, afin de ne jamais tomber dans un pensée figée. Ainsi elle écrit que « l'État doit être maintenu, mais sa fonction se doit d'être politique » Ainsi pour Arendt, le système des conseils « paraît être la seule alternative au système politique actuel. » [Arendt, 1971]

Cette présentation interroge alors les conditions de possibilité de voir ré-émerger un citoyen libre. C'est-à-dire comment faire pour que les individus soient pleinement citoyens et comment construire les institutions permettant d'exercer cette citoyenneté ?

II. Habermas ou l'espace public bourgeois. Émergence et dérives de la modernité politique.

Jürgen Habermas publie en 1962 *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, un texte essentiel dans la pensée politique et sociologique. Habermas entreprend dans cet ouvrage d'analyser d'un point de vue sociologique et historique : « le processus au cours duquel le public constitué par les individus faisant usage de leur raison s'approprie la sphère publique contrôlée par l'autorité et la transforme en une sphère où la critique s'exerce contre le pouvoir de l'État. » [Habermas, Op. Cit., 1962, p61]

L'espace public bourgeois est spécifique d'une époque et ne correspond plus tout à fait à l'*Agora* grecque que décrit Arendt. Pour Habermas, la sphère publique a été conservée depuis les grecs sous forme d'un « modèle idéologique » et non comme « formation sociale ». Dans sa démonstration, Habermas montre que l'émergence de l'espace public bourgeois se situe à un moment où le modèle féodal basé sur un droit divin bascule sous la pression de la bourgeoisie vers la mise en place d'un contrat social. L'espace public devient alors un espace nécessaire entre la société civile et l'État, c'est-à-dire entre les intérêts particuliers et les règles communes. On assiste alors à une ouverture des possibilités de discuter les règles, en même temps que l'émergence de la ville comme centre de l'activité sociale. Ceci se vérifie grâce au développement de lieux physiques permettant l'échange d'informations entre individus : les salons, les cafés, les cercles, les clubs... Ces lieux en plein essor à partir du XVIII^{ème} siècle ont été le théâtre du développement d'une sphère publique littéraire qui fut, selon Habermas, la base fondatrice permettant l'émergence d'un véritable espace public moderne.

La presse constitue sans doute l'objet central qui rend intelligible la modernisation de l'espace public. La marchandisation de biens culturels largement diffusés dès le XVII^{ème} siècle, comme certains romans et surtout des journaux, marque le tournant vers une possibilité de partage des idées au sein de la population. C'est sous une forme particulière, qu'Habermas appelle la presse d'opinion, que « des informations mais aussi des articles didactiques, voire des critiques et comptes-rendus » [Habermas, Op. Cit., 1962, p35] s'ajoutent aux contenus somes toute assez intéressants des journaux d'antan. L'analyse critique et l'article de fond constituaient la norme dans la presse quotidienne, et ceci sans que le commerce n'y soit

associé, jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle. Pour le philosophe allemand, le passage à une économie de masse a fait perdre à cette sphère publique son « caractère politique ».

La *publicité*, qui antérieurement étant de l'ordre de la diffusion des idées en vue d'une connaissance commune émancipatoire, est devenue peu à peu de la réclame à vertu mercantile. La publicité consistait précédemment à « démystifier la domination politique » grâce à l'usage public de la raison en remettant en cause « la politique du secret pratiquée par l'absolutisme » [Habermas, Op. Cit., 1962, p209], elle n'est devenue qu'une « fabrication d'adhésion » en vue de la vente de produits commerciaux. Pour Habermas le passage d'une presse d'opinion à une presse commerciale fut rendu possible par « la pression des progrès techniques accomplis dans la transmission des informations » [Habermas, Op. Cit., 1962, p193]. Les rédacteurs des journaux, après 1870, deviennent moins les porteurs d'un « intérêt général » ou d'un « laborieux processus d'Aufklärung » que d'un « consensus fabriqué » porté par des « intérêts privés privilégiés » [Habermas, Op. Cit., 1962, p203]. Il formule ici une critique radicale de la perversion d'un espace public politique qui aurait disparu sous la pression du marché capitaliste. Habermas porte bien de la tradition critique de l'École de Francfort dont Adorno, qui a dirigé cette thèse, fut l'un des plus éminent représentant.

