

COMPRENDRE CE QUE L'EMPRISE GESTIONNAIRE FAIT A LA POLITIQUE : APPORTS DE LA PENSEE D'HANNAH ARENDT

Jean-Luc Metzger

LA POLITIQUE A L'EPREUVE DU FAIT GESTIONNAIRE

Dans plusieurs ouvrages, nous avons cherché à préciser ce que nous entendions par « fait gestionnaire », non seulement pour circonscrire cet objet, mais également pour mieux en identifier les dynamiques et les effets¹. Pour expliquer, au moins partiellement, l'emprise contemporaine du fait gestionnaire, nous avons, notamment, insisté sur l'importance de l'idéologie néolibérale et sur l'accumulation de décisions de politique macro-économique. De façon complémentaire, en nous appuyant sur les réflexions de Michel Foucault, nous avons montré que les sciences sociales, par leur travail d'objectivation, pouvaient contribuer au perfectionnement de la gouvernementalité néolibérale². Symétriquement, nous avons évoqué – mais peu développé – les conséquences de la gestionnarisation sur la sphère *politique*. C'est sous cet angle que la pensée philosophique d'Hannah Arendt (1906-1975) nous intéresse : elle contient, en effet, un cadre d'analyse original (un ensemble de théories) permettant d'appréhender, en une même démarche explicative, la modernité – auquel participe le fait gestionnaire - et ses conséquences, en termes de *crise de la politique*. L'intérêt de son œuvre tient également au *détour* qu'offre sa méthode : son argumentation se fonde, en effet, sur une critique radicale de la philosophie politique et sur la sélection d'événements historiques qui lui paraissent intuitivement révélateurs. Elle nous rappelle, en cela, l'importance et la pertinence d'adopter une démarche déductive : en réinterprétant des textes anciens portant sur des considérations éloignées des nôtres, elle nous suggère de retrouver « l'essence » d'un phénomène – ici la politique –

¹ Benedetto-Meyer, Maugeri et Metzger (2011), Craipeau et Metzger, (2007 et 2008), Maugeri et Metzger (2013 et 2014), Metzger (2009).

² Metzger, 2015 et 2016.

en nous éloignant de l'univers intellectuel actuel, saturé par les emprises cumulées de la philosophie de l'histoire et du fait gestionnaire.

On ne trouvera donc pas dans le recueil d'articles intitulé *Qu'est-ce que la politique ?*¹, de considérations sur la volonté du peuple ni sur la meilleure façon d'envisager la délégation de responsabilité, rien sur les avatars de la démocratie fût-elle participative, ni sur l'opinion publique et sa fabrication, pas d'analyse fine des scrutins locaux ou nationaux, pas d'études sur les partis ni sur la sociologie de leurs sympathisants. Non, ce que cherche à comprendre Arendt, c'est avant tout comment en est-on arrivé à déprécier autant la politique – et pas seulement ses professionnels –, comment en est-on arrivé à n'y voir qu'une activité liberticide et instrumentale ?

PRESENTATION DU RECUEIL

Et si elle se pose ces questions, c'est pour nous dévoiler *les promesses de la politique*. En effet, publié en 2014, le recueil *Qu'est-ce que la politique ?* correspond à la traduction en français du livre *The promise of Politics*, lui-même traduit de l'allemand par Jerome Kohn, en 2005². Alors professeur invitée en sciences politiques dans différentes universités américaines, Hannah Arendt a rédigé ces articles et communications entre 1953 et 1959. Précédés de la préface de Carole Widmaier, la traductrice et commentatrice, les textes sont regroupés en deux grandes divisions : une première partie où sont regroupés plusieurs articles consacrés à analyser les relations entre philosophie et politique, et une deuxième partie, où les textes retenus abordent le domaine de la politique.

Il m'a paru nécessaire, du fait des répétitions d'un texte à l'autre, de distinguer les réflexions portant sur les origines de la « crise de la politique » - d'où vient que l'activité politique soit autant disqualifiée, voire ait perdu toute signification ? -, de celles visant à circonscrire le sens de la politique - ce que pourrait être une action politique authentique. En ce qui concerne le premier point, Arendt prend pour cibles les dégâts qu'ont causés à la politique – à son sens authentique - quatre catastrophes : 1) l'irrésistible extension de la philosophie politique depuis Platon ; 2) son appropriation/réinterprétation par les penseurs romains, puis par l'Église catholique ; 3) l'emprise de la philosophie de l'histoire et de la croyance en de supposées lois de l'histoire ; 4) ainsi que l'action cumulée des totalitarismes, de l'agir technique et de la menace d'anéantissement que représente l'arsenal nucléaire.

Tout en reconstituant les étapes par lesquelles la politique a été dénaturée, Arendt dévoile – c'est le deuxième point - ce qui, selon elle, a caractérisé l'action politique à une époque qu'elle considère comme privilégiée et sur laquelle elle fonde sa conception de « l'essence de la politique ». Cette reconstitution ne doit pas être considérée comme un guide pour l'action (le gouvernement à mettre en œuvre), mais comme un idéaltype de la politique, une catégorie d'analyse des *modes émancipateurs de régulation du vivre ensemble*. Cet idéaltype peut en effet servir d'étalon auquel comparer les pratiques politiques contemporaines et ainsi objectiver les *distorsions* entre l'idéaltype et la réalité. Ou, si l'on veut, les caractéristiques de l'essence de la politique, devenues les dimensions de l'idéaltype, peuvent être considérées comme les axes à investiguer. Et dans ce cadre, nous

¹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 2014 [1953-1959].

² Une précédente édition avait été établie et commentée, en anglais, par Ursula Ludz, puis traduite en français par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995.

proposons de déterminer les responsabilités spécifiques du fait gestionnaire dans la production de ces distorsions.

Certes, ce détour par des considérations philosophiques portant, notamment, sur la pensée antique, peut paraître radicalement étranger aux préoccupations courantes en sociologie du travail et de la gestion. Pourtant, le décentrement par rapport aux dispositifs devenus ordinaires de la recherche contemporaine présente l'avantage de n'être pas - ou très peu - sous l'emprise du fait gestionnaire. En d'autres termes, élaborées dans les années 1950, ces considérations sur la politique, ces théories permettent d'échapper partiellement aux effets de la gouvernementalité gestionnaire qui s'immiscent, dorénavant, au cœur de l'institution universitaire et du champ intellectuel.

