

Faculté de philosophie, arts et lettres

**De la pluralité à l'éthique: une orientation de la
vie politique responsable à partir de la pensée
d'Hannah Arendt**

Auteur : Noémi Galdos Loayza

Promoteur(s) : Walter Lesch

Année académique 2021- 2022

Master en Éthique, finalité : Politiques publiques

Je remercie Walter Lesch pour ses conseils et son soutien dans ce travail.
Je remercie également André Joiret pour ses conseils et corrections.

Ma gratitude à Rosa Valdivieso pour sa confiance et son affection.

Merci à mes parents d'avoir cru en moi dès le début de cette aventure philosophique.

Merci à Adrien Moinnet, mon compagnon de vie, pour son soutien et son inspiration.

Table des matières

INTRODUCTION	7
CHAPITRE I : LA PROPOSITION NORMATIVE DE LA CONCEPTION DE PLURALITÉ CHEZ ARENDT	12
THÈSE : LA NORMATIVITÉ ET INTERSUBJECTIVE DANS LE CONCEPT DE PLURALITÉ D'ARENDT	12
1.1 LA PLURALITÉ DANS UNE PERSPECTIVE ARENDTIENNE	13
1.1.1 <i>Caractéristiques de la pluralité</i>	14
1.1.2 <i>La pluralité comme condition humaine de l'action</i>	14
1.1.3 <i>La pluralité comme condition pré-politique</i>	15
1.2 LA DIMENSION NORMATIVE DANS LA PENSÉE D'ARENDT VIS-À-VIS DE LA TRADITION PHILOSOPHIQUE	17
1.2.1 <i>Règlementation et législation</i>	17
1.2.2 <i>La vision normative de la tradition philosophique grecque</i>	19
1.2.3 <i>Comprendre l'action en tant que processus législatif</i>	19
1.2.4 <i>Remplacer le « faire » par « agir » comme nouvel ordre normatif</i>	20
1.3 CONSÉQUENCES POLITIQUES	21
1.3.1 <i>Démarrer et gouverner : la distinction entre archein et prattein</i>	22
1.3.2 <i>L'expérience politique platonicienne : gouvernance et gestion</i>	23
1.3.3 <i>Conséquences dans le domaine de la vie politique</i>	24
1.4 LA VISION NORMATIVE DE LA TRADITION PHILOSOPHIQUE MODERNE	26
1.4.1 <i>L'aliénation du monde et la montée du social</i>	27
1.4.2 <i>La victoire de l'animal laborans</i>	30
1.4.3 <i>La normativité de la science moderne</i>	32
1.4.4 <i>Considérations pratiques sur la critique de la normativité moderne d'Arendt</i>	33
1.4.5 <i>Conclusions sur la critique de la modernité</i>	37
1.5 RÉTROSPECTIVE : LES ASPECTS ENGLOBÉS PAR LA DÉFINITION DE LA NORMATIVITÉ	38
CHAPITRE II : L'APPROCHE INTERSUBJECTIVE DANS LA CONCEPTION DE LA PLURALITÉ D'ARENDT	40
2.1 IMPLICATIONS INTERSUBJECTIVES DANS LE CONCEPT DE PLURALITÉ D'ARENDT	40
2.1.1 <i>L'intersubjectivité</i>	40
2.1.2 <i>L'approche phénoménologique d'Arendt</i>	41
2.1.3 <i>L'approche "qui" et "quoi"</i>	43

2.2	LES TROIS FORMES FONDAMENTALES DE L'ACTUALISATION DE LA PLURALITÉ : PARLER, AGIR ET JUGER	45
2.2.1	<i>La constitution d'un monde intersubjectif</i>	46
2.2.2	<i>Parler, agir et juger</i>	48
CHAPITRE III : L'ACTUALISATION DE LA PLURALITÉ DANS LE JUGEMENT		57
3.1	LE JUGEMENT ESTHÉTIQUE	58
3.2	LE JUGEMENT DE GOÛT	61
3.3	LE SENS COMMUN	63
3.4	L'INTÉRÊT D'ARENDT POUR LA TROISIÈME CRITIQUE DE KANT	64
3.5	UNE ESTHÉTISATION DE LA POLITIQUE ?	65
CHAPITRE IV : ASPECTS ÉTHIQUES DE LA CONCEPTION DE PLURALITÉ CHEZ ARENDT		67
3.1	UNE ÉTHIQUE INTRINSÈQUE À LA PLURALITÉ	68
3.1.1	<i>La logique de la pluralité</i>	68
3.2	SOLUTIONS AUX CALAMITÉS DE L'ACTION : PARDONNER ET PROMETTRE.....	72
3.2.1	<i>La différence entre isolation, loneliness et solitude</i>	76
3.3	LE DÉFI DE LA PLURALITÉ	78
3.4	LA RAISON ÉTHIQUE ET INTERSUBJECTIVE DE LA PLURALITÉ	80
CONCLUSION.....		82
BIBLIOGRAPHIE		88

Table des illustrations

FIGURE 1: SCHÉMA D'ARTICULATION ORTHOGONAL ET HIÉRARCHIQUE	36
FIGURE 2 : SYSTÈMES TERMINOLOGIQUES CHEZ KANT	57
FIGURE 3: LA STRUCTURE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE	59
FIGURE 4: LE JUGEMENT DE GOÛT ET L'OPÉRATION DE LA RÉFLEXION	62
FIGURE 5: LA STRUCTURE ÉTHIQUE DU PARDON	74
FIGURE 6: LA STRUCTURE ÉTHIQUE DU PROMETTANT	75
FIGURE 7: CRITIQUE DE LA NORMATIVITÉ DE LA TRADITION PHILOSOPHIQUE	83

Introduction

En 1964, Hannah Arendt apparaît dans l'émission de Günter Gaus, qui s'adresse à elle en tant que "philosophe". A cela Arendt répond :

Je crains de devoir protester. Je n'appartiens pas au cercle des philosophes. Ma profession, si l'on peut même en parler, est la théorie politique. Je ne me sens pas philosophe, et je ne crois pas non plus avoir été accepté dans le cercle des philosophes, comme vous le supposez si gentiment.

(Arendt 1994a : 1)¹

Cette déclaration révèle une vérité quelque peu controversée au sujet d'Hannah Arendt : elle n'entre pas dans les structures ou les titres philosophiques. Il n'y a aucun discours politique, aucune théorie politique, aucune philosophie politique à laquelle elle appartient.

Le fait d'être une femme juive en Allemagne, d'être une femme dans le monde universitaire et d'être un écrivain politiquement inclassable entre la gauche et la droite à une époque où les affiliations idéologiques s'installaient, fait partie de la description centrale d'Arendt en tant que penseur politique.

Arendt ne croyait pas que la philosophie pouvait concevoir de manière adéquate ce que signifie exister au pluriel. Pour elle, la crise du politique au XXe siècle trouve ses racines historiques dans l'incapacité de la pensée occidentale à considérer la notion de pluralité comme un concept philosophique de base.

"Au lieu d'explorer les implications de la pluralité humaine, la philosophie s'est limitée à penser l'essence de l'homme au singulier". Ce serait la raison pour laquelle Arendt refuse d'être comptée parmi les philosophes et promeut donc la pluralité comme accès au politique. Par conséquent, elle définit sa propre entreprise de "théorie politique" par la tâche de réfléchir au "fait que les hommes, et non l'Homme, vivent sur terre et habitent le monde" (1983 :60).

L'objectif principal de cette recherche est d'examiner dans quelle mesure nous pouvons proposer une éthique basée sur le concept de pluralité proposé par Arendt. À cette fin, nous partons de l'hypothèse d'une compréhension du concept de pluralité comme un fait ontologique qui contient une dimension normative et intersubjective qui nous permet de nous réorienter vers une vie politique, à travers nos actions et nos discours. Cette réflexion nous amène vers une conception différente de la politique, et vers une dimension éthique de l'action politique liée au soin du monde.

¹ La traduction est la mienne

En ce sens, la pluralité en tant que fait ontologique exige une réalisation particulière, de cette réalisation émerge une dimension normative non pas au sens de lois ou de devoirs, mais au sens d'un ordre envers la vie politique. Par conséquent, l'individu s'expérimente en tant que sens et dépend de subjectivités plurielles pour sa réalisation (lexis, praxis, jugement). Cette réalisation de l'individu est comprise comme une pluralité actualisée, qui permet à chaque individu de se développer de concert et en conflit. Ainsi la "politique" est comprise comme une manière associative et communicative d'être ensemble.

Le chemin que nous proposons dans ce travail implique donc une réconciliation de la théorie d'Arendt avec la philosophie politique. Dans le sens où l'apport de la théorie d'Arendt impliquerait une éthique appliquée à la politique. Alors, le problème de recherche consiste à clarifier dans quel sens une éthique peut être formulée sur la base du concept de pluralité d'Arendt.

Afin de répondre à ce problème, nous proposons deux axes systématiques qui se dégagent du concept de pluralité d'Arendt : (1) dans son orientation normative ; (2) dans sa capacité intersubjective. Arendt comprend la "pluralité" comme la condition de l'action humaine et donc de toute vie politique. La complexité de cette dimension normative réside dans le fait que pour Arendt les normes et les lois viennent après la vie politique. C'est pourquoi cette dimension normative est comprise comme une orientation, mais pas en termes juridiques.