Habermas décrit par ailleurs les nouveaux médias que sont la radio et la télévision dans une veine analogue. Il en fait la critique au regard du modèle de la sphère publique littéraire décrite précédemment. Celle-ci aurait favoriser la lecture dans la sphère familiale, alors que : « même le fait d'aller au cinéma, d'écouter ensemble la radio ou de regarder ensemble la télévision, rien ne subsiste des relations caractéristiques d'une sphère privée corrélatives d'un public » car « les occupations dont le public consommateur de culture meuble ces loisirs se déroulent au contraire au sein d'un climat social, sans qu'elles aient aucunement besoin de se poursuivre sous la forme de discussion » [Habermas, Op. Cit., 1962, p171]. Pour Habermas, ces nouveaux médias font « disparaître la distance que le lecteur est obligé d'observer lorsqu'il lit un texte imprimé – distance qui exigeait de l'assimilation qu'elle ait un caractère privé, de même qu'elle était la condition nécessaire d'une sphère publique où pourrait avoir lieu un échange réfléchi sur ce qui avait été lu » [Habermas, Op. Cit., 1962, p171]. Par la suite Habermas s'est rendu compte d'avoir été un peu trop sévère sur l'incapacité d'une réflexion du sujet moderne sur ces nouveaux médias, ou peut être un peu trop utopique sur la vertu politique de la lecture. Mais il nous donne à réfléchir sur le rôle des médias dans la formation du citoyen. C'est l'un des apports essentiels d'Habermas, car sa définition d'un espace public

bourgeois passant d'un idéal émancipateur à une réalité commerciale nous rappelle que l'espace de la construction du politique se produit dans ce moment de reformulation entre le monde - dont le discours médiatique fait partie - et l'individu. Et que c'est également dans l'interaction entre les individus que se situe la possibilité d'un espace public, non dans les techniques de diffusion mises en œuvre. Pour le dire autrement, l'espace public habermassien est une possibilité sociale qui historiquement n'est possible qu'à condition d'être partagé par une pluralité d'individus. Les moyens techniques ne sont que des outils porteurs de leurs propres spécificités, qui doivent être instrumentalisés par les hommes en vue d'agir sur le monde. Si l'on sort de cette dialectique entre l'homme et la technique, alors l'espace public est rendu aveugle à l'individu qui ne peut plus agir et penser un monde commun.

On peut voir ici le pont entre la démonstration d'Habermas dans *l'espace public* et celle d'Arendt dans sa définition du citoyen. Si Habermas réfléchit à la création historique et ponctuelle d'un espace public bourgeois qui aurait sensiblement disparu sous l'influence du marché, Arendt propose un constat tout aussi réaliste et historique sur la disparition du citoyen dans la démocratie libérale. C'est dans ce sens qu'Éric George écrit : « Jürgen Habermas a conçu l'espace public moderne comme une sphère de parole libre, détachée des impératifs de la nécessité, des impératifs sociaux, la société étant alors le pur produit de l'action de la raison. Dans cette perspective, ce sont bien les bourgeois qui une fois libérés des contraintes sociales, peuvent prendre la parole au nom de l'ensemble des êtres humains. » [George, 2001]

Dans l'article « l'espace public trente ans après », Habermas est revenu sur son ouvrage de 1962 et où il avoue avoir travaillé sur un matériel mal maîtrisé, car reposant sur une littérature de seconde main, ainsi que s'être trompé sur le comportement du public. « J'ai évalué de façon trop pessimiste la capacité de résistance, et surtout le potentiel critique d'un public de masse pluraliste et largement différencié, qui déborde les frontières de classe dans ses habitudes culturelles.» [Habermas, 1992] Cette réflexion nous montre toute l'importance que conserve le public, c'est-à-dire le peuple dans l'espace public. En ce basant sur la séparation entre État, économie et société civile, le philosophe entendait montrer que l'Etat et le Marché ne pouvaient plus se transformer par des forces internes. Mais que c'est à la société civile d'agir dans ce sens. De cette position découle l'idée d'une « démocratie délibérative » qui serait l'actualisation réaliste d'une démocratie idéale soumise à la modernité.

