

Les gloires ordinaires. Actualité du concept arendtien d'espace public

Dans un texte déjà ancien, Seyla Benhabib (Benhabib, 1989) distinguait trois modèles d'espaces publics pour condenser les différentes analyses en vigueur à l'époque : un modèle agonistique reposant sur la vertu civique (Arendt, 1981[1958]) ; un modèle légaliste reposant sur les vertus du dialogue public (Ackerman, 1980) ; et un modèle discursif ou argumentatif reposant sur l'usage public et critique de la raison (Habermas, 1962). Le premier aurait pour principe la liberté et correspondrait à la *polis* grecque ; le deuxième aurait pour principe la justice et correspondrait aux sociétés libérales modernes ; le troisième aurait pour principe la pragmatique communicationnelle et envisagerait une restructuration démocratique-socialiste des sociétés post-capitalistes (ou du capitalisme tardif). À ces modèles, il faudrait aujourd'hui rajouter celui d'un espace public oppositionnel dont l'élaboration revient à Oskar Negt (2007) ou celui d'un espace public plébéen qui a été analysé par Martin Breugh (2007). Ces nouvelles perspectives tendent à relativiser la typologie proposée par Seyla Benhabib et nous invitent à revisiter le concept arendtien depuis les apports spécifiques d'une phénoménologie de l'action.

Car, avec ses effets normatifs assumés ou sous-jacents, cette typologie a eu pour effet secondaire de dévaloriser la compréhension arendtienne de l'espace public dont le champ d'expérimentation était présenté comme celui de la cité grecque et qui ferait, à ce titre, preuve à la fois de nostalgie à l'égard d'une expérience démocratique révolue (et idéalisée) et d'une acceptation réticente (*reluctant*) de la modernité (Benhabib, 1996) comme si ce concept d'espace public n'assumait qu'à contre cœur les formes nouvelles d'expériences politiques produites par la société de masse et la démocratie libérale capitaliste.

En vue d'illustrer l'actualité du concept arendtien d'espace public, mon objectif sera ici d'indiquer, même succinctement, pourquoi cette lecture est faible, pourquoi en dépit de cette faiblesse elle a fini par s'imposer comme lecture dominante d'Arendt (au point que c'est devenu un cliché) et pourquoi en réalité une autre lecture, infiniment plus intéressante, prometteuse et surtout féconde dans le contexte historico-politique qu'est celui du néolibéralisme actuel est possible et même recommandée. Je le ferai en tâchant de répondre aux trois questions que cet objectif demande de considérer : 1) Pourquoi une lecture amputée d'Arendt ? 2) Quel apport inédit représente la compréhension phénoménologique de l'espace public qu'offre Arendt ? 3) Quelle politique articule-t-elle ?

Les deux aspects du concept arendtien d'espace public et la prévalence erronée de l'un des deux.

La mésinterprétation d'Arendt dans une perspective habermassienne

Le fait que l'analyse habermassienne de l'espace public (1962) ait pris sa source, en partie, dans la présentation qu'Arendt fait de la division entre l'*oikia* et la *polis* dans *Condition de l'homme moderne* (1958) — ce qu'atteste Habermas lui-même en citant explicitement Arendt —, a eu cette étrange conséquence que la problématique habermassienne a, en quelque sorte, rejailli en retour sur l'analyse arendtienne. Et bien sûr, lue à l'aune des exigences, formulées par Habermas, d'un espace public argumenté et critique, la conception arendtienne devait apparaître assez faible et floue. Mais on a cependant eu tendance à mettre en avant les dimensions discursives et consensuelles de sa représentation de l'espace public en insistant sur les passages où, prenant appui sur l'exemple athénien, Arendt insiste sur la discussion publique, le régime de persuasion qui suppose l'égalité des locuteurs ou la recherche d'une communauté de consensus à l'image de la communauté de goût qu'elle examine dans ses analyses sur la crise de la culture.

Sous cet angle, l'espace public tend à être confondu avec un espace commun, comme s'il s'agissait de produire une communauté accordée, une communauté consensuelle et que l'espace public, lieu des échanges ou de la discussion libre, était le vecteur de cette communauté. Dans cette perspective, l'horizon téléologique de l'espace public est de produire les conditions de possibilité d'une prise de décision légitime parce que reflétant à la fois une position majoritaire et une position rationnelle. Ce qui est attendu des activités discursives menées sous les auspices d'un espace public, ce sont alors une expression contradictoire des opinions ; une argumentation et une contre argumentation assurant une rationalisation de ces opinions ; un relatif consensus rationnel sur les options les plus appropriées à la communauté des locuteurs ; et donc la possibilité d'une prise de décision commune dont la légitimité et donc l'autorité sont attestées par les procédures qui lui ont donné(e) naissance. Qu'en est-il de ces attendus dans la conception arendtienne ?