Comprendre la pluralité dans sa dimension normative comme une orientation qui nous aide à nous réaliser politiquement nous amène à découvrir une dimension intersubjective où la pluralité ne se manifeste que comme une actualisation constante des pluralités dans le domaine des affaires humaines. Cette actualisation des pluralités est liée à l'action, à la liberté et à la politique.

Le concept de pluralité d'Arendt ouvre un horizon intersubjectif, dans lequel nous pouvons découvrir concrètement l'être humain, dans son orientation communicative et dans ses objectivités sociales. Cependant, le défi proposé pour cette recherche est de pouvoir vérifier si une dimension éthique peut émerger de ces deux composantes de la conception de la pluralité.

La pertinence de cette problématique de recherche réside dans l'analyse du concept de pluralité qui s'articule avec les débats actuels sur l'approche d'une nouvelle philosophie politique et d'une éthique appliquée. Dans ces débats, la problématique de recherche de ce mémoire permettrait de positionner le concept de pluralité d'Arendt comme un problème philosophique fondamental pour la théorie politique contemporaine.

La question de la pluralité et de sa relation avec l'intersubjectivité chez Arendt est un sujet qui n'a pas été largement abordé en comparaison avec d'autres sujets dans la littérature arendtienne. L'une des premières à aborder le sujet a été Sophie Loidolt en 2018 avec son livre *Phenomenology of Plurality*. Cette proposition est encline à explorer le côté phénoménologique d'Arendt. Ceci est basé sur une exploration intersubjective de la théorie d'Arendt dans laquelle elle détaille les conséquences méthodiques de cette approche phénoménologique.

Les implications de la pluralité humaine ainsi que les concepts fondamentaux de subjectivité, d'intersubjectivité et d'une forme politique du "nous" n'ont pas été abordés en profondeur dans la tradition phénoménologique. Par conséquent, la contribution de Loidolt est de la plus haute importance pour les objectifs argumentatifs de ce mémoire.

Contrairement à Loidolt, nous partons de l'hypothèse de la pluralité comme condition normative dans son sens d'orientation, à partir de cette hypothèse nous relierons le côté intersubjectif qui apparaît dans la pluralité. Pour cela, nous avons largement utilisé l'analyse de Loidolt.

Notre proposition d'interpréter la pluralité comme une orientation nous conduit vers une éthique fondée sur le concept de pluralité. Cette éthique est intrinsèque à la pluralité et est liée à la capacité de pardonner et à l'acte de tenir des promesses. La pluralité, comme le dit Loidolt, n'est pas quelque chose qui est simplement, mais essentiellement quelque chose que nous devons assumer et faire. Elle ne se manifeste donc que comme une actualisation dans l'espace des apparences (2018: 2).

Articulation des parties :

Ce mémoire est divisé en quatre parties :

Dans le premier chapitre, nous expliquons le concept de pluralité chez Arendt et dans quelle mesure ce concept présente une composante normative qui nous oriente vers la vie politique.

Ainsi, les objectifs sous-spécifiques de ce chapitre sont : Expliquer la définition du concept de pluralité et ses implications en tant que condition pré-politique. Suivi d'une définition du normatif dans la pensée d'Arendt. Dans cette partie, nous ajoutons la distinction entre la dimension normative d'Arendt et la conception de la normativité habituellement utilisée en philosophie politique. Et enfin, nous présentons les aspects couverts par la définition de la normativité selon Arendt. Ce chapitre sert de première introduction à la littérature d'Arendt, notamment dans *La condition de l'homme moderne*. Mais également, d'avoir une vision globale du concept de pluralité chez Arendt.

Dans le deuxième chapitre, nous expliquons l'aspect intersubjectif de la pluralité chez Arendt et, avec elle, la théorie de l'actualisation de la pluralité. Ce faisant, nous suivons l'analyse de Loidolt.

Dans ce chapitre, nous proposons deux moments : (A) expliquer quelles implications de l'intersubjectivité sont présentes dans l'œuvre d'Arendt et comment elles trouvent un sens politique ; (B) expliquer comment les implications de l'intersubjectivité sont submergées dans les trois formes fondamentales de l'actualisation de la pluralité : parler, agir et juger.

Dans le troisième chapitre, l'objectif principal est d'analyser l'activité de juger et comment l'actualisation de la pluralité est projetée dans cette activité. En même temps, les principales raisons de l'intérêt d'Arendt pour la troisième critique de Kant sont expliquées. La raison pour laquelle nous consacrons un chapitre entier à l'activité de juger est due à la vaste littérature qu'Arendt consacre à cette analyse. En même temps, nous constatons que dans son analyse du jugement esthétique kantien, il existe une composante éthique liée à la pluralité.

Dans le quatrième chapitre, l'objectif principal est d'analyser la question d'une éthique de la politique dans le cadre de la théorie actualisée de la pluralité. Par conséquent, nous analysons comment le phénomène de la pluralité nous confronte à des exigences éthiques. La première partie discute de l'existence d'une éthique intrinsèque à la conception arendtienne de la pluralité, de ses principales lignes directrices et de son fonctionnement. Dans les derniers sous-chapitres, il est mentionné où la logique de la pluralité nous mène. Dans cette dernière partie, il est analysé comment la pluralité exige de nous une attitude responsable face aux besoins urgents du monde, tels que les exigences éthiques et morales et les justifications de la vie.

L'argumentation de ce mémoire se réfère en grande partie à La condition de l'homme moderne d'Arendt. La raison pour laquelle nous avons choisi la version française de ce livre est de faciliter la compréhension des arguments d'Arendt par le lecteur. Cependant, nous pensons que la traduction française passe à côté du sens et de l'intention de certains concepts de la littérature d'Arendt, en particulier dans son livre *The Human Condition*.

Un exemple en est la traduction française des concepts clés de la théorie d'Arendt : *labor*, *work* et *action*. Ces termes sont traduits en français par travail ("labour"), œuvre ("work") et action ("action"). Nous considérons que cette traduction peut conduire à des interprétations erronées de la théorie d'Arendt, notamment dans l'utilisation de l'expression "travail" comme "labour". Arendt établit une distinction exhaustive entre ces activités essentielles de la condition humaine, afin de les différencier de l'action.

Par conséquent, l'interprétation erronée de l'un d'entre eux conduirait non seulement à une confusion des significations essentielles dans le corpus arendtien, mais aussi à une incompréhension des principaux objectifs qu'Arendt met en avant.

Pour éviter toute erreur d'interprétation due à la traduction, nous avons laissé toutes les citations de Loidolt dans leur version originale, car il n'existe pas de traduction française officielle.

Chapitre I : La proposition normative de la conception de pluralité chez Arendt

Dans ce premier chapitre, (1) nous présenterons la thèse centrale de notre recherche, (2) nous expliquerons dans quelle mesure le concept de pluralité dans l'œuvre d'Arendt est présenté comme une condition pré-politique, en suivant en détail l'argumentation d'Arendt dans *la Condition de l'homme moderne* (1983). Ensuite, (3) nous analyserons dans quelle mesure le concept de pluralité en tant que condition pré-politique, implique une dimension normative.

Thèse : La normativité et intersubjective dans le concept de pluralité d'Arendt

Nous soutenons que le concept de pluralité proposé dans l'œuvre d'Arendt contient une dimension normative et intersubjective qui nous permet de nous réorienter vers la vie politique, à travers nos actions et nos discours. Ainsi, la réflexion d'Arendt nous conduit à repenser la conception de la politique et nous conduit vers une dimension éthique de l'action politique liée au soin du monde.

Arendt comprend la pluralité comme la condition humaine de l'action, à laquelle correspond la variété des traits que l'être humain possède en tant qu'être distinct. Cette pluralité, qui ne se révèle que dans l'espace public, renvoie à la construction que chacun d'entre nous réalise, à travers ses actions et ses discours, l'effort que nous faisons pour nous manifester aux autres comme un qui, agissant avec une histoire à raconter, et non comme un quoi, faisant référence à un artefact physique.

Comprendre ce concept dans sa dimension normative comme une orientation qui nous aide à nous réaliser politiquement nous amène à découvrir une dimension intersubjective où la pluralité ne se manifeste que comme une actualisation constante des pluralités dans le domaine des affaires humaines. Cette actualisation des pluralités est liée à l'action, à la liberté et à la politique.

L'intersubjectivité est comprise comme une clé pour expliquer comment la constitution du soi en tant que sujet individuel est possible, c'est -à-dire une auto-identification qu'implique une reconnaissance de son propre corps, qui produit à travers l'empathie développée avec les autres. S'éloignant de tout solipsisme, la référence intersubjective intègre le corporel, l'affectif et le volitif dans un monde partagé, qui se forme par un partage d'histoires, de faits et de mots.

Arendt ne parle pas d'intersubjectivité dans ses œuvres, cependant notre autrice est critique de la tradition philosophique moderne, qui est partie de l'idée de subjectivité, mais étant donné ses limites épistémologiques, éthiques, elle n'atteint pas

l'intersubjectivité. Ainsi, trouvant cette intersubjectivité insuffisante, Arendt l'interprète comme une pluralité. Ainsi, nous pouvons voir une nouvelle compréhension de la subjectivité, de l'intersubjectivité et une manière différente de concevoir le « nous » dans un sens politique.

1.1 La pluralité dans une perspective arendtienne

Arendt commence la Condition de l'homme moderne en considérant le travail en tant qu'activité qui correspond au processus biologique du corps humain, donc la condition humaine du travail est la vie elle-même. Elle correspond au caractère artificiel de l'existence humaine. D'autre part, Arendt désigne l'œuvre comme celle qui propose un monde "artificiel" d'objets. La condition humaine de l'œuvre est l'appartenance au monde. C'est dans les limites de l'œuvre que se loge chaque vie individuelle.