Habermas utilise la définition de Jean Cohen de la démocratie délibérative pour son analyse : « la notion de démocratie s'enracine dans l'idéal intuitif d'une association démocratique au sein de laquelle la justification des termes et des conditions de l'association procède d'une argumentation et d'un raisonnement public de citoyens égaux. Les citoyens, dans un tel système politique, partagent un engagement commun vis-à-vis de la résolution des problèmes de choix collectifs à travers un raisonnement public, et considèrent leurs institutions de base légitimes dans la mesure où elles établissent un cadre favorable à une délibération publique libre.» [Habermas, Op. Cit., 1962] Cette référence le rapproche ici étrangement de la pensée d'Hanna Arendt. De plus, en défendant une conception éthique de la discussion, Habermas positionne la parole citoyenne comme des formulations d'opinions capables d'influer sur les institutions, mais qui n'ont pas vocations à les remplacer. Le débat public est ainsi plus démocratique, mais en aucun cas révolutionnaire.

Même si Habermas a peu à peu délaissé l'analyse des médias dans ses théories, il n'en reste pas moins que les concepts habermassiens d' « espace public », d' « agir communicationnel » et d' « éthique de la discussion » contribuent sans nul doute à repenser la démocratie moderne au regard des paroles citoyennes et médiatiques. Pour Habermas, la démocratie délibérative se définit telle que : « la discussion rationnelle est supposée être publique et discursive, accorder des droits de communication égaux aux participants, requérir sincérité et interdire toute sorte de force autre que la faible force du meilleur argument. Cette structure de communication est supposée créer un espace délibératif pour la mobilisation des meilleures contributions disponibles sur les sujets les pertinents. » [Habermas, 1997, p45]

Habermas rejoint aussi Arendt dans son appréciation de la société et de l'État bourgeois lorsqu'il écrit : « la sphère publique bourgeoise se développe au sein des tensions qui opposent l'État et la société, mais de telle sorte qu'au cours de cette évolution elle demeure partie intégrante du domaine privé. » [Habermas, Op. Cit., 1962, p149] Il se rapproche également quelque peu de l'approche critique et théorique d'Hannah Arendt vis-à-vis de la démocratie moderne, notamment lorsqu'il évoque la construction du droit social au XIXe siècle sous l'égide de l'État libéral. « On peut constater entre l'État et la société, et pour ainsi dire « à partir de » chacun de ces deux domaines, l'apparition d'une sphère sociale re-politisée qui échappe à la distinction entre « public » et « privé ». » [Habermas, Op. Cit., 1962, p150] Car c'est bien contre l'État libéral que l'espace public bourgeois naît. C'est dans la critique de l'État au travers des médias et des salons que l'espace public habermassien existe à un certain

moment de l'histoire. Ce qui va en parti détruire cet espace public bourgeois fortement critique et polémique, c'est le fait que l'État moderne va peu à peu élargir ces fonctions et se rapprocher de plus en plus de la société comme le montre par exemple la création de la sécurité sociale sous Bismarck. Il y aurait alors la possibilité d'un rapprochement entre les intérêts particuliers et ceux de l'État. Pour le dire dans les mots de Habermas, cela « montre à quel point l'interventionnisme de l'État au sein de la sphère privée doit céder à la pression d'en bas. » [Habermas, Op. Cit., 1962, p153] « La société industrielle régie par un État social voit se développer des rapports et des types de relations qui ne peuvent que partiellement être articulés sur les institutions du droit privé ou du droit public ; ils obligent au contraire à introduire les normes de ce qu'on appelle le droit social. » [Habermas, Op. Cit., 1962, p156] Le droit social serait en quelque sorte le moyen trouvé par l'Etat libéral pour contrôler la sphère publique et ainsi rabattre les individus dans la sphère privée.