La double dimension de l'espace public arendtien

Il est indéniable que la conception arendtienne de l'espace public s'offre pour une part à une telle interprétation (mais aussi à la critique d'une élaboration bien insuffisante des conditions procédurales de production d'un consensus légitime). L'espace public est le lieu d'une libre réunion des citoyens vouée à une discussion des affaires communes et où peut se développer une véritable formation d'une opinion consensuelle et rationnelle. L'espace public supporte le droit à la parole, le droit à la participation aux débats concernant les affaires communes. Bref, il y a des situations dont on peut et dont on doit discuter puisque seule la discussion publique confère aux décisions leur légitimité ; et il y a par ailleurs des questions qui relèvent de décisions techniques ne requérant pas la délibération publique. On peut même ajouter qu'Arendt a été attentive au fait que la discussion publique est formatrice d'une culture civique sans laquelle la pratique gouvernementale est purement et simplement technocratique.

Cependant, jamais Arendt n'a avancé comme décisive l'idée que ce qui était en jeu dans l'institution d'un espace public était la prise de décision collective ; jamais elle n'a avancé que ce qui donnait son sens à la discussion publique était sa finalité opérationnelle : la

légitimation procédurale des décisions issues de la délibération ; jamais elle n'a conçu l'espace public comme le lieu et la modalité de production d'assemblées consensuelles. Bien au contraire : il est essentiel de noter que le caractère politique de l'espace public ne réside pas dans la production d'une décision collective légitime, mais dans le fait de la participation au débat, dans le fait que ce dont il s'agit a été discuté. Certes, on attend d'une telle discussion qu'elle conduise à des décisions respectueuses des opinions exprimées ou mieux qu'elle produise un relatif consensus sur les décisions à prendre. Mais la production du consensus ne finalise pas la participation aux délibérations. Ce qui est politique, c'est de discuter, non de décider. Il y a ici une différence d'accentuation dont la signification emporte tout le reste. Sous cet aspect langagier, on pourrait dire que parler contradictoirement avec d'autres, dans l'espace public des affaires de la cité, est l'activité politique elle-même ; et que celle-ci n'est pas subordonnée à la production d'une décision ou d'une autorité (que celles-ci soient légitimées par une voie procédurale ou qu'elle le soit par un coup de force persuasif).

Qu'est-ce que cela signifie ? Que le politique n'est pas conçu dans une perspective décisionniste et qu'il n'est donc référé ni aux procédures de prises de décision ni aux mesures opérationnelles d'exercice du pouvoir gouvernemental, mais seulement à l'expérience commune de parole et d'action.

Depuis les années soixante, la théorie de l'agir communicationnel, la pragmatique habermassienne s'est, elle, développée vers l'établissement des règles procédurales de médiation des litiges. Par le truchement d'une argumentation discursive et le déploiement d'une culture civique apte à transcender les particularismes auxquels puisent les conflits, elle s'attache à saisir la nouvelle donne de la politique nationale, européenne et mondiale. Reste qu'ici encore la compréhension du « politique » est rabattue sur l'examen des normes et des procédures susceptibles de mettre fin aux désaccords : l'espace public est ce lieu où l'usage critique de la raison parvient, grâce à des procédures argumentatives rationnelles, à convertir la violence enclose dans les corps et les intérêts en opinions divergentes mais raisonnables capables de coopérer dans une politique délibérative.

« La théorie de la discussion, précise Habermas, ne conditionne pas le succès de la politique délibérative par l'existence d'un ensemble de citoyens capables d'action collective, mais par l'institutionnalisation de procédures et de conditions appropriées de la communication et par le jeu combiné des délibérations institutionnalisées et des opinions publiques qui se sont formées de façon informelle. [...] La théorie de la discussion table sur l'intersubjectivité supérieure des processus d'entente s'effectuant au moyen de procédures démocratiques ou dans le réseau communicationnel des espaces publics politiques. » (Habermas, 1997 [1992] ; p.323).

Fonctionnant comme un filtre, les procédures et les conditions communicationnelles de la formation démocratique de l'opinion publique assurent, par la discussion, la rationalisation des décisions gouvernementales et administratives. La rationalisation du pouvoir est corrélative de celle de l'espace public, et celle-ci est l'œuvre d'un usage raisonnable du langage supporté et encouragé par les institutions.