LA TRADITION PHILOSOPHIQUE CONTRE LA POLITIQUE

Dans les deux premiers articles du recueil, Arendt explique que la conception que nous possédons de la politique est très particulière : elle est dérivée de celle inventée par Platon et que ses continuateurs ont su imposer, en même temps qu'ils ont fondé la philosophie politique.

Premier travers : l'erreur de Platon

Née avec l'œuvre - et le projet - de Platon, la philosophie politique aurait restreint le sens de la politique à des considérations sur le mode d'exercice du gouvernement et de légitimation des rapports de domination. À l'encontre de cette vision, Arendt veut montrer que la politique n'est pas, par essence, exercice de la violence, coercition, mais liberté. Pour Arendt, en effet, si Platon et Aristote marquent le début de la « tradition philosophique occidentale », ils incarnent aussi la fin de la vie politique grecque.

Et s'il en est ainsi, c'est à cause : d'une part, de la condamnation à mort de Socrate par ses juges athéniens ; et, d'autre part, de la manière dont Platon, son disciple, a interprété ce jugement, nous laissant en héritage une vision particulièrement pessimiste de la capacité des hommes à agir collectivement de façon raisonnable et occultant la manière dont la politique et la philosophie étaient pratiquées dans la *polis* grecque pré-platonicienne.

En effet, marqué par la mort tragique de Socrate, Platon considère que ce dernier a commis l'erreur de s'adresser à ses juges en utilisant la dialectique (*dialegesthai*), c'est-à-dire, l'art de rechercher la vérité en questionnant, en discutant à fond d'un sujet avec un interlocuteur. Alors que, nous explique Platon, les juges pratiquaient surtout la *persuasion* vis-à-vis des opinions de la multitude et n'ont vu dans l'argumentation de Socrate qu'une opinion parmi d'autres. Socrate aurait dû savoir que « persuader la multitude signifie imposer de force sa propre opinion sur les opinions de la multitude » (p. 59). En d'autres termes, pour Platon, la politique, cet art de persuader, n'était qu'une forme d'exercice de la domination par la violence (une sorte de démagogie).

Or, nous dit Arendt, c'est Platon qui est dans l'erreur : « ce que Platon appela plus tard *dialegesthai*, Socrate lui-même l'appelait maïeutique, l'art de l'accouchement : il voulait aider les autres (...) à révéler la vérité dans leur *doxa* » (p. 61). En cela, il voulait mettre la pratique philosophique au service d'une pratique politique consistant à rechercher des concessions mutuelles, selon « un principe de stricte égalité » (p. 62). Il enseignait à admettre les opinions, les vérités des autres, dès lors qu'elles sont issues de la même pratique (maïeutique). Il ne cherchait pas, contrairement à Platon, à faire violence à la raison en imposant la vérité du philosophe comme norme. Il ne cherchait pas à conformer

la cité à un modèle préétabli (*La République, Les Lois*), mais voulait éduquer les hommes libres pour leur permettre d'être d'authentiques citoyens, capables de prendre collectivement les décisions concernant leur cité.

Deuxième travers : la confusion des Romains

Pour expliquer l'oubli de l'essence de la politique, Arendt ajoute à cette bien regrettable erreur de Platon, celle des penseurs et hommes politiques romains. En confondant tradition et sens commun, ils ont contribué à effacer un peu plus le souvenir des conceptions pré-platoniciennes de la politique. Plus précisément, pour les élites intellectuelles romaines, *la tradition*, en tant que ce qui est transmis du passé, est constituée des seuls événements qui ont *survécu à la plupart des bouleversements historiques* : « toutes les expériences, pensées ou actions qui n'entraient pas dans les catégories ou les normes qui s'étaient formées au début de la tradition s'exposaient à la menace constante de l'oubli », p. 97.

En d'autres termes, la tradition joue la fonction de filtre, éliminant toutes les actions qui entrent en contradiction avec ce qui est considéré comme sacré. Ainsi, la tradition joue à deux niveaux : en tant qu'événements sélectionnés par les fondateurs de la tradition – souvent sous forme de mythes supposés expliquer les origines d'une civilisation -, elle fixe les valeurs communes et légitime les rapports de domination ; et en tant que critères de sélection mémoriels de tous les événements qui ont précédé et suivi le moment fondateur, elle vise à occulter ou disqualifier toute action susceptible d'en remettre en cause le caractère sacré. Ce qui est vrai de la tradition en général, l'est encore plus de la tradition en philosophie politique : « on pourrait facilement et avec le plus grand profit énumérer fort longuement ces expériences politiques de l'humanité occidentale qui n'ont jamais trouvé leur place dans la pensée politique traditionnelle et sont restées pour ainsi dire sans foyer » (p. 97).

Ce processus d'occultation procède, notamment, par le détournement du sens de certains mots. Ainsi, le terme même de politique est, certes, dérivé de *polis*, mais il a pris, sous l'effet de la normalisation traditionaliste, un sens réducteur : on ne retient que le modèle de la *polis* contemporaine de Platon et d'Aristote, période qui, selon Arendt, correspond en réalité au déclin de la *polis*. En effet, celle-ci a eu, antérieurement, un sens différent, le terme signifiant, en particulier, la possibilité de « commencer » - Arendt utilise parfois la métaphore de la naissance - ; ou bien encore, la *polis* était liée à la capacité à lancer des actions d'éclat, glorieuses. Alors que la *polis* (pré-platonicienne) était le lieu où pouvaient s'inventer des alternatives aux façons de faire dominantes (expression de la liberté), avec la philosophie politique d'inspiration platonicienne, c'est le sens restreint de respect des lois, qui s'est imposé, limitant donc d'autant la créativité en politique.