Enfin, Arendt désigne l'action humaine comme la seule activité qui se connecte directement avec les gens, sans l'intermédiation d'objets ou de matériaux. La condition humaine de l'action est la pluralité, car ce sont les personnes et non l'homme qui habitent le monde. Tous ces aspects de la condition humaine pour Arendt sont liés à la politique (1983 :59-60). C'est à partir de ce point, que nous allons situer notre argumentation.

C'est la pluralité qui se révèle dans l'action et le discours de chaque être humain, dans la mesure où l'action et le discours créent la condition de la mémoire, et continuellement l'histoire.

L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes, et non pas l'homme, qui vivent sur Terre et habitent le monde. Si tous les aspects de la condition humaine ont de quelque façon rapport à la politique, cette pluralité est spécifiquement la condition – non seulement la *conditio sine qua non*, mais encore la *conditio per quam* – de toute vie politique. (Arendt 1983 : 60).

La pluralité qu'Arendt distingue dans ses textes est la condition humaine de l'action, cette pluralité révélant un caractère d'égalité et de distinction (1983 :299).

Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n'étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre être présent, passé ou futur, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre. Il suffirait de signes et de bruits pour communiquer des désirs et des besoins immédiats et identiques. (1983 :299)

1.1.1 Caractéristiques de la pluralité

Dans l'humanité de chaque homme et de chaque femme résident deux caractéristiques de la pluralité humaine : la particularité et l'altérité. Le caractère distinctif se retrouve dans la vie organique, puisqu'il montre des variations et des distinctions entre les êtres humains d'une même espèce. Alors que l'altérité de l'être humain se trouve de manière abstraite. Cette altérité réside dans notre capacité à commencer une nouvelle histoire et à la révéler aux autres, ce n'est que dans cette révélation que nous nous reconnaissons comme différents et uniques. La complexité du concept de pluralité réside dans ces deux caractéristiques, car il s'agirait de forger une singularité paradoxale d'êtres humains uniques qui peuvent exprimer cette distinction à travers leurs actions et leurs discours.

L'altérité, il est vrai, est un aspect important de la pluralité, c'est à cause d'elle que toutes nos définitions sont des distinctions et que nous sommes incapables de dire ce qu'est une chose sans la distinguer d'autre chose. L'altérité sous sa forme la plus abstraite ne se rencontre que dans la multiplication pure et simple des objets inorganiques, alors que toute vie organique montre déjà des variations et des distinctions même entre spécimens d'une même espèce. Mais seul l'homme peut exprimer cette distinction et se distinguer lui-même ; lui seul peut se communiquer au lieu de communiquer quelque chose, la soif, la faim, l'affection, l'hostilité ou la peur. (1983 :299-300)

L'unicité de la pluralité humaine nous permet, par des actions et des discours, de nous insérer dans le monde des affaires humaines. Arendt distingue cette insertion comme une seconde naissance, une naissance qui se produit spontanément et sans but, n'est pas forcée par la nécessité, ni ne vise l'utilité, mais est stimulée par la présence d'autres êtres humains avec lesquels nous partageons le monde.

La caractéristique spontanée et nouvelle du facteur naissance dans le concept de pluralité d'Arendt met en lumière un aspect significatif de l'herméneutique d'Arendt. Cet aspect réside dans le fait qu'Arendt ne se réfère pas à la continuité avec laquelle de nouveaux êtres humains naissent, mais à la manière dont ces individus s'insèrent dans le monde humain en parlant et en agissant. Dans cette insertion l'être humain révèle sa pluralité de manière dynamique, puisque l'essence de la condition humaine réside dans le fait que les personnes qui habitent ce monde sont des êtres contingents et sont donc dans un état de changement constant.

1.1.2 La pluralité comme condition humaine de l'action

La capacité d'agir contient la volonté de commencer quelque chose de nouveau. Arendt l'appellera "le miracle de l'action". Pour l'auteur, l'action a un lien avec la naissance, car elle se présente comme un nouveau départ. Le nouvel arrivant a la capacité de commencer quelque chose de nouveau, au sens d'une initiative personnelle :

Ce commencement est autre chose que le commencement du monde ; ce n'est pas le début de quelque chose mais de quelqu'un, qui est lui-même un novateur. C'est avec la création de l'homme que le principe du commencement est venu au monde, ce qui évidemment n'est qu'une façon de dire que le principe de liberté fut créé en même temps que l'homme, mais pas avant. (Arendt 1983 :302)

L'action est présentée dans la pensée arendtienne comme une initiative, un nouveau départ. Il est présenté comme nouveau parce qu'il ne se produit pas selon la probabilité des lois, qui dans leur aspect pratique tentent de produire la certitude, d'où son caractère non affecté par des nécessités externes.

Cette insertion ne nous est pas imposée, comme le travail, par la nécessité, nous n'y sommes pas engagés par l'utilité, comme à l'œuvre. Elle peut être stimulée par la présence des autres dont nous souhaitons peut-être la compagnie, mais elle n'est jamais conditionnée par autrui ; son impulsion vient du commencement venu au monde à l'heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative. (Arendt 1983 :301)

Arendt veut dire que les êtres humains ne sont pas simplement des êtres qui suivent les lois de la nature ; de telle sorte que celle-ci essaie d'englober une catégorie plus large d'activité humaine, dans laquelle les gens interagissent avec les autres non pas de manière routinière, mais de manière personnelle. C'est ainsi que se crée l'imprévisibilité de l'action humaine.

À ce stade, des auteurs comme Canovan soulignent le caractère dynamique de la pluralité humaine, puisque, à mesure que chaque personne grandit et commence à interagir avec les autres, ses actions et ses projets affectent et sont affectés par les autres (1974 :131). Par conséquent, personne, malgré son dynamisme, ne peut contrôler les événements de la vie.

1.1.3 La pluralité comme condition pré-politique

Précédemment, nous avons expliqué et clarifié la manière dont Arendt présente le concept de pluralité, comme une condition humaine de l'action. Cette pluralité humaine se manifeste dans la manière dont nous révélons notre spécificité et notre altérité dans nos interactions avec les autres et dans la manière dont nous nous dévoilons.

Cette révélation de soi, qui englobe l'action et le discours, est d'abord présentée comme une des caractéristiques générales de la condition humaine, propres à toute vie humaine. Cependant, jusqu'à ce point de l'argumentation d'Arendt, il n'y a pas de lien avec la politique. Nous sommes donc situés dans un scénario pré-politique dans lequel la singularité de la pluralité oriente cette auto-divulgation vers un scénario public qui nous permet de révéler notre spécificité et notre altérité. Cette scène publique est identifiée à

la liberté politique dans laquelle les êtres humains peuvent révéler leur identité en tant qu'individus.

En agissant et en parlant les hommes font voir qui ils sont, révèlent activement leurs identités personnelles uniques et font ainsi leur apparition dans le monde humain, alors que leurs identités physiques apparaissent, sans la moindre activité, dans l'unicité de la forme du corps et du son de la voix. Cette révélation du « qui » par opposition au « ce que » – les qualités, les dons, les talents, les défauts de quelqu'un, qu'il peut étaler ou dissimuler – est implicite en tout ce que l'on fait et tout ce que l'on dit. (1961 :305)

Arendt interprète cette révélation de soi comme un exploit humain, car pas tous habitent le monde des affaires humaines. En dehors de la sphère publique, il y a des personnes qui ont été privées de la réalité, et qui se retrouvent en dehors, incapables d'affirmer leur propre identité et incapables d'être reconnues. Mais ils aspirent à cette révélation de soi comme un accomplissement humain.

As we explore her theory, the action and self-disclosure that apparently started as general human capacities seem to be narrowed down until they become rare human achievements. 'All men are capable of deed and word', but most of them do not inhabit a 'space of appearance' in which they would be able to manifest that capacity, and most of them are therefore 'deprived of reality'. Those who live their lives in this shadowy way without ever fully affirming their identity seem to include the vast majority of the human race. Those Arendt specifically mentions are 'the slave, the foreigner, and the barbarian in antiquity . . . the laborer or craftsman prior to the modern age, the jobholder or businessman in our world'. (Canovan 1974:134 - 135)

À cette liste de personnes qui n'appartiennent pas à la sphère publique que Canovan fournit, nous pouvons également ajouter les personnes qui ont vécu sous le totalitarisme, où la pluralité humaine est annulée, les privant ainsi de la réalité. Rappelons-nous que les gouvernements totalitaires ne peuvent exister sans détruire la sphère publique de la vie et isoler les hommes de leurs capacités politiques.

Ce nouveau départ dans lequel chaque être humain révèle son identité et son unicité plurielle dans l'espace public implique une prise de conscience. Il donc que la politique devrait être proportionnelle à l'opportunité d'une telle réalisation, une réalisation qui est présentée comme la plus grande réalisation humaine dans laquelle se révèle la pluralité humaine. Cette proportionnalité avec la politique est donnée parce que la constitution formelle d'un corps politique réside dans l'espace d'apparence ou espace public. Ainsi, le concept de pluralité humaine d'Arendt est présenté comme un aspect pré-politique à partir duquel la politique émerge. Par conséquent, le pouvoir politique doit maintenir l'espace d'apparition afin que de nouveaux corps politiques puissent apparaître.