A l'inverse, ce qui rend la conception arendtienne de l'espace public presque totalement étrangère à sa future version habermassienne, c'est l'insistance sur l'action. Mais l'action n'y est pas prioritairement communicationnelle. Cet aspect et le précédent sont corrélatifs : d'un côté l'espace public n'est pas au service d'une rationalisation des décisions gouvernementales ; d'autre part, l'action y est irréductible à la parole, même si l'action la requiert. L'action dont il s'agit en politique, selon l'entente que privilégie l'analyse arendtienne du politique, n'est pas — et ne peut pas être réduite à — une action communicationnelle, pas plus qu'elle ne peut l'être à une action instrumentale ou stratégique. Autrement dit, l'espace public arendtien est lié à une autre conception de l'action politique qui s'efforce de ne pas rabattre celle-ci sur des opérations langagières, instrumentales, stratégiques, gouvernementales. Il y a une dimension de l'action qui est indissociable de l'espace public d'apparition des corps agissants et donc des luttes sociales et politiques, lesquelles sont irréductibles aux seuls affrontements discursifs.

D'un côté, action et paroles sont indissociables : une action sans paroles est muette (une action sans paroles n'est qu'une esquisse ?) ; toute parole publique peut être conçue comme une manière d'action. D'un autre côté, le fait que la démocratie athénienne ait correspondu au glissement d'une agonistique guerrière à une agonistique verbale (de l'action homérique des héros légendaires aux joutes oratoires de l'agora) ne signifie pas que la politique est aujourd'hui quitte de l'action en tant que telle. Bien au contraire. La transposition sur la scène politique de l'agora des combats guerriers présente deux aspects qu'Arendt n'a jamais négligés : l'effacement de la violence destructrice au profit d'une violence symbolique, essentiellement verbale, qui ne vise plus l'élimination de l'ennemi mais la persuasion de l'interlocuteur, d'une part ; mais aussi, d'autre part, l'appropriation collective par les citoyens des répertoires d'action, et singulièrement de contestation, qui étaient propres aux conflits guerriers et qui sont réinvestis sous une forme pacifique mais non sans violence dans les luttes sociales et politiques qui ont accompagnées la naissance et la formation des sociétés démocratiques modernes. Ce deuxième aspect correspond à une expérience de la protestation, de la contestation, de l'opposition, bref de la *manifestation* qui recourt aux engagements corporels et aux affrontements, parfois encore violents même s'ils ne sont plus finalisés par la destruction des forces adverses, et ne s'épuise pas, loin de là, dans le seul usage de la parole à des fins persuasives. Ce qui rend alors la conception arendtienne à la fois originale, irréductible à la pragmatique habermassienne, mais aussi féconde pour nous aujourd'hui, réside dans cette dimension de l'action collective qui ne se résout pas en procédures discursives. Cet aspect est indissociable d'une réhabilitation de la phénoménalité du politique et relève de ce qu'on peut appeler une phénoménologie politique.

La phénoménalité de l'agir

Doxa et gloire : politique et visibilité

Cette phénoménologie trouve sa source première dans l'expérience homérique. Loin d'être de la nostalgie, la reprise arendtienne de l'héritage homérique dans la compréhension de l'espace public a une grande importance conceptuelle en ce qu'elle met en avant

deux aspects de l'action politique. D'une part, le caractère aristocratique du *aristeuen*, du combat en vue d'exceller : l'action a à voir avec l'excellence, donc avec une manière de se singulariser, de se distinguer. D'autre part, le rôle qu'y joue la *doxa*. En son premier sens, la *doxa* est en effet la considération, ou la gloire que conquièrent les héros agissants. Cette considération est liée à leur « apparence » dans l'action, à la visibilité que leur procure l'agir en public. Ici se noue l'idée qu'agir rend visible, donne apparence en même temps que considération et distinction : soit une apparence augmentée, une visibilité accrue, un accès à l'être en quelque sorte, qui se signifie dans l'apparition sur la scène publique sous la forme d'une distinction, d'une singularisation (Arendt, 1995).

On comprend qu'Arendt transpose dans un univers démocratique les qualités attachées à l'action aristocratique, ce qui ne revient pas à simplement convertir l'agir homérique en parole démocratique au sein de la cité. Elle nous invite à penser un héroïsme de l'action qui est un héroïsme démocratique, héroïsme ordinaire, auquel correspondent les gloires ordinaires de l'espace public démocratique. Car ce qui est retenu de l'héritage homérique, ce sont les catégories d'action, d'apparition, de distinction et de singularisation — tous les concepts clés mobilisés au cinquième chapitre de *Condition de l'homme moderne* — qui vont trouver à se déployer sur une scène d'égalité démocratique définie comme une scène de manifestation.