Autre héritage trompeur de la tradition philosophique : quand nous parlons d'*action* en politique, « nous vient à l'esprit un système catégoriel articulant les moyens et les fins, le fait de gouverner et d'être gouverné, les intérêts et les normes morales » (p. 99). Or, antérieurement à cette conception, il n'était pas nécessaire que les actions soient conformes à l'atteinte d'un but identifié, il suffisait qu'elles *soient* pour être glorieuses : « seules les actions humaines étaient supposées posséder et manifester une grandeur spécifique par elles-mêmes, de telle sorte qu'aucune « fin », aucun *telos* ultime n'était requis ni ne pouvait même être utilisé pour leur justification » (p. 99). La grandeur d'un

événement n'était pas mesurée à l'aune de sa contribution au sens de l'histoire : ce qui comptait, c'était « l'amour de la gloire humaine » (p. 100).

Comprenons l'intérêt de ce détour. Arendt n'a pas la nostalgie d'une époque faisant la part belle à des actions d'éclat. Elle dévoile que *l'invention de la tradition* a engendré « un grand pouvoir d'exclusion, qui protégea l'intégrité de la tradition contre toutes les expériences nouvelles, contradictoires et qui pouvaient entrer en conflit avec elle » (p. 101). Alors que, dans les cités pré-platoniciennes, la possibilité de nouveaux commencements - nous parlerions « d'innovations » - était au cœur de la vie politique, dans l'Empire romain, puis dans les sociétés dominées par l'Église catholique, la tradition verrouille toute créativité politique et constitue la cheville ouvrière du pouvoir. Ces considérations sont importantes parce qu'elles rappellent que, depuis pratiquement vingt siècles, a été imposée - au point qu'elle nous paraît naturelle - une conception strictement hiérarchisée de la politique, avec ceux qui donnent des ordres (le gouvernement) et ceux qui les exécutent, une hiérarchie « entre ceux qui *savent* et ceux qui *font* » (p. 107), une hiérarchie que doit sanctionner une autorité légitime, cette légitimité étant fondée sur la tradition et le sacré, fût-il sécularisé.

Troisième travers : la politique comme philosophie de l'histoire

Arendt dénonce également le travers qui consiste à assimiler la politique à l'Histoire, envisagée comme le mouvement d'une humanité unique en marche. « La représentation d'une Histoire du monde fonde la multiplicité des hommes en un individu humain que l'on appelle encore humanité » (p. 164). À l'encontre de ce point de vue, Arendt souligne l'importance de *l'événement*, de tout fait qui semble miraculeux parce qu'il « n'est pas intégrable dans une série causale » (Revault d'Allonnes, 2011). Bien entendu, ces événements ne peuvent être des novations authentiquement politiques qu'à condition de naître de la confrontation respectueuse entre une multiplicité de points de vue.

Cette conception de la politique nécessite d'admettre qu'il n'y a pas *l'homme*, mais *les hommes*, la multiplicité des individus qui ne peuvent être assimilés à différentes variantes d'un même modèle. Ce faisant, c'est à la modernité que l'auteur s'en prend, à la place hégémonique prise par l'agir technique, le calcul des conséquences et la modélisation, aussi bien dans les sciences physiques, que sociales. La note 1, page 161, rédigée par C. Widmaier, est particulièrement éclairante. Elle précise que, pour Arendt, « il s'agit surtout de montrer que le processus d'objectivation scientifique nous éloigne irrémédiablement de l'essence même de l'existence politique, à savoir la pluralité. (...) Chercher à connaître le monde des hommes en s'extrayant de la pluralité consiste à *détruire* la réalité même dont on cherche à s'approcher » (p. 161).

En d'autres termes, pour Arendt, le développement incessant de la raison instrumentale, de l'objectivation scientifique, le calcul statistique, la prédictibilité, etc., caractéristiques de la modernité et de l'utilitarisme, empêchent de saisir que la politique devrait « traiter de l'existence commune et mutuelle d'êtres différents » (p. 162)¹. En d'autres termes, nous en oublions que l'essence de la politique est de résoudre, sur un mode émancipateur, le délicat problème de la régulation du vivre ensemble.

¹ Arendt développe longuement cette critique de la modernité dans *La condition de l'homme moderne*, ainsi que dans *Les origines du totalitarisme*.

Quatrième travers : la politique-pluralité annihilée par la volonté de détruire

Dans la seconde moitié du XX^e siècle, une nouvelle étape est franchie pour anéantir la politique : « la croissance des moyens étatiques de la violence remet en question le processus vital de l'humanité » (p. 235). Il faut toutefois bien comprendre l'origine profonde de cette capacité létale : « cet accroissement inouï des moyens de la violence et de l'anéantissement n'a pas été rendu possible uniquement par les inventions techniques, mais par le fait que l'espace politico-public était devenu un lieu de violence à la fois dans la conscience théorique moderne et dans la brutale réalité » (p. 236). Avec la Première Guerre Mondiale et l'industrialisation des moyens de destruction, mais aussi avec la constitution et l'extension des Empires coloniaux aux XIX^e et XX^e siècles, le domaine du politique est dominé, non seulement par la violence, mais surtout par l'amélioration incessante des moyens de la violence, au service de l'exercice d'une domination. « Naît ainsi l'impression que le pouvoir et la violence sont une seule et même chose, ce qui dans les conditions modernes est en effet très souvent le cas » (p. 236).

Autrement dit, si la politique est devenue le lieu d'exercice de la violence, ce n'est pas parce que le développement supposé autonome de la technique engendrerait de lui-même la violence, mais parce que, au sein même de la sphère politique, s'était imposée la croyance dans le bon droit de détruire et d'anéantir ceux qui ne pensent pas comme nous, ou ceux qui peuvent être réduits à n'être que des instruments au service des « lois de l'Histoire » (colonialisme, exploitation, totalitarisme). Ainsi, la plupart des professionnels de la politique et des experts militaires, en cherchant, par tous les moyens, à s'imposer dans la compétition internationale entre gouvernants (ce qui ne s'appelait pas encore la mondialisation), ont théorisé, à l'encontre de tous les idéaux émancipateurs qu'ils prétendaient porter, leur droit à annihiler toute opposition, toute contestation. Fort de ce « droit », ils ont, sans réel contrôle ni calcul des conséquences, développé l'arsenal de destruction massive auquel nous nous sommes dorénavant habitués.