Dans cette première partie, nous pouvons voir que l'objectif d'Arendt n'est pas de décrire un état idéal ou de faire des recommandations politiques, mais de distinguer l'aspect

particulier de la condition humaine dont la politique découle, se distançant ainsi des autres termes dans lesquels la politique a été interprétée.

1.2 La dimension normative dans la pensée d’Arendt vis-à-vis de la tradition philosophique

Dans cette section, nous nous proposons d’approfondir la notion de normativité comme elle est abordée dans les textes d’Arendt, en particulier dans la Condition de l’homme moderne. De cette façon, nous voulons (1) présenter la manière dont Arendt considère la normativité ; (2) la critique qu’elle construit à l’égard de la normativité comprise à partir du droit grec et de la modernité. (3) Dans la dernière partie, nous présenterons un aspect pratique où la critique de Arendt sur la modernité est utilisée par Dewandre, et (4) finalement nous formulerons les aspects que cette normativité englobe et dans quel sens elle a à voir avec la pluralité humaine.

1.2.1 Règlementation et législation

Pour comprendre la conception de la normativité chez Arendt, il faut d’abord préciser l’importance de l’action dans la pensée d’Arendt, puisqu’elle ne se réfère pas à l’exécution des lois, à l’application des normes ou à toute autre gestion. Il s’agit plutôt du début ou de l’ouverture de quelque chose de nouveau qui aboutit à quelque chose de totalement imprévisible.

Canovan (1974) soutient que l’action pour Arendt avait un sens, un contenu anarchique, car elle n’était compatible avec aucune structure politique, même avec une démocratie agitée. L’intérêt d’Arendt pour repenser l’action n’était pas une volonté de modifier la démocratie représentative, mais une réponse énergique aux événements dramatiques et tragiques de son époque. En ce sens, elle accordait une plus grande valeur à la capacité humaine d’agir de manière imprévisible.

Arendt entreprend la tâche de repenser la théorie politique à partir d’une compréhension de l’action dans son ensemble, où le « nous » est placé comme scène de la pensée politique.

L’accent mis sur la pluralité est un trait distinctif évident non seulement de l’interprétation d’action par Arendt, mais aussi de la manière dont elle interprète la normativité, en s’éloignant d’une interprétation traditionnelle.

La tradition philosophique a compris dès le début —avec la renaissance de la polis grecque—la normativité de la législation concentrée dans une sphère politique qui oriente l’action politique vers les intérêts de la subsistance et de la reproduction

matérielle. Accepter la législation grecque, c'est accepter une hiérarchie plutôt qu'une égalité civique. Une telle vision de la normativité liée à la législation se répercute plus tard dans l'ère moderne, où le pouvoir des élites est représenté comme une activité politique par excellence, qui pour Arendt n'a rien à voir avec la véritable politique.

Le point qu'Arendt veut défendre est que si nous nous situons dans le domaine des affaires humaines, l'action politique ne peut pas être régie par une normativité qui impose une manière d'agir en tant que gouvernant ou gouverné, et encore moins d'agir comme une manière de fabriquer des objets. En effet cette forme annule la *lexis* et la *praxis* humaine, et avec elle détruit aussi le système d'égalité des droits et de participation. Au contraire, Arendt soutient qu'il est nécessaire de comprendre la normativité non pas comme une manière de légiférer et non pas comme une simple coïncidence, mais comme une orientation dans le domaine des affaires humaines. Notre auteur n'a pas l'intention de défendre l'interdiction des lois, mais de souligner qu'avant l'institution des lois, il y a la pluralité humaine comme condition politique qui implique une série d'orientations qui, à travers les actions et les discours, nous amènent à voir comment la vie politique peut être renforcée. Dans ce qui suit, nous analyserons en profondeur le regard normatif de la tradition philosophique qui a éloigné l'action politique de son essence véritable.

1.2.1.1 La Fragilité du processus législatif

La fragilité des institutions et des lois et généralement de tout ce qui a trait à la communauté des hommes provient de la condition humaine de natalité ; elle est tout à fait indépendante de la fragilité de la nature humaine. (Arendt 1983 :322)

Arendt associe cette fragilité à l'intention des institutions et des lois d'ordonner la contingence humaine. Bien qu'elle affirme qu'il existe des contraintes qui sont responsables de la protection et de l'habilitation de l'identité physique des personnes, et qui à leur tour mettent en place des lois pour leur protection, pourtant « *c'est précisément parce que les activités du domaine des affaires humaines n'engendrent pas de ces principes qui limitent et protègent* ». (1983 :322).

Au sein de chaque corps politique, il existe diverses limites et frontières qui peuvent être associées à des lois et des ordonnances qui protègent contre la capacité inhérente d'action illimitée. En ce sens, Arendt nous rappelle que l'une des vertus politiques par excellence est la modération (1983 :322), c'est-à-dire le respect des limites.

Cependant, Arendt soutient que les institutions et les lois sont fragiles face à l'imprévisibilité inhérente à l'action. Il ne s'agit pas d'une question d'incapacité à prévoir les conséquences logiques d'un acte quelconque, mais d'aller directement à l'histoire qui comprend ces actes. Comme résultat de chaque action, une nouvelle

histoire commence et est établie immédiatement après l'action (198 « :323). Cependant, Arendt trouve un dilemme dans la formation de chaque histoire :

Ce qui est fâcheux, c'est que, quels que soient le caractère et le contenu de l'histoire qui suit, qu'elle soit jouée dans la vie publique ou dans le privé, qu'elle comporte un petit nombre ou un grand nombre d'acteurs, le sens ne s'en révélera pleinement que lorsqu'elle s'achèvera. Par opposition à la fabrication dans laquelle la lumière permettant de juger le produit fini vient de l'image, du modèle perçu d'avance par l'artisan, la lumière qui éclaire les processus de l'action, et par conséquent tous les processus historiques, n'apparaît qu'à la fin, bien souvent lorsque tous les participants sont morts. (1983 : 323)

Cette *lumière qui éclaire les processus de l'action* et se trouve à la fin des actes présente deux aspects politiques liés à la finitude de la praxis et à la centralité du spectateur ; (1) « l'absence d'anticipation des conséquences » de l'action et son (2) « irréversibilité » (Hunziker 2017 :134).

1.2.2 La vision normative de la tradition philosophique grecque

Les Grecs, et plus particulièrement Platon, dans leur désir de contrôler et de remédier à la fragilité des affaires humaines, et donc de l'action politique, prennent certaines mesures de contrôle qui annulent la pluralité humaine : (1) la compréhension de l'action en tant que fabrication de lois et (2) la substitution du « faire » à « l'agir » comme nouvel ordre normatif. Pour Arendt, les deux sont caractéristiques d'une polis agonale.

Hunziker (2017) souligne qu'Arendt note *l'agonalité* grecque, dans laquelle l'accent mis sur la « distinction » réussit à comprendre « être différent », mais met en péril la visibilité même de l'égalité comme principe. Dans la perspective grecque, l'action (en tant qu' *archein*) a un caractère individualiste. Le sens de l'action que les Grecs visaient n'était pas une révélation de soi, mais une « révélation aux dépens d'autres facteurs », dans laquelle le « soi » propre était tenu en conflit avec « l'autre », façonnant ainsi le concept de la politique des villes (2017 :133). L'aspect de la signification de *archein* comme forme d'ordre révèle l'une des caractéristiques de la polis agonale.

1.2.3 Comprendre l'action en tant que processus législatif

Arendt soutient que ce symptôme qui agit dans une perspective individualiste n'a pas compris la législation parmi les activités politiques comme prévu.

[...] Le législateur était, comme le constructeur du rempart, un homme qui avait à faire et terminer son ouvrage avant que l'activité politique pût commencer. On le traitait par conséquent en artisan, en architecte, on pouvait le faire venir de l'étranger et l'engager sans qu'il fût citoyen alors que le droit de polileusthai, de s'occuper des diverses activités

qui auraient lieu, éventuellement dans la polis, était strictement réservé aux citoyens.
(1983 :327)

Pour les Grecs, les lois, comme le mur que l'on construit autour de la ville pour en sauvegarder les limites, ne sont pas le résultat d'une action mais le produit d'une fabrication. En d'autres termes, les lois sont élaborées avant que les gens ne commencent à agir, car il est nécessaire de garantir un espace et une structure spécifiques où les actions ultérieures peuvent avoir lieu. Dans ce sens, l'espace est identifié où les actions ultérieures peuvent avoir lieu. Dans ce sens, l'espace est identifié comme la sphère publique pour le vote, et la structure est identifiée aux lois². Arendt affirme que si les Grecs placent le législateur et l'architecte dans la même catégorie, il n'en reste pas que pour les deux, « mais ces entités tangibles et concrètes elles-mêmes ne formaient pas le contenu de la politique (la polis n'était pas Athènes, mais les Athéniens) » (1983: 327-328).

Si nous prenons en compte l'interprétation grecque qui suppose que le législateur est un créateur, en conséquence de son action un objet tangible est obtenu et son processus de fabrication a une fin³. Pour Arendt, ce processus n'est pas encore la *praxis* en tant que telle, la *poiesis*⁴. Selon l'auteur, cela est interprété comme un remède à la fragilité des affaires humaines (1998 : 195).

1.2.4 Remplacer le « faire » par « agir » comme nouvel ordre normatif

Comme second recours pour remédier à la fragilité des affaires humaines, la pensée grecque substitue le faire à l'agir afin d'établir un ordre sur le caractère illimité de l'action humaine.