Le legs de cet apparent aristocratism n'a pas été compris. Perçu comme un vestige de l'époque homérique, pré-politique peut-on dire, on a cru voir en lui un obstacle au déploiement d'un espace public démocratique alors qu'il correspond au contraire à une très haute exigence politique puisqu'il articule la présomption d'égalité aux formes civiques de subjectivité politique — de distinction et de singularisation des acteurs — par le truchement de l'action avec d'autres au sein des luttes politiques. Qui plus est, dans le même temps qu'il interdit de rabattre uniment l'ordre politique démocratique sur le seul plan de l'interaction communicationnelle en maintenant au sein des sociétés démocratiques les formes spécifiquement politiques de l'action — ou les formes spécifiquement praxiques des luttes politiques engagées aussi bien dans les situations insurrectionnelles que dans les manifestations démocratiques ordinaires —, dans ce même temps, donc, le souci de la *doxa*, de la gloire, de la considération acquise par la visibilité, désigne le plan politique comme celui d'une pure phénoménalité.

Ce dont il y va en politique, au travers des combats menés pour l'émancipation ou la revendication de droits, pour la reconnaissance ou la justice, au nom de la liberté ou de l'égalité, ce dont il y va, c'est de la visibilité. C'est en ce sens que le plan politique est strictement celui de l'apparence, plan de la phénoménalité. C'est du moins ce qui ressort de l'analyse arendtienne de l'action politique proposée au cinquième chapitre de *Condition de l'homme moderne*.

Les trois vertus de l'action

On peut en effet dégager trois vertus propres à l'agir politique qui toutes trois ont à voir avec la manifestation et définissent ce qu'on pourrait appeler la gloire ordinaire et régulière des sociétés démocratiques : la *révélation* des acteurs dans et par l'action et la parole ; la mise en *relation* des acteurs entre eux ; l'*institution* d'un espace d'apparence ou d'apparition qui se déploie grâce à l'agir-ensemble entre les acteurs et entre eux et les spectateurs, si l'on convient qu'en démocratie, par principe, tout citoyen est tour à tour acteur et spectateur. Révélation des acteurs (*disclosure*, *Enthüllung*, qu'on pourrait aussi traduire soit par exposition, soit par éclosion) ; relation des acteurs, liaison et peut-être obligations mutuelles par établissement d'un lien entre eux ; institution ou déploiement d'un espace de visibilité pour ces acteurs et les spectateurs qui composent leurs communautés d'action. Ces trois « vertus » (ou dispositions, ces termes, faute de mieux) sont concomitantes et indissociables, Arendt ne peut les distinguer, dans la présentation qu'elle fait de l'action politique, que par commodité analytique. Nouées ensemble en chaque action politique, ces trois dispositions rendent compte de l'espace public comme scène phénoménale d'un mode d'existence proprement politique, qui ne saurait pas plus être abstrait à sa seule dimension langagière qu'être confondu avec le plan du social ou de l'économique, quand bien même il en est évidemment inséparable. On ne saurait apprécier la teneur et la dynamique de l'espace public arendtien qu'en le rapportant à cette phénoménologie de l'action dont il procède et qui lui donne force, forme et sens.

La révélation de l'agent dans les actions et les paroles : que l'action révèle l'agent ne signifie pas que l'agent révélé est un sujet préexistant à l'action, qui en serait comme son auteur. On rencontre ici un paradoxe auquel il importe d'accorder toute son attention car il est constitutif de l'espace public d'apparition : qui est révélé est l'*acteur*, et non l'auteur de l'action. Et l'acteur n'est pas l'auteur : « qui je suis » ne recoupe pas « ce que je suis ». Cette intuition arendtienne est certainement décisive : l'acteur naît de ses actes au lieu d'y préexister, l'acteur est l'enfant de son action et non le père de celle-ci. On dira qu'en agissant nous nous révélons au sens où nous nous donnons naissance, mais aussi au sens où nous nous manifestons. La manifestation est une « seconde naissance » (natalité). C'est pourquoi il ne faut pas rabattre l'action sur son auteur supposé comme si celui-ci détenait la clé de l'agir parce qu'il en serait la cause. L'acteur n'est pas la cause de l'action, il en est le produit (engendré par elle : naissance ; et exhibé par elle : révélation, apparition, manifestation). L'action produit l'acteur au double sens du terme en français : elle lui donne naissance et le manifeste. Au regard de cette première vertu de l'action, l'espace public est l'espace requis pour que des individus agissants (?) naissent à eux-mêmes, produisent *qui* ils sont, en se défaisant de leur identification réductrice aux appartenances qui déterminent *ce* qu'ils sont.