C'est pourquoi il est si important de comprendre le sens de la guerre, depuis que des armes nucléaires ont tout détruit à Hiroshima et à Nagasaki. On pourrait être tenté de ne voir dans l'usage de ces technologies militaires « rien d'autre que le point culminant, atteint dans une sorte de saut ou de court-circuit, vers lequel les événements tendaient de toute façon à un rythme toujours plus effréné. (...) [Car], la destruction du monde et l'anéantissement de la vie humaine par les moyens de la violence ne sont ni nouveaux ni effroyables » (p. 245-6). Mais, souligne Arendt, ce qui s'est passé à Hiroshima et à Nagasaki a fait entrer l'humanité dans une ère radicalement nouvelle. En effet, dans les guerres conventionnelles, « on ne détruit rien d'autre qu'une production issue de main d'homme, et la violence employée correspond exactement à la violence inaliénable inhérente à tous les processus humains de fabrication. (...) La capacité de destruction et la capacité de fabrication s'équilibrent » (p. 246). Tant que l'on ne détruit que des objets, des villes, des ponts, des routes, etc., la politique (diplomatie) joue encore un rôle, il est toujours possible d'envisager une forme de négociation.

Mais l'emploi des armes nucléaires introduit une différence de nature. En effet, « avec l'invention d'une technique tirée des processus énergétiques nucléaires (...), l'homme agit comme un être capable de détruire la nature de la terre » (p. 248) et plus seulement le monde édifié par l'homme. De ce fait, l'équilibre entre capacité de destruction et de fabrication est rompu, « la guerre a cessé d'être *l'ultima ratio* de la politique », puisqu'il n'y a plus rien à négocier quand on est en mesure de détruire l'existence même d'un

territoire et surtout d'un peuple. La guerre « a vraiment cessé d'être un instrument de la politique et commence, en tant que guerre d'anéantissement, à franchir les frontières fixées au politique et à anéantir le politique lui-même » (p. 250).

Arendt parle d'indifférence au monde – acosmisme – pour désigner cette attitude des gouvernants vis-à-vis des effets irréversiblement délétères de leurs décisions.

L'ESSENCE DE LA POLITIQUE

Arendt ne se contente toutefois pas de repérer la lente genèse de la crise de la politique. Ses réflexions visent à reconstituer ce qu'elle appelle « le sens de la politique » et qu'elle repère dans les modes de régulation collective du vivre ensemble, qui avaient cours dans certaines citées grecques, du IX^e au V^e siècle (avant J.-C.). Et si cette recherche du sens de la politique me semble intéressante ici, c'est que ses caractéristiques, stylisées, épurées, permettent de définir un type idéal, une sorte d'étalon auquel comparer les situations empiriques contemporaines. C'est au vu des décalages ainsi identifiés entre l'idéal type et les faits observés, qu'il sera possible de repérer la responsabilité du fait gestionnaire dans ce que l'on pourrait appeler la « nouvelle crise de la politique ».

Circonscrire la politique en cinq grands principes

Hannah Arendt circonscrit le domaine d'existence de la politique, ses conditions de possibilité, en dégagant plusieurs grands principes :

- la politique comme *espace entre égaux*. Pour que l'espace entre les hommes soit politique, il faut que ces derniers aient acquis une *égale* indépendance vis-à-vis de l'obligation de travailler. Cet espace entre égaux, Arendt l'appelle le monde, sous-entendu le monde authentiquement politique. Elle souligne que, si l'accès à ce monde est réservé à ceux qui sont déjà libres, le fait d'y participer est également source de liberté, mais à certaines conditions ;

- la politique comme *expression et respect de la multiplicité des points de vue*. L'espace entre les hommes (égaux) est authentiquement politique à partir du moment où la *diversité des points de vue* sur le monde – *multiplicité* – peut s'exprimer et où cette *pluralité* est respectée. Cette pratique n'a rien de spontané. Elle requiert : 1) l'apprentissage et la mise en œuvre d'une méthode d'auto-analyse, la maïeutique, pour formaliser son opinion et la rendre discutable ; 2) et l'acquisition préalable d'une disposition particulière, *l'impartialité*, c'est-à-dire la capacité à accorder la même attitude attentionnée à l'égard des diverses opinions ;

- la politique comme *débat argumenté*. La confrontation entre points de vue est politique si les accords auxquels les protagonistes parviennent respectent le principe de *non-contradiction*, s'ils s'inscrivent dans une recherche de *vérité*. Ce principe de non-contradiction, l'individu doit d'abord le découvrir en lui-même, par un dialogue intérieur avec l'ami qui est en lui. L'espace est donc politique si les discussions entre égaux ont la forme de relations d'amitié ;

- la politique comme *commencement*. Le monde est politique si les individus qui s'y rencontrent acceptent l'émergence du nouveau, de l'imprévu, du « miraculeux », de l'improbable, s'ils ne se contentent donc pas de respecter des lois, mais cherchent à en inventer. C'est en cela que la politique est liberté : elle favorise la novation, dans le respect, bien sûr, des autres principes (non-contradiction, impartialité, respect de la multiplicité, etc.) ;

- la politique comme *fin en soi*. L'agir dans le monde est authentiquement politique à partir du moment où il est sa propre fin, c'est-à-dire qu'il n'est pas inféodé à des fins qui lui sont étrangères. Dit autrement, pour être émancipatrices, les régulations collectives du vivre ensemble et les décisions qu'elles engendrent doivent être indépendantes de tout pouvoir, de tout rapport de domination.

L'amitié comme modèle de l'action politique

Les êtres humains ne sont donc pas naturellement dotés des dispositions requises pour agir politiquement, pour oser exprimer et défendre publiquement leur point de vue, et admettre celui des autres : il leur faut acquérir, d'une part, une capacité à formuler de façon raisonnée leur point de vue et, d'autre part, une *attitude attentionnée raisonnable* vis-à-vis de leurs pairs. Et pour acquérir ces dispositions à la politique, Arendt suggère de s'inspirer des pratiques discursives de Socrate. Pour ce dernier, en effet, le dialogue typiquement politique est d'abord le propre des *discussions entre amis*.