La conception grecque de la polis était comprise comme le seul domaine dans lequel la vie humaine est capable d'expérimenter sa pleine liberté, car c'est dans le domaine public que l'on rencontre ses pairs. En ce sens, pour le regard grec, l'œuvre et le travail deviennent un site approprié pour exercer un contrôle sur l'action humaine, par le biais du gouvernement, de l'établissement de règles et du contrôle par la force.

² Dans cette section de la Condition de l'homme moderne, Arendt fait remarquer que si Platon et Aristote ont élevé la législation et la construction de villes au plus haut niveau de la vie politique, cela n'indique pas qu'ils aient étendu les expériences grecques fondamentales de l'action et de la politique pour ensuite comprendre la génie de Rome comme une législation et une fondation. Au contraire, l'école socratique s'est intéressé à ces activités spécifiques. (1983 :329)

³ Arendt prend Aristote comme référence:

La politique et la prudence ont le même mode d'être, mais leur essence n'est pas la même. Parmi les prudences relatives à la cité, l'une, pour ainsi dire architecturale, est législative, tandis que l'autre, qui concerne le particulier, porte le nom commun de « prudence politique ». Ce dernier est pratique à de telles actions sont appelés politiciens, car eux seuls agissent comme des travailleurs manuels. (Éthique à Nicomaque 1141b29)

⁴Traduit *ποίησις* par : création, action, adoption, fabrication, confection, construction et composition.

Arendt soutient que, par l'œuvre, certains régulent les fonctions naturelles et d'autres les artefacts construits. De cette façon nous pouvons comprendre que Arendt nous montre que la gouvernabilité du point de vue grec porte atteinte à la possibilité de la liberté, car tant le gouvernant que le gouverné sont asservis par la relation de domination.

1.3 Conséquences politiques

Ainsi, comme l'action humaine est marquée par la natalité, la capacité de commencer quelque chose de nouveau, chaque participant révèle la possibilité de l'inattendu. En conséquence, le domaine politique est marqué par un relatif désordre. La solution, issue de la tradition politique, consistait à changer la nature du politique. Cela a conduit à la création d'un modèle politique ordonné et contrôlé, qui est avant tout digne de l'activité humaine, d'œuvre ou du « faire ». L'œuvre devient un modèle qui correspondrait à la tentative grecque de relation moyen-fin, puisque elle fabrique un monde durable.

Par exemple, l'arbre doit mourir pour devenir un matériau de création, afin de construire une table, ou un produit. Pour Hull (2016), une relation de contrôle et de domination, d'obéissance et de passivité est impliquée dans cet exemple. En introduisant la relation de contrôle et de domination du paradigme manufacturier dans le domaine politique, la philosophie est également impliquée, car elle a introduit de « nouvelles » règles (2016 :16). De cette façon, on peut voir qu'Arendt fournit une comparaison entre la théorie politique vue comme une fabrication et d'autre part la compréhension originale dépourvue de la notion de moyens et de fins.

Avec le démantèlement de l'action politique où toute une communauté politique se compose de ceux qui gouvernent et de ceux qui sont gouvernés, la « liberté entre pairs » disparaît. En conséquence, chaque acteur politique développe une identité individuelle. La pensée philosophique après Platon et Aristote n'a donc pas pris au sérieux le domaine des affaires humaines et, par conséquent, la pensée politique philosophique n'était orientée que vers une analyse des formes de gouvernement.

Si nous concevons l'action en termes de fabrication —et si nous tenons compte de l'aspect normatif qu'une telle interprétation comporte—nous ferions une rupture au sein de la pensée philosophique, puisqu'elle encourage la participation aux préoccupations politiques non pas en raison de son importance inhérente au domaine des affaires humaines, mais parce qu'elle l'embrasse comme une tâche où elle doit surveiller tout ce qui est humain et lui imposer sa sagesse. Arendt trouve l'exemple d'une telle problématique chez Platon :

Fuir la fragilité des affaires humaines pour se réfugier dans la solidité du calme et de l'ordre, c'est en fait une attitude qui paraît si recommandable que la majeure partie de la philosophie politique

depuis Platon s'interpréterait aisément comme une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique. La caractéristique de toutes ces évasions est le concept de gouvernement, autrement dit l'idée que les hommes ne peuvent vivre ensemble légitimement et politiquement que lorsque les uns sont chargés de commander et les autres contraints d'obéir. Le lieu commun que l'on trouve déjà dans Platon et dans Aristote, que toute communauté politique est faite de ceux qui gouvernent et de ceux qui sont gouvernés (notion sur laquelle se fondent à leur tour les définitions courantes des formes de gouvernement – gouvernement d'un seul ou monarchie, de quelques-uns ou oligarchie, du grand nombre ou démocratie), repose sur la méfiance envers l'action plutôt que sur le mépris des hommes : il vient d'un désir sincère de trouver un substitut à l'action plutôt que d'une irresponsable ou tyrannique volonté de puissance. (1983 :367-368)

1.3.1 Démarrer et gouverner : la distinction entre *archein* et *prattein*

Selon Arendt, c'est Platon qui ouvre un fossé entre deux modes d'action : *archein* (commencer, diriger, démarrer) une telle action est réalisée par une seule personne; tandis que *prattein* (réaliser, terminer, accomplir, achever), l'action est réalisée par plusieurs personnes (1983 :368). Plus tard, en latin, les deux termes prendront le sens de *agere* (diriger) et *gerere* (résister ou endurer).

Dans ce sens, Arendt voit que le sens de l'action est divisé en deux parties : (1) le départ fait par une seule personne et (2) l'accomplissement, dans lequel plusieurs personnes se réunissent pour y parvenir. L'utilisation ultérieure du sens de l'action dans le sens politique était dans le terme d'*agere*, par lequel le dirigeant agissait. Un écart s'ouvre entre ces deux significations puisque le sens de l'action occupait deux fonctions distinctes : la fonction de donner des ordres, en référence au souverain, et la fonction d'exécuter ces ordres, en référence au devoir des sujets (1983 :301-302).

Entreprendre (*archein*) et agir (*prattein*) peuvent ainsi devenir deux activités absolument différentes, et le novateur est un chef (un *archôn* au double sens du mot) qui « n'a pas à agir (*prattein*), il gouverne (*archein*) ceux qui sont capables d'exécuter ». (1983 :368)

Le développement politique qui suit cette distinction entre *l'archein* et le *prattein* situe l'essence de la politique comme «savoir comment commencer et gouverner à un moment donné ». Pour Arendt, ce serait une façon d'éliminer complètement l'action, qui devient une simple exécution d'ordres.

Platon fut le premier à distinguer entre ceux qui savent sans agir et ceux qui agissent sans savoir, alors qu'autrefois l'action se divisait entre l'entreprise et l'achèvement ; le résultat fut que la connaissance de l'action à accomplir et l'exécution devinrent deux choses absolument séparées. (1983 : 368-369)

Arendt soutient qu'en divisant le sens de l'action, il existe également une ligne de démarcation entre l'action et la pensée, où un fossé sépare les gouvernants et les

gouvernés. Pour les Grecs, une telle distinction entre gouvernants et gouvernés était équivalente à la distinction entre maître et esclave. Tout cela -selon Arendt- exclut la possibilité d'une action dans le domaine des affaires humaines (1998 :226).

1.3.2 L'expérience politique platonicienne : gouvernance et gestion

Pour Arendt, Platon propose une expérience « politique » fondée sur la hiérarchie familiale⁵, où le seul à donner des ordres était le maître de maison. Pour Arendt, il s'agit d'une transformation révolutionnaire de l'administration (la gestion) de la polis (1983 :369).

Le concept de gouvernement passe de la sphère familiale à l'organisation des affaires publiques, et est donc lié à la politique. Pour Platon, cependant, le concept de gouvernement a un statut plus général d'outil pour ordonner et juger. L'évolution de ce concept a conduit à la construction d'un ordre psychologique similaire à l'ordre public de la ville: « une relation de domination qui commence par l'autogestion de l'homme ». En d'autres termes, il s'agirait de la capacité de contrôle de soi qui émerge face à cette division nette entre le législateur et le sujet.

⁵ Platon dans la République (463) :

Moi – Or, les autres cités se composent des autorités et du peuple, tout comme la nôtre.

Glaucou – Oui.

Moi – Le titre de citoyens est celui que tous se donnent d'abord.

Glaucou – Bien sûr.

Moi – Mais, en plus du titre de citoyens, les membres du peuple dans les autres cités donnent à leurs autorités une seconde appellation, n'est-ce pas ?

Glaucou – Souvent, ils les appellent « maîtres », mais dans les cités de régime démocratique, on s'en tient au terme « d'autorités », qui sert couramment.

Moi – Or, que fait le peuple de notre cité ? À côté du nom de « citoyens » pour désigner ses autorités, il ajoute bien quelque chose.

Glaucou – Il dit : « Sauveurs, auxiliaires. »

Moi – De leur côté, comment nos chefs appellent-ils les membres du peuple ?

Glaucou – Ils sont les « Intendants de leur salaire et de leur subsistance ».

Moi – Mais ailleurs, quel est le nom employé par les autorités pour désigner les membres du peuple ?

Glaucou – Des esclaves.

Moi – Et les autorités entre elles ?

Glaucou – Des compagnons d'autorité.

Moi – Mais chez nous ?