La relation des acteurs entre eux : l'action est la seule activité, dit Arendt, qui mette directement les humains en relation entre eux sans intermédiaire. Il y a là un second paradoxe analogue au premier : l'action donne naissance à une communauté d'acteurs, mais cette communauté ne préexiste pas sous cette forme — sa forme née de l'action —, à l'action elle-même. Aucune communauté donnée ou préexistante à l'action menée de concert n'est à proprement parler le corps préconstitué de l'action. L'action invente son peuple dans l'agir. Les communautés d'acteurs engendrées dans et par l'action ne durent que tant que dure l'action. Communautés fragiles, précaires, éphémères d'acteurs manifestant et manifestés dans et par leurs actions et qu'on aurait tort de rabattre sur ces autres catégories que mobilisent les sciences sociales pour déterminer des identifications sociales, classistes, genrées, raciales, confessionnelles ou culturelles en général. Au regard de cette deuxième vertu de l'action, l'espace public est l'espace requis pour que se forment des communautés d'acteurs originales et transversales qui recomposent autrement les organisations sociales, définissant *qui* sont réellement les forces vives de la scène politique à l'écart de *ce que* déterminent les catégorisations sociologiques.

L'institution d'un espace d'apparence : toute action déploie avec elle un espace de visibilité où les acteurs et les communautés d'acteurs se rendent manifestes. L'espace public est institué par l'action, laquelle peut à juste titre être dite instituante. Là encore, cette institution relève d'un paradoxe : car il faut qu'un espace public soit politiquement garanti pour que des actions puissent être menées (par exemple, l'espace républicain laïque), mais cet espace naît lui-même des actions entreprises qui le réactivent, l'infléchissent sans cesse. Espace institué, donc, mais par un jeu d'actions politiques instituantes réitérées, chaque manifestation étant en quelque sorte une ré-institution de cet espace de visibilité qu'elle enrichit, infléchit, redéploie de manière nouvelle. On dira que toute action déploie avec elle son propre espace de visibilité en l'inscrivant dans l'espace d'apparition institué : elle ouvre ainsi à une phénoménalité nouvelle dans un espace lui-même phénoménal de part en part. Ou l'on dira, ce qui est juste une autre manière de s'exprimer, que chaque lutte politique requiert cette visibilité qu'elle fait en même temps advenir avec son action, ouvrant le visible et faisant accéder les acteurs et les communautés d'acteurs à cette visibilité. Au regard de cette troisième vertu de l'action, l'espace public est l'espace requis pour que se déploient les manifestations politiques autant que les agissements des gouvernements, mais il provient et s'entretient des luttes sociales et politiques qui le réinventent à chaque fois. L'institution initiale dont il procède n'a d'autre destin que d'être continûment remise en cause et réactualisée par les actions protestataires ou démonstratives qu'elle autorise et qui la contestent à la fois.

Un triple paradoxe de l'action caractérise l'action politique : paradoxe de l'acteur et de l'auteur, paradoxe des communautés d'acteurs et des appartenances communautaires (rapports de classe, de genre, d'identités culturelles), paradoxe de l'instituant et de l'institué. Ce paradoxe ordonne l'espace public : l'acteur travaille contre l'auteur, les communautés d'acteurs contre les appartenances, l'instituant contre l'institué. Cette manière de travailler contre est bien évidemment aussi une manière de faire avec. Mais l'espace public n'est pas, comme on l'a cru, un espace communautaire, identitaire, unificateur. Il est au contraire un lieu de tensions et de contradictions, de conflits et de heurts parce qu'il est le lieu où se produisent des acteurs s'émancipant de leurs identités sociales et culturelles, de leurs appartenances groupales ou communautaires, de leurs repères et assignations fixées par la loi. Lieu donc de manifestations et de protestations qui défigurent et reconfigurent les ordonnancements établis, redistribuent les places et les rôles, décomposent et recomposent les rapports sociaux sous le régime conflictuel d'une visibilité partagée mais toujours disputée. La dimension phénoménale de l'espace public invite ainsi à reconsidérer autrement le sens des actions politiques.

La conception du politique et l'exemple d'un agir pour la visibilité

Trois éléments sont ici liés qui dépendent directement de notre compréhension de l'espace public : la redéfinition de l'acteur politique, la redéfinition du sens des luttes politiques, et donc la redéfinition du politique lui-même au regard de la manifestation.

La redéfinition de l'acteur politique.