Pour que les opinions de chacun ne soient pas de simples points de vue subjectifs sur le monde, la pratique de la maïeutique doit aider chaque citoyen à exprimer sa réalité assez clairement pour être compris de tous, et de façon suffisamment respectueuse pour qu'elle ne soit pas vécue comme provocatrice. Cette double exigence nécessite que chacun prenne le temps de comprendre les vérités des autres. Pour Arendt, une telle pratique généralisée devrait conduire à la disparition de toute forme de gouvernement, puisque l'exercice du pouvoir requiert l'usage de la coercition, de la violence, fût-elle légitime. L'amitié, que suppose et renforce la pratique de la maïeutique, cette amitié qui prend la forme d'une attitude attentionnée raisonnable, serait un antidote contre les ambitions de dominer qu'éprouvent ceux qui aspirent à gouverner.

Ainsi, loin des catégories (devenues) usuelles de la politique (comme la stratégie, la tactique, le secret, la ruse, le mépris, la manipulation, l'exercice de rapports de domination, etc.), l'amitié constitue une véritable *catégorie arendtienne* constitutive de l'essence du politique. Cette catégorie, cette dimension de la politique, permet de tenir compte de deux exigences : a) que chacun s'exerce au dialogue intérieur, comme s'il s'adressait à l'ami qui est en lui ; b) et que dans cet échange intérieur, chacun s'efforce de *ne pas entrer en contradiction avec lui-même*. « Seul celui qui a fait l'expérience de s'entretenir avec soi-même est capable d'être un ami, d'acquérir un autre soi. Cela requiert comme condition (...) qu'il soit en accord avec lui-même (...), parce qu'on ne peut faire confiance à celui qui se contredit lui-même » (p. 67).

Il est déterminant de reconnaître cette possibilité de contradiction avec soi-même : d'elle naît la possibilité de l'amitié, de la diversité des points de vue sur le monde, du dialogue authentique, de la recherche de concessions mutuelles, en un mot, de la politique. Ce tête-à-tête avec soi-même requiert la solitude – et non l'isolement. La solitude choisie, librement assumée, intelligemment occupée, celle qui permet la pensée comme dialogue entre plusieurs altérités intérieures, est gênante pour ceux qui entendent gouverner la cité : d'où leur volonté têtue de transformer les individus et les peuples en masses, par exemple, par l'usage intensif de dispositifs de distraction.

La liberté comme fondement et exercice de la politique

Dans les années 1950 et 1960, la conception de la politique est profondément marquée par l'emprise des totalitarismes sur les sociétés et par « le développement monstrueux

des possibilités modernes d'anéantissement dont les États ont le monopole » (p. 184). Ces expériences donnent l'impression que liberté et politique sont incompatibles. Pourtant, nous dit Arendt, les expériences concrètes, pratiquées dans l'antiquité grecque, associaient liberté et politique. Mais de quelle liberté s'agit-il ?

Certainement pas de la liberté d'entreprendre dans le champ économique, puisque, selon la conception arendtienne de l'agir, cette forme de « liberté » relève de la nécessité : elle concerne les domaines de l'activité et de l'œuvre, les Grecs l'auraient considéré comme l'exact contraire de la liberté politique. Dans cette perspective, Geneviève Azam (2009) rappelle ce qu'Hannah Arendt écrivait dans *La condition de l'homme moderne* : « nous avons du mal à nous rendre compte que pour les Anciens le terme même d'économie politique eût été une contradiction dans les termes » (Arendt, 1983, p. 67). Or, nous sommes habitués, depuis l'émergence de la gouvernabilité bourgeoise (Foucault), à penser que la politique est « nécessaire » à autre chose qu'à elle-même : elle est asservie aux critères de l'économie et plus exactement du libéralisme économique qu'Arendt considère comme une « théorie mortifère » (Azam, 2009). La politique étant devenue une simple fonction de l'économie, la liberté est pervertie en fausse liberté, réduite à celle d'entreprendre, de travailler, de consommer, dans la compétition généralisée.

Il ne s'agit pas non plus de la liberté d'expression qui, pour Arendt, n'est qu'une variante étriquée, un pâle reflet de la liberté. Pire, la liberté d'expression n'est même plus politique, puisqu'elle attend de l'action politique qu'elle lui garantisse cette liberté. Non, la liberté à laquelle pense Arendt est avant tout délibérative et porte sur la régulation collective du vivre ensemble :

« Être libre et vivre dans une polis étaient en un certain sens la même chose. Mais dans un autre sens, l'homme devait déjà être libre, (...) il devait d'abord être libéré ou se libérer lui-même. (...) Dans cette acception grecque, le politique est donc centré sur la liberté, la liberté étant entendue négativement comme le fait de ne pas être dominé et de ne pas dominer, et positivement comme un espace que seul le grand nombre peut construire et où chacun se meut parmi ses égaux. Sans les autres, qui sont mes égaux, il n'existe aucune liberté » (p. 194-195).

Il faut ici distinguer plusieurs registres d'interprétation. Premièrement, Arendt laisse clairement entendre que la politique, même si elle est réservée à un sous-ensemble de la population, n'a de sens que si elle concerne un « grand nombre » d'individus qui se considèrent comme mutuellement égaux. Dès qu'un homme, un clan, une clique monopolise l'exercice du pouvoir, la politique est vidée de son sens et se réduit à une pratique de gouvernement, un mode de gouvernabilité (Foucault).