Glaucou – Des compagnons de la garde.

Moi – Peux-tu me dire si les autorités des autres cités s'adressent à leurs collègues en marquant la différence entre un proche et un pur étranger ?

Glaucou – C'est souvent le cas.

Moi – Ce que tout un chacun pense du proche ou ce qu'il en dit montre que c'est pour lui « son affaire » ; mais qu'il s'agisse de l'étranger, ce n'est plus « son affaire ».

Glaucou – En effet.

Moi – Or, chez tes gardiens, qui ira penser ou dire d'un de ses compagnons de la garde qu'il est pour lui un pur étranger ?

Glaucou – Personne. Ils croisent quelqu'un, mais c'est peut-être un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille, leur parent de la génération d'avant ou d'après, qu'ils sont en train de croiser, censément.

Arendt associe la capacité d'autogouvernement à l'idée traditionnelle du roi philosophe et à l'idée platonicienne de l'âme comme maîtresse du corps, de la raison et des passions.

Chez Platon, la légitimité de cette tyrannie en tout ce qui concerne l'homme, sa conduite envers soi-même non moins que sa conduite envers autrui, s'enracine encore dans le sens équivoque du mot *archein* qui signifie à la fois « entreprendre » et « gouverner » ; il est essentiel pour Platon, comme il le dit expressément à la fin des Lois, que seule l'entreprise (*archè*) ait le droit de gouverner (*archein*). Dans la tradition de la pensée platonicienne cette similitude originelle, linguistiquement prédéterminée, du gouvernement et de l'entreprise eut pour conséquence que toute entreprise passa pour légitimer l'autorité jusqu'au moment où, pour finir, la notion d'entreprise disparut complètement du concept d'autorité. De ce fait, la conception fondamentale la plus authentique de la liberté humaine disparut de la philosophie politique. (1983 :371)

1.3.3 Conséquences dans le domaine de la vie politique

Cette idée platonicienne a régi les premières expériences de la sphère politique et est finalement devenue l'exemple de toute une tradition de pensée politique, qui a assumé le « commencement » et la « gouvernance » comme action politique. L'action était considérée comme une fabrication et le produit de cette fabrication était des lois qui limitaient l'imprévisibilité de l'action humaine.

Pour Arendt, le but de Platon de substituer le faire à l'agir et de lui donner ainsi une « solidité » était sous-tendu par la doctrine des idées. Dans la République, les idées sont transformées en idées modèles », en mesure et en règle de conduite, car elles sont des « variations du bien » (*kalon*), mais dans un sens pratique « bon pour ». Arendt soutient que cette stratégie était nécessaire pour faire entrer la doctrine des idées dans un champ politique, afin d'éliminer tout personnage représentant la fragilité des affaires humaines.

Le bien est l'idée la plus élevée du roi-philosophe, qui veut gouverner les affaires humaines parce qu'il est obligé de vivre parmi les hommes et ne peut toujours demeurer au ciel des idées. C'est seulement lorsqu'il retourne à la caverne des affaires humaines pour partager une fois de plus la vie de ses semblables que, pour sa gouverne, il a besoin des idées comme de normes et de règles servant à mesurer et à englober la multitude des paroles et actions humaines, avec l'assurance absolue, « objective » de l'artisan qui fabrique des lits particuliers, et du profane qui les juge, en se guidant l'un et l'autre sur un modèle inaltérable, l'« idée » du lit en général. (1983 :373-374)

Cette critique qu'Arendt présente de Platon nous aide à voir comment Arendt comprend la normativité dans le domaine des affaires humaines. D'une part, la conception de l'action chez Platon consisterait à affirmer que la sagesse politique n'a rien à voir avec l'échange d'opinions entre de êtres pluriels et égaux, mais qu'elle est une forme de connaissance où la figure de l'expert moral apparaît comme l'élus qui gouverne, tandis que ceux qui n'ont pas cette connaissance doivent s'abstenir d'obéir. Dans ce sens,

Platon semble défendre l'idée d'une élite qui inculque une certaine idée de la vertu aux citoyens, comme le préconisait Aristote. Ces mesures ont conduit à une perte de ce qui est essentiel à la politique elle-même ; l'étonnante capacité de débat et de délibération où s'épanouit la pluralité humaine.

Arendt n'a pas l'intention de faire revivre d'anciennes formes de normativité, mais d'utiliser des expériences oubliées comme source d'éclairage sur les capacités humaines fondamentales. Ainsi, en récupérant ces expériences, notre auteur nous fournit des éléments de réflexion politique plutôt que des réponses. Ainsi il nous amène à réfléchir sur les anciennes manières de considérer la normativité, afin de proposer un nouveau regard à travers lequel l'action peut être conçue comme un commencement, affirmant l'authentique au sens d'une nouvelle naissance. C'est cette pluralité qui, dans un sens d'orientation, nous conduit vers la réalisation de soi.

Dès à présent, nous pouvons conclure qu'Arendt conçoit les lois et le type de normativité associé à la formation des institutions comme postérieurs à la vie politique. Les lois se trouvent dans le domaine des affaires humaines, mais ils ne les gouvernent pas entièrement, puisqu'il n'existe aucune normativité qui puisse calculer ou prédire la contingence humaine de l'action, ni aucun modèle ou guide qui ordonne de manière normative comment les êtres humains doivent exercer leurs actions. Sinon, il s'agirait d'un moyen d'instrumentaliser l'action et de mettre fin à la pluralité humaine.

A notre tour, nous avons suivi la critique d'Arendt de la conception grecque de la « praxis », comme une fabrication à partir d'un sens législatif. Cette façon d'interpréter l'action politique a pour autre conséquence de dissocier la philosophie politique de l'analyse du domaine des affaires humaines. Nous comprenons ainsi que cette façon d'envisager l'action politique ne se réduisait qu'à une forme de gouvernabilité dans laquelle tant les gouvernants que les gouvernés étaient asservis.

Cette façon de considérer l'action politique est héritée de la Modernité et pose donc des problèmes lors de l'interprétation de l'effort philosophique politique, car l'action politique est extraite des intérêts principaux dans le domaine des affaires humaines. Par conséquent, la philosophie politique théorique de la modernité met l'accent sur le sens qui légitime le pouvoir politique des masses qui accueillent la gouvernance dans la politique (Hull 2016 : 17-18). Cette problématique pour Arendt exige un examen des philosophies politiques modernes qui ne parviennent pas à préserver le respect du politique.

1.4 La vision normative de la tradition philosophique moderne

Pour Arendt, la modernité se caractérise par la perte du monde. Cette perte fait référence à la restriction ou à l'élimination de la sphère publique. C'est dans cette période moderne qu'Arendt dénonce l'émergence de la société de masse, qui se caractérise par l'émergence du social à partir de la distinction précédente entre le public et le privé (Passerin :1994).

Quand nous parlons du privé, nous ne pensons plus à une privation et cela est dû en partie à l'enrichissement énorme que l'individualisme moderne a apporté au domaine privé. Toutefois, ce qui paraît plus important encore, c'est que de nos jours le privé s'oppose au moins aussi nettement au domaine social (inconnu des Anciens qui voyaient dans son contenu une affaire privée) qu'au domaine politique proprement dit. Événement historique décisif : on découvre que le privé au sens moderne, dans sa fonction essentielle qui est d'abriter l'intimité, s'oppose non pas au politique mais au social, auquel il se trouve par conséquent plus étroitement, plus authentiquement lié. (1983:104)

C'est l'ère de l'administration bureaucratique et du travail anonyme, au lieu de la politique et de l'action. Tout cela a donné naissance à de nouvelles formes de gouvernement qui sont devenues des formes totalitaires basées sur l'institutionnalisation de la terreur et de la violence. De même, l'institutionnalisation c'est l'époque où l'histoire, en tant que processus naturel a remplacé l'histoire en tant que trame d'actions et d'événements, où l'homogénéité et la conformité ont remplacé la pluralité et la liberté. Pour Passerin, la modernité devient l'époque dans laquelle le passé n'est plus porteur d'aucune certitude d'évaluation; donc, les individus, n'étant pas la mesure de toutes choses, doivent partir à la recherche de nouveaux fondements de la communauté humaine en tant que telle (1994:29-30).

Peu importent la tradition spécifiquement nationale ou la source spirituelle particulière de son idéologie : le régime totalitaire transforme toujours les classes en masses, substitue au système des partis, non pas des dictatures à parti unique, mais un mouvement de masse, déplace le centre du pouvoir de l'armée à la police, et met en œuvre une politique étrangère visant ouvertement à la domination du monde. Les régimes totalitaires actuels sont nés des systèmes à parti unique ; chaque fois que ces derniers sont devenus vraiment totalitaires, ils se sont mis à agir selon un système de valeurs si radicalement différent de tous les autres qu'aucune de nos catégories utilitaires, que ce soient celles de la tradition, de la justice, de la morale, ou celles du sens commun, ne nous est plus « d'aucun secours pour nous accorder à leur ligne d'action, pour la juger ou pour la prédire. (Arendt 2002 [1973] :813-814)

Arendt utilise la distinction grecque de *l'oikos* et de la *polis* pour souligner la séparation du privé et du public. Le foyer est considéré comme la sphère de la satisfaction des besoins matériels. Le travail et l'œuvre sont motivés par le besoin de subsister. D'autre part, la polis est la sphère de liberté où règne l'égalité et où les citoyens agissent avec motivation vers l'excellence et la distinction.