De la conception arendtienne de l'action et donc de l'espace public, il résulte une conséquence importante. Puisque l'acteur politique, le citoyen, naît de et par ses actions, aucun autre titre n'est en théorie requis pour être citoyen que celui d'acteur, c'est-à-dire aucun autre titre que le fait d'agir politiquement, de s'engager et de s'exposer sur la scène publique des actions pour ce qui concerne les affaires de la cité. La citoyenneté n'est pas un statut défini par des droits : c'est une manière d'exister sur un mode public et actif. Et c'est ce mode d'action qui confère des droits en les faisant apparaître publiquement. Prendre au sérieux la phénoménalité du plan politique (ou prendre au sérieux l'espace public comme espace d'apparition) implique donc de ne pas subordonner, par principe, le titre de citoyen à une quelconque appartenance communautaire préalable à l'action. De son côté, Jacques Rancière a développé dans cet esprit une analyse des sans titres liée à une pensée de la subjectivation politique qui, si elle ne se réfère pas au concept arendtien d'espace public, en déploie cependant les virtualités qu'elle a contribué à formuler. A titre de conséquence politique, on peut avancer qu'en principe — puisqu'il s'agit ici de se situer au plan strictement conceptuel — on devrait reconnaître que le seul engagement civique de l'acteur, au sens arendtien du terme, suffit à certifier le citoyen (et non l'inverse). Il suffit qu'il ait eu le courage d'apparaître, courage dont Arendt écrit qu'il consiste d'abord à quitter l'abri de la sphère privée pour s'exposer sur l'espace public, courage de s'engager dans des combats politiques, donc, pour avoir fait la preuve de sa citoyenneté.

Voilà qui confère un sens nouveau à l'ancienne division de l'*oikos* et de la *polis*. Il y a du courage à s'exposer soi dans un domaine qui n'est plus ordonné à la préoccupation pour la vie ou pour la survie, mais qui n'est ordonné qu'à la seule liberté de parole et d'action, du courage à quitter la sphère des communautés d'appartenance et de reconnaissance pour s'exposer librement sur la scène politique, scène polémique et agonistique. On perçoit là ce que recouvre l'héroïsme démocratique du citoyen ordinaire. Car l'héroïsme démocratique est là, dans le courage de se libérer de la vie privée pour s'exposer aux périls de la vie publique. Sur cette scène politique, le héros aristocratique (homérique) se transforme en héros démocratique (politique) :

« Le mot héros à l'origine, c'est-à-dire dans Homère, n'était qu'un nom donné à chacun des hommes libres qui avaient pris part à l'épopée troyenne et de qui l'on pouvait conter une histoire. L'idée de courage, qualité qu'aujourd'hui nous jugeons indispensable au héros, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi. Et ce courage n'est pas nécessairement, ni même principalement, lié à l'acceptation des conséquences ; il y a du courage, de la hardiesse, à quitter son abri privé et à faire voir qui l'on est, à se dévoiler, à s'exposer. » (Arendt, 1981 [1958] ; p.210).

Les gloires ordinaires sont celles de ces citoyens ordinaires qui sont conduits à s'extraire de leur seule existence privée ou sociale pour s'exposer en public. Lecteur d'Arendt en sa dernière œuvre, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Jan Patočka a reconnu cette signification de l'espace public comme espace d'apparition, et a nommé la vie politique une « exposition au péril » : vie à découvert, vie à la frontière, vie dans le risque dû à l'ébranlement du sens accepté. De cette vie politique, il écrit que « le péril

auquel elle est constamment exposée, est toujours *devant elle*, à affronter [...]; sa liberté est dans son fond le plus propre la liberté des intrépides » (Patočka, 2008; p.74 sq).

La redéfinition des luttes politiques comme luttes pour la visibilité.

On comprend que dans cette perspective, l'enjeu de l'espace public n'est pas de produire les conditions d'une entente ou d'un consensus en vue de décisions dont la légitimité dépendrait des conditions procédurales d'élaboration. Espace d'apparitions, c'est aussitôt un espace de luttes. Les actions politiques ont toujours à la fois la forme de luttes et la forme de manifestations. La dimension agonistique de l'espace public démocratique n'est pas résiduelle. Et elle n'est pas non plus simplement communicationnelle. Les luttes politiques sont le mode sous lequel s'opèrent la singularisation et la distinction des acteurs. Ce que dans un autre langage, on peut nommer des modes de subjectivation politiques non identitaires. Non identitaires puisqu'ils ne visent pas à affirmer ou réaffirmer des identités forgées hors de ces actions de manifestation selon des appartenances communautaires héritées ou choisies, mais à faire prévaloir un droit d'apparaître, droit à la manifestation — droit d'ailleurs indissociable sans doute d'un droit de disparaître qui est le droit à la discrétion.