Deuxièmement, l'égalité n'est pas celle qui résulte d'une constitution, d'un droit théorique dont la mise en œuvre concrète se heurte à d'innombrables entraves¹. C'est celle qui se manifeste dans les conditions objectives d'accès à l'espace politique, celle qui permet « d'exercer une activité politique, et dans la polis, cette activité était principalement une activité de délibération » (p. 196). C'est rappeler que le « grand nombre » dont parle Arendt ne coïncide pas nécessairement avec l'ensemble de la population. Cette limite sociodémographique se retrouve dans toutes les tentatives de « démocratie participative » ou « délibérative ». Il y a un coût d'entrée dans la communauté des égaux, ce qui risque de toujours laisser des individus en marge : ceux qui, de par leur activité

¹ Voir les travaux d'Amartya Sen (1999) qui montrent les décalages entre libertés de choisir formelles (théoriques, prévues dans la constitution) et réelles (celles que l'on peut empiriquement constater).

professionnelle, ne se sont pas libérés des contraintes de la reproduction de la vie, ceux qui n'ont pas acquis les capacités requises, les dispositions au débat argumenté.

Troisièmement, si, dans l'Antiquité comme de nos jours, l'accès à l'agir politique et donc à l'exercice de la liberté, sont réservés à l'élite des citoyens libérés de l'obligation d'exercer une activité rémunératrice, on peut très bien imaginer une société dans laquelle l'indépendance vis-à-vis de la nécessité de la reproduction de la vie serait généralisée à tous (par exemple, par une redistribution moins inégalitaire des revenus), ce qui permettrait d'étendre à tous l'accès à la politique. Symétriquement, l'accès à la politique s'enracinant dans les rapports de production, dans la position au sein de la division du travail, toute évolution au sein du champ économique a nécessairement des répercussions sur la politique. Et parmi d'autres, les usages des dispositifs de gestion jouent donc un rôle déterminant dans la crise (ou la sortie de crise) de la politique.

COMPRENDRE LE ROLE DU FAIT GESTIONNAIRE DANS LA CRISE DE LA POLITIQUE

En résumé, Hannah Arendt, dans ce recueil d'articles, formalise une critique de la tradition philosophique et dénonce les régressions successives apportées par les professionnels de la politique. Elle y décrit simultanément l'ensemble des caractéristiques de ce qu'elle appelle le « sens de la politique ». Deux usages de cette catégorie sont envisageables.

Le sens de la politique : un guide pour l'action...

S'il est peu probable que ce soit l'intention d'Hanna Arendt, on peut, néanmoins, chercher à y voir un guide pour l'action, une solution clés en main pour gouverner plus « démocratiquement » aussi bien les relations internationales, que les États-nations, les institutions, les entreprises. Les limites *opérationnelles* concernant cet usage sautent aux yeux : comment parler de relations amicales et de délibérations impartiales entre points de vue d'égal reconnaissance, dès lors que la délibération devrait engager, soit des États aux puissances dissymétriques (relations internationales), soit des centaines de milliers, voire des millions d'individus aux intérêts et positions si concurrentes (cas des politiques nationales ou locales) ? À moins de considérer, sans aucun recul critique, que les « amis » sont ceux des réseaux sociaux numériques, cette perspective semble irréaliste. Une autre limite en découle : le champ politique a beau se présenter, dans certains pays, comme pluriel (existence légale de plusieurs partis, et au sein des partis, luttes entre courants), les règles constitutionnelles de la représentation imposent une dichotomie entre électeurs et élus, ainsi que la professionnalisation des représentants (devenus experts en gouvernance). Nous sommes à des années-lumière des délibérations accessibles aux hommes (et aux femmes) libres, celles-ci, après des siècles d'exercice de la démocratie représentative, ont été routinisées et médiatisées, donnant l'impression d'une participation par délégation. L'exigence de non-contradiction dans l'expression des opinions y est peu prégnante, tout comme semble avoir disparu le souci de nouveaux commencements. L'emprise des dogmes issus du néolibéralisme, voire de l'ultralibéralisme, joue le rôle d'une nouvelle loi de l'histoire, d'une implacable nécessité. Dès lors, s'il est toujours envisageable de remettre en cause – plus ou moins brutalement – les pratiques contemporaines, l'on voit mal comment une telle remise en cause pourrait se traduire par une transition vers le modèle de la *polis* pré-platonicienne. Mais la principale impossibilité pratique vient du fait que, pour accéder à la politique, les citoyens doivent être libérés des obligations de travailler, ils doivent pouvoir persévérer dans leur être sans dépendre de la recherche de revenus, sans connaître de subordination (salarial).

Inutile donc de se baser sur les théories arendtiennes de la politique pour rendre notre monde plus « démocratique ».

ou un cadre d'analyse ?

Par contre, un autre usage de ses réflexions est imaginable. On peut en effet interpréter les caractéristiques de la *polis* pré-platonicienne (indépendance vis-à-vis de l'obligation de travailler, égalité entre délibérants, débats sur le modèle des relations d'amitié, impartialité vis-à-vis de la multiplicité des points de vue, pratique du raisonnement argumenté et non contradictoire) comme les dimensions d'un idéaltype, synthétisant un mode de régulation émancipateur du vivre ensemble.

Cet idéaltype peut alors être utilisé à la manière d'un étalon de mesure pour évaluer le potentiel émancipateur ou au contraire régressif d'une configuration, d'un fait social. L'idée est la suivante : en comparant le réel à l'idéaltype, sur chacune des dimensions évoquées, il est possible de repérer les convergences ou au contraire les distorsions vis-à-vis du sens originel de la politique, vis-à-vis en somme de modalités de régulation libérées des rapports de domination.

Et ce cadre, nous proposons de l'appliquer, de façon exploratoire, pour identifier la responsabilité du fait gestionnaire dans la crise de la politique, c'est-à-dire, notamment, son rôle dans les processus qui concourent à la destruction de la liberté, de l'égalité, des délibérations impartiales entre défenseurs de points de vue différents, etc.

Destruction de la politique et extension du fait gestionnaire

Dans cette perspective, les décisions de politique macro-économique qui ont permis l'hégémonie de la finance spéculative¹, engendrent des phénomènes qui prennent l'apparence de bouffées d'euphorie destructrice. On pense, par exemple, aux licenciements boursiers, mais on pourrait tout autant pointer l'accélération des restructurations concernant des secteurs d'activité entiers, sans oublier les pertes de savoir-faire et de qualité engendrées par les délocalisations. L'indépendance des acteurs de la finance - supposés s'autoréguler selon des chartes et codes de bonne conduite - génère des crises cycliques à la brutalité ravageuse, suivies de mesures d'austérité, causant ruines et déclassements, participant ainsi clairement à accroître la dépendance des populations vis-à-vis de la nécessité de vendre leur force de travail.