Un peu plus loin dans son texte Habermas va nous proposer une analyse du rapport entre public et privé dans le mouvement d'urbanisation qui caractérise la modernité. Citant H. P. Bahrdt, Habermas écrit : « la corrélation qui liait la sphère privée et la sphère publique n'existe plus. Elle a disparu parce que le citoyen est en soi un homme de masse qui ne saurait donc plus comment entretenir une sphère privée, mais parce qu'il est désormais impossible de considérer la vie toujours plus complexe des grandes villes comme une vie publique. Plus la ville dans son ensemble se transforme en une jungle impénétrable et plus il se réfugie dans sa sphère privée, laquelle ne cesse d'être démantelée, mais lui permet tout de même de percevoir le fait que l'espace a été perverti en un surface où règne de manière désordonnée une circulation tyrannique. » [Habermas, Op. Cit., 1962, p166-167] N'y a-t-il pas ici un point commun avec la vision arendtienne du bourgeois et la coupure radicale entre les sphères privée et publique que l'émergence de la figure de l'individu provoque ?

Jürgen Habermas conçoit le rapport entre la démocratie et la communication comme une conciliation entre les valeurs de liberté d'expression et d'égalité, « c'est-à-dire qu'il s'agit avant tout d'accepter des procédures qui favorisent l'échange des arguments. » [Habermas, Op. Cit., 1962]

Risquons-nous à conclure ici en lançant quelques pistes de réflexions. Quid de l'espace public dans un monde où le politique serait tenté de disparaître derrière un horizon bureaucratique et juridique ? Où est le peuple dans cet espace sous tension ? Le lieu d'une formulation d'un projet de monde commun existe-t-il encore aujourd'hui dans des sociétés où l'idée même de revendication sociale aurait perdu toute portée politique et où les individus seraient tentés par le repli sur soi pour préserver intact leurs identités ? Voici quelques questions à partir desquelles nous pourrions tenter d'esquisser un portrait de la place du citoyen dans l'espace public aujourd'hui.

Pour Hannah Arendt, le politique ne peut surgir que si les hommes sont libres. [Arendt, 1995] Cette condition est nécessaire, mais non suffisante. Il faut également que les espaces public et privé soient séparés afin que la parole politique prenne tout son sens. L'espace public est donc défini comme le lieu possible de l'agir pour le bien commun. Dans cet espace, les hommes doivent se reconnaître comme égaux en même temps qu'ils y expriment leurs différences sur des questions ayant trait à l'organisation du social. C'est dans le cadre de cet espace que peuvent se produire les propositions, les débats et les votes engageant l'ensemble des citoyens dans un projet politique commun.

Mais selon Eric George : « les usages citoyens de l'Internet pourraient d'ailleurs contribuer à modifier à moyen terme les relations et les imbrications entre les trois composantes de la société du point de vue de l'organisation politique : l'*oikos* - la sphère privée ; l'*agora* - la sphère publique ; l'*ecclesia* – l'espace politique. Les usages de l'Internet pourraient aussi aider à la formation des citoyens et des citoyennes plus autonomes en favorisant l'adoption d'un point de vue critique sur l'espace public médiatique ; la compréhension de la société comme un construit social dont les composantes et notamment les institutions peuvent être discutées et remises en question en permanence ; et la remise en cause de la domination de l'argent comme ultime valeur de nos sociétés.» [George, 2001]

On perçoit, dans l'évolution de la notion d'espace public chez Habermas, tout le chemin parcouru en trente ans sur la question. A nous de voir aujourd'hui ce qui peut s'en dire aujourd'hui et ce qu'elle implique sur le politique et en particulier sur la participation citoyenne. Ce sera l'objet de travaux futurs concernant notamment le rapport entre

citoyenneté, espace public et utilisation des technologies de l'information et de communication, en particulier Internet.

Au regard de cette vision du politique, on peut constater que le monde contemporain est traversé par une forte tendance à la recherche de protection d'intérêts, plutôt que de construction d'un projet éthico politique. Cet émiettement de la question sociale serait en partie lié à l'individualisme qui rabat le politique sur la dimension privée de l'existence et rend alors caduque les discours globalisant à portée universaliste. Le particularisme deviendrait la règle pour le meilleur ; le respect des droits, et pour le pire ; une fixation de chacun dans un espace proprement circonscrit : une forme de ghettoïsation généralisée.