On doit aussi prendre garde alors au fait que les luttes qui conduisent ainsi des acteurs à s'exposer ne sauraient se résumer à de simples luttes pour la reconnaissance, de quelque ordre qu'elle soit. Qu'il s'agisse de conquérir des droits ou d'être reconnu dans ses droits (ou dans les droits qu'une identité revendiquée se déclare en droit de requérir), la reconnaissance ne se laisse elle-même comprendre qu'au regard de la visibilité, c'est-à-dire de l'accès à la scène d'exposition, d'apparition. Au lieu de subordonner toute lutte politique à un procès de reconnaissance, une prise en compte de l'espace public-politique comme espace d'apparitions et de manifestations nous invite bien plutôt à lier les procédures de reconnaissance au mode phénoménal du plan politique et à l'enjeu politique que dessine la visibilité. La reconnaissance requiert la visibilité et non l'inverse. La visibilité constitue l'enjeu, ou tout au moins un enjeu décisif, du politique, car c'est d'elle que dépendent les reconnaissances dont le défaut a été compris comme caractéristique d'une société du mépris. (Honneth, 2006)

La manifestation des invisibles comme paradigme du plan politique démocratique.

De cet enjeu qu'est la visibilité, témoigne une configuration politique qui tend à s'imposer dans les sociétés libérales d'aujourd'hui sous l'effet de la globalisation économique et que révèlent ces nouveaux acteurs de la vie publico-politique que sont les immigrés sans papiers lorsqu'ils s'engagent dans des actions politiques qui contredisent leur clandestinité. Alors qu'ils sont condamnés à l'invisibilité, à une vie sans apparence, par défaut de titres, défaut de papiers, défaut de droits, condamnés donc à mener une vie dans l'invisibilité, ou encore condamnés à disparaître aux regards pour survivre, il arrive à certains d'entre eux d'engager une action publique en faveur de l'obtention de droits civiques, voire politiques. Les luttes des sans-papiers ont une valeur paradigmatique. À la disparition à laquelle ils sont voués, les sans-papiers qui refusent d'être des clandestins opposent une apparition dans l'espace public.

Cette apparition révèle un double paradoxe. D'une part, en quittant la clandestinité « protectrice » pour manifester et se manifester dans l'espace public, ils s'exposent exactement à tout ce qu'ils doivent fuir pour survivre : entrés dans la visibilité, soumis à la publicité, ils se livrent donc à la police en se révélant à la fois singulièrement et collectivement puisqu'ils manifestent et se manifestent en actions concertées. Par là indiquent-ils clairement que la liberté que manifeste leur manifestation est politiquement de plus haute valeur ou de plus haute signification que la lutte pour la survie économique qui fut le ressort de leur endurance et reste le motif de leur situation. Ils révèlent ainsi par leur action le sens du politique — dont la raison d'être est la liberté, écrit Arendt — ; et que ce sens politique de l'existence comme liberté prime sur la nécessité vitale dans laquelle leur clandestinité les tient reclus.

D'autre part, les clandestins sont de surcroît privés de l'abri et donc du refuge que constitue une vie privée, familiale, communautaire ou sociale ; ils sont privés de la sphère privée qu'ils ont quittée en abandonnant leur terre natale — précisément au motif qu'elle ne constituait plus pour eux un refuge, un havre où, comme le disait Arendt, « dans la protection de la famille et du foyer, toute chose sert et doit servir la sécurité du processus vital ». Les sans-papiers s'exposent donc sans « arrières », sans l'assurance ni la consolation du foyer. Leur exposition est l'exposition même, leur manifestation l'essence de toute manifestation, privée de tout appui céleste. Cette situation inédite indique qu'au partage vie privée/vie publique qui structure le plan politique de la cité athénienne s'est substitué un autre partage qui organise nos sociétés libérales : anonymat clandestin/identification policière. L'apparition des clandestins sur la scène publico-politique brouille ce partage : elle ne se laisse pas d'abord décrire comme une demande de droits ou de reconnaissance, mais comme une infraction déstabilisante dans la composition des ordres, infraction qui manifeste l'interdit adressé aux sans noms de se manifester. Aussi l'apparition publique des clandestins devenus acteurs politiques a-t-elle par elle-même valeur de « manifeste » : elle rappelle la cité à sa vocation politique contre son détournement policier (contrôle d'identité, assignation à résidence, directive du retour, etc.)