Le but d'Arendt est de pouvoir récupérer les catégories de la *Vita activa* : la vie, naissance, mortalité, pluralité, mondanité et terre. Mais aussi les activités : travail, œuvre et action. Et aussi récupérer les espaces dans lesquels se déroulent les activités : privés et publiques. Celles-ci ont souffert de déformations tout au long de la pensée philosophique ancienne, comme nous l'avons expliqué dans la section précédente.

Je prétends seulement que l'énorme prestige de la contemplation dans la hiérarchie traditionnelle a estompé les distinctions à l'intérieur de la *vita activa* elle-même et que, en dépit des apparences, cet état de choses n'a pas été essentiellement modifié par la rupture moderne d'avec la tradition ni ensuite par l'inversion de sa hiérarchie chez Marx et chez Nietzsche. (1983 :73-74)

Dans cette section, je veux expliquer la critique d'Arendt sur la tradition philosophique et en même temps mettre en évidence son rejet d'une normativité moderne, et enfin considérer les conséquences.

1.4.1 L'aliénation du monde et la montée du social

Passerin soutient que l'analyse de la modernité par Arendt est une combinaison d'analyse historique et conceptuelle dans laquelle chaque concept remonte à ses origines anciennes (grecques ou romaines). Le contexte historique de ces changements conceptuels est composé d'époques entières, de sorte que l'on perd souvent le sens de la complexité, des différences et des tensions internes de chaque époque, ainsi que la continuité sous-jacente d'une période historique à l'autre. Passerin ajoute que ces changements conceptuels ne sont pas intégrés à une analyse sociologique ou économique de la montée et du développement du capitalisme du XVIe siècle. Ce qu'Arendt propose précisément, ce sont de vastes périodisations culturelles qui servent de base à l'examen de certaines catégories cruciales de notre expérience et de la transformation subie par chacune d'elles (1994 :36).

La *mondanité* fait partie de ce qu'Arendt considère comme la condition humaine, par opposition à la nature, le monde est l'environnement artificiel d'objets, d'institutions et d'environnements créés par l'homme qui nous fournit un lieu d'habitation, un sentiment d'appartenance, d'être à la maison avec notre environnement (1994:37). Sans cette stabilité du monde humain, nos vies manqueraient de points d'orientation. Dans le sens où nos identités seraient difficiles à soutenir et où nos actions ne formeraient pas des histoires cohérentes. En d'autres termes, la mondanité nous donne une stabilité qui, en même temps, ordonne nos vies et leur donne un certain sens. D'une certaine manière, nous pouvons dire que l'ordre dans lequel nous sommes conduits par le monde n'est pas un ordre législatif, mais un sens de l'orientation, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'une normativité rigide, mais d'une manière de conduire nos vies.

D'autre part, le monde nous fournit également un lien avec la réalité, dans le sens où, en vivant en communauté, nos expériences peuvent être objectivées et partagées, notre

identité peut également être partagée avec les autres par le biais de la reconnaissance intersubjective. Cette réalité que le monde nous confère est assurée dans la mesure où nous partageons nos expériences et vivons dans un monde public commun, car nous partageons en même temps l'expérience du monde.

La question que pose Arendt est de savoir ce qui se passe lorsque cette mondanité est perdue, et qu'il y a une absence de monde comme expérience. Arendt appellera cette absence du monde l'"aliénation du monde". La première conséquence en est la perte du sentiment d'être dans le monde. C'est-à-dire la perte du foyer et avec elle la perte de notre identité, de notre sens de la réalité et de la possibilité de partager notre expérience avec d'autres.

En outre, même si l'on admettait que l'époque moderne a commencé par une soudaine, une inexplicable éclipse de la transcendance, de la croyance à l'au-delà, il ne s'ensuivrait pas que cette disparition eût rejeté l'homme dans le monde. L'Histoire, au contraire, montre que les modernes n'ont pas été rejetés dans le monde : ils ont été rejetés en eux-mêmes. Une tendance persistante de la philosophie moderne depuis Descartes, sa contribution la plus originale peut-être à la philosophie, est le souci exclusif du moi, par opposition à l'âme, à la personne, à l'homme en général, la tentative de réduction totale des expériences, vécues par rapport au monde ou par rapport aux humains, à des expériences qui se passent entre l'homme et son moi. (1983 :414-415)

Passerin soutient qu'Arendt fait preuve d'un certain engagement religieux envers la notion que nous existons pour être dans le monde et que notre identité en dépend. Toutefois, cette affirmation doit être accompagnée de l'affirmation suivante : "pour vivre de manière significative, notre environnement humain doit présenter certaines caractéristiques qui nous permettent de satisfaire nos attentes de manière non aléatoire". De cette façon, Passerin ajoute l'élément existentiel à la formulation d'Arendt.

La deuxième conséquence de l'aliénation du monde est que le caractère du monde commun est annulé. L'individu est projeté sur lui-même, dans la sphère de l'introspection. N'ayant aucune pertinence pour le monde et aucun moyen de partager le monde avec les autres, nous n'avons personne pour confirmer nos sens, c'est-à-dire qu'il y a également une perte de foi en nos sens. Passerin préfère appeler cela l'effet de l'auto-aliénation, car aliénés à nous-mêmes et aux autres, nous en venons à douter de nos expériences et de la réalité du monde. Cette situation pour Arendt est directement reproduite dans la manipulation de masse et l'endoctrinement totalitaire, qui conduit à une forme d'apaisement de l'anxiété et de son sentiment d'isolement.

Être dans le monde, être chez soi est une des conditions préalables à la constitution de la sphère publique; sans cette condition préalable, la sphère publique disparaît et avec elle le cadre des activités publiques est complètement annulé. En conséquence, les capacités qui s'épanouissent à partir de cette condition préalable sont également perdues, des capacités telles que le jugement, le sens commun, l'impartialité et la mémoire. Arendt dira

que la seule chose qui reste en commun est le fait de la vie et son cycle habituel. Ainsi, ayant perdu le monde, la seule chose qui reste en commun est la nature et les simples besoins.

Arendt dénonce les deux principales causes de l'aliénation du monde : l'expropriation et l'accumulation des richesses. À l'époque moderne, toutes les formes stables de propriété de la terre ont été éliminées et remplacées par une accumulation toujours plus grande de la richesse sociale. Pour Arendt, cela a conduit à l'émergence d'une classe ouvrière contrainte par les nécessités de la vie, qui a stimulé une énorme croissance de la productivité et a généré plus d'expropriation et plus d'accumulation de richesses.

Cette évolution, née de l'expropriation et qui s'en est nourrie, devait aboutir à une énorme augmentation de productivité : ce fut manifeste dès le début, des siècles avant la révolution industrielle. La nouvelle classe laborieuse, vivant littéralement au jour le jour, était directement soumise à l'esclavage des nécessités vitales⁵, et en outre se trouvait en même temps aliénée de toutes les préoccupations qui ne résultent pas immédiatement du processus vital. L'énergie libérée lorsque se forma pour la première fois dans l'Histoire une classe de travailleurs libres fut celle que possède la « force de travail », autrement dit, celle que contient l'abondance naturelle pure et simple du processus biologique qui, pareil à toutes les énergies naturelles – dans la procréation comme dans le travail –, fournit généreusement un superflu bien supérieur à la reproduction nécessaire pour compenser les pertes. Une chose distingue ces conjonctures particulières au début de l'époque moderne des phénomènes analogues du passé, c'est que l'expropriation et l'accumulation de richesse, au lieu de renouveler simplement la propriété, au lieu d'aboutir à une nouvelle répartition de la richesse, ont été réintroduites dans le processus afin d'engendrer d'autres expropriations, une plus grande productivité et encore plus d'appropriation. (1983 :416-417)

En d'autres termes, les individus sont contraints de se concentrer sur leurs besoins purement biologiques, c'est-à-dire de travailler pour subsister et reproduire leur condition existentielle à une échelle toujours plus grande. Alors toutes les valeurs liées au monde sont sacrifiées et annulées, des valeurs telles que la permanence, la stabilité, la durabilité sont échangées contre la productivité et l'abondance. Cela produit une automatisation qui intensifie le rythme naturel de la vie, ce qui conduirait à l'érosion de la durabilité.

Le danger de l'automatisation future est bien moins la mécanisation tant déplorée de la vie naturelle que le fait qu'en dépit de son artificialité toute la productivité humaine serait aspirée par un processus vital énormément intensifié et en suivrait automatiquement, sans labeur et sans effort, le perpétuel cycle naturel. La cadence des machines ne pourrait qu'accélérer la cadence naturelle de la vie, elle ne changerait pas, sinon pour le rendre plus fatal, le caractère principal de la vie à l'égard du monde, qui est d'user la durabilité. [...] L'idéal n'est pas nouveau ; il était clairement indiqué dans le postulat de l'économie politique classique : le but ultime de la *vita activa*, c'est l'accroissement des richesses, l'abondance et le « bonheur du plus grand nombre ». Et qu'est-ce, finalement, que cet idéal de la société moderne, sinon le vieux rêve des misérables qui a son charme tant qu'il demeure un rêve, mais se révèle marché de dupes dès qu'on le réalise ? (1983 :237)

Tout d'abord, cela a commencé par le déracinement du peuple de sa terre et sa transformation en une classe de travailleurs salariés. Puis leur loyauté a été remplacée par l'appartenance à une classe sociale et l'identité avec l'État-nation. Cependant, avec le déclin de l'État-nation et l'intégration de l'économie mondiale, on atteint un stade où, pour Arendt, l'humanité dans son ensemble remplace les sociétés liées aux nations et la terre remplace les territoires des États. En bref, pour Arendt, il ne s'agit pas d'un développement progressif, mais de l'élimination des spécificités culturelles au profit d'une société globale et indifférenciée.