Ce système de contraintes liées contribue à réduire la diversité des points de vue, d'autant que sa mise en œuvre s'accompagne du remplacement systématique de la pluralité des rôles (citoyen, usager, salarié, fonctionnaire, parents, éducateurs, chercheurs, artistes, etc.), par celui de client-autoentrepreneur². Simultanément, la recherche prioritaire de rendements financiers élevés renforce la tendance à l'uniformisation des pratiques (compétition, corruption, dissimulation, individualisme) et des attentes (centrées sur l'enrichissement rapide et la réduction du « coût du travail ») à l'échelle mondiale.

Il en résulte un accroissement considérable des inégalités entre groupes sociaux et l'intensification de la dépendance vis-à-vis des acteurs dominants de l'économie. En effet, l'hégémonie d'un mode de production et de consommation soumis aux exigences de la finance spéculative renforce la propension des industriels à réduire les marges

¹ À ce propos, on se reportera à Kindleberger (2004).

² Voir, en particulier, la mise au travail des clients (Tiffon, 2013).

d'autonomie réelles de leurs employés et de leurs clients. La recherche prioritaire de rendements financiers élevés conduit également à retarder l'engagement dans des modes de production et de consommation non polluants, durables, respectueux de la diversité des espèces vivantes et des modes de vie. Dès lors, l'emprise globalisante du capitalisme financier s'accompagne de l'extension mondiale des destructions physiques : de l'environnement, des ressources et des espèces vivantes et ce, y compris en l'absence de guerre et d'utilisation d'armes de destruction massive.

Plus fondamentalement, si les dogmes du néolibéralisme (promouvoir la compétition généralisée et la recherche permanente du calcul d'intérêt, y compris au cœur même du fonctionnement de l'État) deviennent réalité, c'est bien parce que des myriades de dispositifs de gestion, imbriqués et omniprésents, enserrent les pratiques et les comportements des individus, les amenant, parfois à leur corps défendant, à agir en agents économiques luttant, seuls contre tous, dans un environnement désespérément compétitif.

Pour ne prendre qu'un exemple emblématique de la révolution néolibérale, examinons les conséquences de l'allongement de la durée de cotisation pour bénéficier d'une pension de retraite à taux plein. Tout d'abord, soulignons que le même type de décision politique a été pris pratiquement dans tous les pays développés du monde dans un court laps de temps (années 1990 et 2000) par des gouvernements aux étiquettes les plus diverses. Ces mesures, en réduisant significativement les revenus disponibles des retraités, amènent les millions d'individus concernés à vouloir maximiser leurs futurs gains financiers, notamment, en « s'assurant » auprès d'organismes lucratifs gérant des fonds de pension. Or, l'action des gestionnaires de fonds de pension va consister à reproduire les pratiques destructives citées ci-dessus : intensification du travail, restructurations, délocalisations, recherches de rendements financiers élevés¹. Ainsi, pour s'assurer des pensions de retraite suffisantes, les retraités et les futurs retraités vont entrer dans la danse spéculative, penser et agir comme les individus idéaux typiques de l'idéologie néolibérale. Il y a donc peu de chance que l'on retrouve chez eux le respect de la diversité des opinions ou l'adoption d'une attitude attentionnée – amicale – à l'égard des « autres », lesquels sont logiquement réduits à leur seule dimension instrumentale de producteurs de rentes. Sans l'avoir nécessairement souhaité, le retraité ou le futur retraité est ainsi amené à agir et penser comme un rentier, égoïste et frileux, particulièrement préoccupé des cours de ses propres « valeurs » et archibouté contre le coût exorbitant de la pression fiscale.

Quant à la liberté, cette autre dimension structurante de la politique (au sens d'Arendt), elle est aussi sérieusement menacée par la lente expansion de la gouvernamentalité gestionnaire. Même en nous limitant à la seule « liberté d'expression », l'emploi des outils médiatiques à des fins de domination en altère significativement la portée : d'un côté, une fraction dominante du système médiatique contribue, intentionnellement ou non, à naturaliser les façons de penser et d'agir propices au néolibéralisme (convocation « d'experts » pour « expliquer » qu'il n'y a pas d'alternatives, entretien d'un sentiment de menace permanent, occultation du caractère arbitraire des orientations économiques, divertissements convenus, etc.); d'un autre côté, comme toute marchandise industriellement produite et vendue, l'information fait l'objet d'une rationalisation gestionnaire (fusions/rachats de titres, compressions de personnel, disqualification et

¹ Voir, notamment, les travaux d'Isabelle Chambost (2013 et 2016).

déqualification du journalisme d'investigation, formats et contenus calibrés selon les mesures d'audience, etc.). L'expression d'opinions diverses n'est alors pas impossible, certes, mais cette diversité n'est que de principe, de façade, chaque point de vue étant pondéré en fonction des segments de « marché » et des espérances de rendement financier (capter les revenus publicitaires), sans oublier que le mode de formation/sélection des journalistes et la précarité d'emploi d'une fraction importante d'entre eux ne les encouragent guère à prendre des risques dans le contenu de leurs productions.

Le fonctionnement interne et externe de certaines multinationales, ainsi que l'activité du crime organisé, souvent en interaction forte avec les gouvernements de certains États, non seulement font entrer, avec une intensité accrue, les pratiques de corruption des élites au cœur des démocraties, mais détruisent également la multiplicité des opinions. En ce sens, mentionnons également les bouleversements climatiques qui contribuent à provoquer des mouvements de population transfrontaliers (terres submergées ou rendues arides, cyclones, inondations, etc. chassent des millions de paysans de leurs villages), ce qui renforce le processus d'exclusion des communautés politiques. En termes arendtiens, nous dirons que la priorité accordée aux intérêts des acteurs financiers globaux produit toujours plus de superfluité, c'est-à-dire d'individus en situation de précarité : chômeurs – en particulier de longue durée -, travailleurs ou retraités pauvres, sans abris, sans perspectives, ni identité¹.