On notera pour finir une transformation conjointe du sens de la *doxa* (donc de la renommée, de la gloire) et de celui de la singularité exposée (donc du nom propre). Contre la (bonne) réputation (avoir des papiers, être citoyen européen, être identifiable dans l'ordre social et assigné à une place elle-même répertoriée, etc.), l'apparition publique fait valoir une autre *doxa*, une autre gloire, celle des réprouvés, des indésirables, des exclus, c'est-à-dire la grandeur de ceux qui ne sauraient être assignés à aucune place pour avoir fui toute position et qui, pourtant, entrent dans la lumière de l'espace public pour requérir le droit d'y participer alors qu'ils ne possèdent aucun des titres requis pour y prétendre. Cette apparition rappelle ainsi ce qu'Arendt avait souligné, à savoir que le nom de héros convient à tous ceux qui prennent part à la vie de la cité quelles que soient leurs origines ou leur absence de titres. Elle révèle que la seule condition requise pour être un acteur de la vie publique est d'être cet acteur, d'agir publiquement. Elle indique que la preuve de la citoyenneté est la citoyenneté elle-même quand celle-ci est comprise, à juste titre, non comme un statut ou un titre octroyé par l'ordre politique sur la base d'une identité préalable à l'action (être de telle nationalité, parler telle langue, croire en tel dieu, etc.), mais quand elle est comprise comme responsabilité effective, engagement dans la vie civique, exposition aux périls de l'espace public, bref action avec d'autres. Il suffit qu'ils agissent politiquement, qu'ils apparaissent, qu'ils manifestent et se

manifestent, pour acquérir le nom de citoyen qui leur revient de droit et qui leur est refusé de fait, le nom de héros, d'*andres epiphaneis*, d'hommes « pleinement manifestes qu'il est impossible de ne pas voir » (Arendt, 1981 [1958] ; p.85).

En indiquant succinctement le sens politique qu'on peut donner aux luttes des sans-papiers dans l'Europe d'aujourd'hui, j'ai juste voulu donner un exemple de la fécondité heuristique du concept arendtien d'espace public dès lors qu'on le débarrasse des surinterprétations scolastiques auxquelles il a donné lieu pour en dégager le noyau de sens qu'est la visibilité. Il importe de concevoir l'espace public depuis la phénoménologie de l'action d'Arendt et non depuis sa philosophie du jugement. En privilégiant cette dernière entrée, qu'on a pu croire, à tort, constituer le point d'aboutissement de sa réflexion, on néglige ce fait fondamental que la politique est affaire d'action et que les jugements ne sont que des jugements portés sur ces actions. Or ce ne sont pas les jugements qui constituent l'espace public-politique, ce sont les actions en ce qu'elles révèlent les acteurs, les relient et déploient l'espace d'apparitions conflictuelles dans lesquelles se joue la vie politique. En subtilisant l'action, on vide l'espace public de tout contenu politique et, maintenant la sphère publique dans le seul horizon de la parole et des opinions, on en fait une affaire de langage, d'entente et de décisions consensuelles. Inversement, dès qu'on restitue le sens initial de la réflexion d'Arendt, dès qu'on reprend la question de l'espace public depuis les modalités propres de l'agir politique qu'explicite la phénoménologie de l'action, on redécouvre tout ce que cet espace doit aux conflits sociaux et politiques et tout ce qu'il rend possible en termes de démonstrations politiques ordonnées à différents processus d'émancipation : ce sont alors la manifestation de la liberté et la vérification de l'égalité qui en constituent la dynamique propre. Le politique retrouve sa consistance propre, à distance du social et de l'économique mais en rapport à eux. On a encore beaucoup à apprendre, me semble-t-il, d'une pensée qui a saisi avec autant de force ce que signifie, politiquement, apparaître dans l'espace public.

Références :

Ackerman, Bruce, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, 1980.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, 1958 (ici cité dans sa traduction française : *Condition de l'homme moderne*, tr. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1981).

Arendt, Hannah, « Pensée et action », Contribution d'Hannah Arendt à la discussion au colloque de Toronto (1972) traduite par M. Köller et D. Seglard in *Edifier un monde*, Paris, Seuil, 2007, pp. 83-130.

Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, tr. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.

Badiou, Alain, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Paris, 1998.

Benhabib, Seyla, « Models of Public Space : Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas » in Graig Calhoun (ed), *Habermas and the Public Sphere*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1996, pp. 73-98. (Actes d'un colloque tenu en septembre 1989).

Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996.

Breaugh, Martin, *L'expérience plébéienne*, Paris, Payot, 2007.

Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt und Neuwied, 1962.

Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*, Francfort-sur-le-Main, 1992 (ici cité dans sa traduction française : *Droit et démocratie*, tr. R. Rochlitz et Ch. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.)

Honneth, Axel, *La société du mépris*, éd. et tr. O. Voirol, Paris, La Découverte, 2006.

Negt, Oskar, *L'espace public oppositionnel*, tr. A. Neumann, Paris, Payot, 2007 ;

Patočka, Jan, *Essais hérétiques*, tr. E. Abrams, Paris, Verdier/poche, 2008.

Tassin, Etienne, « Achille et les clandestins : la scène politique du courage » in *Dissensus* n°2, revue de philosophie politique de l'ULG (Belgique), n°2, septembre 2009 : <http://popups.ulg.ac.be/dissensus/document.php?id=500>