La fin des idéologies en est un des révélateurs, car cela montre bien la perte de sens « populaire » des discours à vocations universalistes. Le livre de Fukuyama en est le parfait exemple. [Fukuyama, 1992]. Le populisme est à nouveau en train de gagner du terrain, car il conforte les citoyens tout entiers acquis à la démocratie que leur vie ne sera pas mise en danger et qu'ils seront protégés. L'idéal sécuritaire est une idéologie, mais elle ne se présente pas comme telle, car elle reste toujours attachée à la naturalité de la sauvegarde du système démocratique qui est souvent présenté comme indépassable.

Ainsi le politique ne semble plus être le lieu de l'agir, il apparaît comme l'espace de la réaction, où l'individu se serait retourné contre le citoyen. L'individu est aujourd'hui la figure qui hante la vision de la société. Une société moderne qui en oublie de plus en plus sa dimension politique. Le sujet moderne se doit d'être libre, au mieux il se veut égal aux autres, au pire il devient indifférent envers les autres hommes. Si la société des identités est une réalité de notre temps, alors que peut-on penser de la place du citoyen dans l'espace public ? Est-il encore présent sous la forme de soubresauts dans les mouvements « alters » ou des « sans part » ? Finalement, le citoyen a-t-il encore une existence dans un monde où compte plus l'affirmation de l'individualité que la construction d'un espace commun du vivre ensemble ? Voici quelques questions pour lesquelles les travaux d'Hannah Arendt et de Jürgen Habermas offrent des pistes toujours fructueuses afin de pouvoir penser le monde actuel toujours en lien avec le passé.

Bibliographie :

- H. Arendt (1995a), *Qu'est-ce que la politique?* Paris, Seuil.
- H. Arendt et M. McCarthy, (1995b), *Between Friends : The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*, Carol Brightman (dir.), New York, Harcourt Brace.
- H. Arendt (1983a), *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2e éd.
- H. Arendt (1983b), *La vie de l'esprit*, tome 2 : *Le vouloir*, Paris, PUF.
- H. Arendt (1977), « Public Rights and Private Interests. In response to Charles Frankel », in M. Mooney et F. Stuber (dir.), *Small Comforts for Hard Times : Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press, p. 103-108.
- H. Arendt (1975), « Retour à l'envoyeur », in *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989, p. 253-268.
- H. Arendt (1971), *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 7-51.
- H. Arendt (1968), « Walter Benjamin, 1892-1940 », in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 244-306.
- H. Arendt (1954), « La tradition et l'âge moderne », in *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 28-57.
- H. Arendt (1945), « La culpabilité organisée », in *Penser l'événement*, C. Habib éd., Paris, Belin, 1989, p. 21-34.
- J. Beauchemin, *La société des identités : Éthique et politique dans le monde contemporain*, Athéna éditions, Montréal, 2007.
- H. Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Aubier, Paris, 2006.
- C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe. Tome IV*, Seuil, Paris, 1996.
- B. Constant (1819), « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », in *De la liberté chez les Modernes*, pp.492-515, Hachette/pluriel 1980.
- E. George, *L'utilisation de l'Internet comme mode de participation à l'espace public dans le cadre de l'AMI et au sein d'ATTAC : vers un renouveau de la démocratie à l'ère de l'omnichandisation du monde ?*, thèse en co-tutelle France/Québec, 2001.
- F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, Paris, 1992.
- J. Habermas (1962), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, Paris, 1978.

- J. Habermas, « « L'espace publique », 30 ans après », in *Quaderni*, numéro 18 (automne 1992), p. 161- 191. p175.
- J. Habermas, « Sur le droit et la démocratie. Note pour un débat », in *Le Débat*, Numéro 97, 1997. p45.
- T. Hobbes (1651), *Léviathan*, Folio Gallimard, Paris, 2000.
- C. Lefort, *Essai sur le politique XIXe –XXe siècles*, Point Seuil, Paris, 2001.
- C. Lefort, *L'invention démocratique*, Seuil, Paris, 1986.
- K. Marx (1844), *La Question Juive*, trad. M. Simon, éd. bilingue Aubier, 1971.
- M. Mauss (1923), *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Puf, Paris, 2007.
- F. Moreault, « citoyenneté et représentation dans la pensée politique d'Hannah Arendt », in *Sociologie et société*, vol XXXI, numéro 2, Automne 1999, p175 à p190.
- J. Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995.