Or, comme le rappellent les réflexions d'H. Arendt, pas d'humanité sans espace politique et pas d'espace politique sans égalité entre individus. Cette égalité est fondée, non sur des droits théoriques, mais sur l'indépendance partagée vis-à-vis de l'obligation de travailler, d'accepter les conditions prescrites de la division et de l'organisation du travail, les hiérarchies de salaires. Or, cette étape initiale dans le processus de reconquête de la politique semble aujourd'hui inaccessible, tant les idéologues et les praticiens nous promettent une précarisation croissante des parcours, une extension de la durée du temps de travail obligatoire, une pression concurrentielle sans fin poussant la plupart des individus à accepter des revenus du travail toujours plus réduits, tout en se soumettant à des risques sanitaires très inégalement distribués. Quant à la mise en concurrence généralisée, considérée par le néolibéralisme comme la modalité unique de régulation, elle constitue l'antithèse de l'amitié et de l'impartialité, supports à l'expression et au respect de la diversité des points de vue sur le monde. L'emprise de l'idéologie concurrentielle conduit également à instrumentaliser toutes les formes de communication et d'interaction, pour en faire de purs dispositifs de manipulation, empêchant le libre-échange argumenté et la recherche de non-contradiction.

Ajoutons que le fait gestionnaire, qui inclut et prolonge ces différents points, présente un autre effet antipolitique : il permet aux différents gouvernements publics et privés, de ne pas se sentir responsable des conséquences de leurs actes, au prétexte que ces derniers sont dictés par la raison technico-instrumentale : « il n'y a pas d'autre voie possible » résume ce qui s'apparente à une nouvelle philosophie de l'histoire. Et cette déresponsabilisation sophistiquée correspond précisément à ce qu'Hannah Arendt

¹ La brutalité et l'indifférence avec lesquelles le peuple grec a été humilié par les gouvernements des pays européens sont révélatrices de la violence inscrite au cœur même des institutions néolibérales, privilégiant le respect des lois du marché et des exigences financières (Burgi, 2014).

appelle l'acosmisme, cette indifférence au monde, à la production incessante de superfluité et d'exclusion.

BIBLIOGRAPHIE

- Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Texte établi par Jerome Kohn, édition française et préface de Carole Widmaier, Seuil, 2014.
- Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Press Pocket, 1988 [1958].
- Geneviève Azam, « Hannah Arendt et Karl Polanyi : le libéralisme économique, l'effondrement du politique et la société de masse », *Revue du MAUSS* 2009/2 (n° 34), p. 321-335.
- Marie Benedetto-Meyer, Salvatore Maugeri et Jean-Luc Metzger (dir.), *L'emprise de la gestion. La société au risque des violences gestionnaires*, L'Harmattan, juin 2011.
- Noëlle Burgi, *La grande régression. La Grèce et l'avenir de l'Europe*, Lormont : Le Bord de l'eau, 2014.
- Isabelle Chambost, « De la finance au travail : sur les traces des dispositifs de financiarisation », *La Nouvelle Revue du travail*, n° 3, 2013. <http://nrt.revues.org/1012>.
- Isabelle Chambost, Yamina Tadjeddine et Marc Lenglet (coord), *La fabrique de la finance – Pour une approche interdisciplinaire*, Les Presses Universitaires du Septentrion, 2016.
- Fabio Ciaramelli, « Hannah Arendt et la portée politique de la loi », *Cités*, 67, 2016, p. 53-63.
- Sylvie Craipeau et Jean-Luc Metzger, « Pour une sociologie critique de la gestion », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. XXXVIII, numéro 1, 2007, pp. 166-182.
- Sylvie Craipeau et Jean-Luc Metzger, « Dénaturaliser la gestionarisation de la société », in J.-L. Metzger et M. Benedetto-Meyer (dir.), *Gestion et sociétés. Regards sociologiques*, L'Harmattan, octobre 2008, pp. 117-149.
- Sylvie Craipeau et Jean-Luc Metzger, « La gestionnarisation de la société : de la volonté de maîtrise à la déréalisation », *Mana. Revue de sociologie et d'anthropologie*, n°17-18 (numéro spécial sur l'extension du domaine du management. Néo-management et néolibéralisme), mai 2011, p. 23-40.
- Charles Kindleberger, *Histoire mondiale de la spéculation financière*, Hedaye, Valor editions, (1978) 2004.
- Marie-Anne Lescourret et Christian Godin, « La condition de l'inhumain », *Cités*, 67, 2016, p. 19-35.
- Salvatore Maugeri et Jean-Luc Metzger, « Le tournant financier du management », *La nouvelle revue du travail* [En ligne], 3 | 2013, <http://nrt.revues.org/1011>.
- Salvatore Maugeri et Jean-Luc Metzger, « La sociologie de la gestion : une posture critique revendiquée », *La nouvelle revue du travail* [En ligne], 4 | 2014, <http://nrt.revues.org/1548>.
- Jean-Luc Metzger, « La gestion des entreprises dans un contexte mondialisé : colonisation, invention ou métissage ? », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, vol. XXXX, numéro 2, 2009, p. 1-11. <http://rsa.revues.org/140>

Jean-Luc Metzger, « Penser avec Foucault pour comprendre l'extension du pouvoir en régime néolibéral », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 47-2 | 2016, p. 117-134.

Jean-Luc Metzger, « Michel Foucault et la gestionnarisation néolibérale », *Cahiers internationaux de sociologie de la gestion*, n°14, décembre 2015, p. 11-59. En ligne : http://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/2674/files/2015/12/CISG_14_12_2015_Metzger_11-59.pdf

Myriam Revault d'Allonnes, « Hannah Arendt penseur de la crise », *Études*, 2011/9 (Tome 415), p. 197-206.

Amartya Sen, « La possibilité du choix social », *Revue de l'OFCE*, n°170, 1999, p. 7-61.

Guillaume Tiffon, *La mise au travail des clients*, Paris, Économica, coll. Études sociologiques, 2013.