Mais, quel que soit l'avenir, le processus d'aliénation déclenché par l'expropriation et que caractérise un progrès toujours croissant de la richesse, prendra forcément des proportions encore plus radicales si on le laisse obéir à sa loi propre. Car on ne saurait être citoyen du monde comme l'on est citoyen de son pays, et l'homme social ne possède pas la propriété collective comme la famille et l'homme du foyer possèdent leur propriété individuelle. L'avènement de la société a provoqué le déclin simultané du domaine public et du domaine privé. Mais l'éclipse du monde public commun, si décisive pour la solitude de l'homme de masse, si dangereuse par l'aliénation, dont elle est la cause, des mouvements idéologiques de masse, a commencé très concrètement par la perte de cette parcelle du monde que l'homme possédait en privé. (1983 :419-420)

Arendt souligne que la société de masse moderne représente une société d'hommes qui, sans un monde commun qui les relie et les sépare à la fois, soit vivent dans une séparation désespérée et solitaire, soit sont comprimés dans une masse. Car une société de masse n'est rien d'autre qu'une sorte de vie organisée qui s'établit automatiquement entre des êtres humains qui sont encore liés les uns aux autres (en vertu de leur appartenance à l'espèce humaine) mais qui ont perdu le monde commun (1983:89-90).

1.4.2 La victoire de l'animal laborans

Avec l'émergence de la modernité, Arendt dénonce l'inversion d'une hiérarchie entre le penser et le faire. En d'autres termes, on est passé de la réflexion à la fabrication. La contemplation au sens platonicien de contempler la vérité a été éliminée, car elle était associée à un état d'esprit passif. Alors que la pensée en tant que telle était associée à un état actif. De sorte que dans la formulation de Bacon "*scientia propter potentiam*", la science devient l'acquisition d'un pouvoir sur la nature. C'est donc la pensée et non la contemplation qui est devenue la servante de l'action (1993:43).

Ce n'était pas la raison qui réellement changeait la vision du monde physique, c'était un instrument fait de main d'homme, le télescope ; ce n'étaient pas la contemplation, l'observation, ni la spéculation qui conduisaient au nouveau savoir : c'était l'intervention active de l'homo faber, du faire, de la fabrication. En d'autres termes, l'homme avait été trompé tant qu'il avait cru que le réel et le vrai se révéleraient à ses sens et à sa raison pourvu qu'il fût fidèle à ce qu'il voyait avec les yeux du corps et de l'esprit. (1983 :445)

Arendt dénonce le fait qu'à l'époque moderne on est arrivé à la conclusion que nous ne pouvons connaître que ce que nous avons nous-mêmes produit; cette affirmation se résume au *verum factum*, c'est-à-dire que la vérité était un produit du faire. Ainsi, la connaissance ne s'acquiert pas par la contemplation ou l'observation passive, mais par l'action et la fabrication.

Cette inversion, dans l'ère moderne, a élevé *l'homo faber* à la position dans laquelle la contemplation avait été placée auparavant, et a ainsi canalisé toutes les activités humaines vers la poursuite de la connaissance par la fabrication. En d'autres termes, la recherche de la connaissance s'est orientée vers un fait concret, à savoir intervenir dans la nature pour en extraire les lois universelles qui s'appliqueraient dans tout le cosmos et celles qui régiraient les êtres humains.

Les connaissances ainsi obtenues ne concernaient plus le pourquoi ou le quoi des phénomènes, mais seulement le comment, c'est-à-dire le processus de génération et de développement.

En raison de cette inversion, Arendt souligne qu'au lieu du concept d'être, nous trouvons maintenant le concept de processus. De sorte que la nature elle-même est devenue un processus régi par des lois immuables. L'introduction du concept de processus dans le faire aurait consommé cette rupture et la conséquence fatidique fut l'élévation du travail à la plus haute position dans l'ordre hiérarchique de la *Vita activa*. Ainsi, l'homme en tant qu'*animal laborans* est devenu la norme par laquelle *l'homo faber* et l'homme en tant que *zoom politikon* ont été évalués et considérés comme déficients (1994 :44).

En d'autres termes l'homo faber, en sortant de la grande révolution moderne, allait acquérir une habileté inouïe pour inventer des instruments à mesurer l'infiniment grand et l'infiniment petit, mais on l'avait privé des mesures permanentes qui existent avant et après le processus de fabrication et qui forment à l'égard de l'activité de fabrication un absolu authentique et sûr. Il est certain qu'aucune activité de la *vita activa* n'avait autant à perdre lorsqu'on chasserait la contemplation du champ des facultés humaines douées de sens et de raison. Car, contrairement à l'action, qui consiste en partie à déclencher des processus, et contrairement au travail, qui suit de tout près le processus métabolique de la vie biologique, la fabrication voit dans les processus, à supposer qu'elle s'aperçoive de leur existence, de simples moyens en vue d'une fin, c'est-à-dire des choses secondaires et dérivées. En outre aucune capacité n'avait autant à perdre à l'aliénation par rapport au monde et à la victoire de l'introspection comme méthode universelle pour conquérir la nature, que les facultés qui s'orientent avant tout vers l'édification du monde et la production d'objets de-ce-monde. (1983 :493-494)

Arendt a présenté un exemple de cette perte dans la transformation du principe d'utilité de Betham : le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Dans ce principe, toutes les valeurs mondaines sont remplacées par des sensations subjectives de plaisir et de douleur, qui sont orientées vers la survie de l'espèce. Alors la vie, et non plus le monde,

devint le bien suprême de l'homme. Par conséquent, toutes les activités orientées vers la construction d'un monde humain et l'établissement d'espaces publics, où la pluralité humaine pourrait s'épanouir par la parole et l'action, seraient réduites à l'activité monotone du travail. Le résultat fut de faire de l'œuvre, la plus haute des capacités de l'homme.

Le véritable problème qui anime Arendt est que, dans un monde où les valeurs de *l'animal laborans* ont triomphé, toutes les activités humaines ont été réduites à la tâche d'assurer les nécessités de la vie et de pourvoir à son abondance. Arendt n'est pas contre le travail en soi mais contre sa prédominance incontestée sur toutes les autres activités de la *Vita activa*, c'est-à-dire sur l'œuvre et surtout sur l'action. Ce qui inquiète le plus Arendt, c'est que les produits provenant d'œuvre étant périssables, leur disponibilité croissante ne fait que rendre notre existence plus futile. Une société entièrement vouée au travail et à la consommation pourrait atteindre un stade où, fascinée par son abondance et sa productivité croissante, prise dans le bon fonctionnement d'un processus sans fin, elle serait incapable de reconnaître sa propre futilité (1998 :135).

1.4.3 La normativité de la science moderne

Arendt prend ses distances par rapport à la normativité comprise par la science moderne. Pour notre auteur, la science moderne propose une position mécaniste qui cherche à croire à la fabrication d'un « homme fort ». Cette croyance propose de « fabriquer » un homme meilleur comme s'il était un produit. De telle sorte que l'on conçoit un espoir utopique dans lequel l'homme est traité comme n'importe quel autre matériau. Pour Arendt, il s'agirait d'une tentative de « faire » de meilleurs hommes⁶ comme si l'on créait des lois ou des institutions, une tentative d'annihiler l'homme, non pas en tant qu'organisme mais en tant *qua* homme (1983 :318). Ce serait donc l'anéantissement complet de la pluralité humaine.

Si nous partons de la distinction entre action et fabrication, proposée par Arendt, nous pouvons mieux comprendre la plainte soulevée ci-dessus.

Pour Arendt, l'action et la fabrication se situent dans deux scénarios différents. Le premier (l'action) a besoin de la présence d'autres personnes, il ne peut pas être fait de manière isolée, et est donc toujours en contact permanent avec le réseau d'actes et de paroles. D'autre part, la fabrication a besoin de la présence environnante de la nature, dont elle tire ses matériaux. À son tour, l'industrie manufacturière est en contact

⁶ Arendt fait référence au passage où Platon reproche à Périclès de ne pas « fabriquer » de meilleurs citoyens et, en un sens, d'être responsable du déclin de la citoyenneté athénienne.

Déjà Platon blâmait Périclès de n'avoir pas « rendu les citoyens meilleurs » et même d'avoir à la fin de sa carrière laissé les Athéniens pires qu'avant (Gorgias, 515). (Cité par Arendt 1983 :318)

permanent avec le monde, puisqu'elle a besoin d'un endroit où placer le produit fini (1983 :319). En un sens, la fabrication est associée à la manière dont la science moderne agit, puisqu'elle prend l'être humain comme objet de la nature et est régie par une causalité qui cherche à améliorer cette nature.

Cependant, l'action possède également une chaîne de causalités ou de conséquences illimitées, car elle agit dans un environnement dans lequel chaque action devient une réaction et crée ainsi une chaîne de nouveaux processus (1983 :319). Chaque réaction produite par l'action est une nouvelle réponse, elle affecte les autres membres et se produit spontanément. Cela explique le sens illimité de l'action, qui est le résultat de la multitude illimitée de personnes impliquées :

Cette infinitude ne caractérise pas seulement l'action politique au sens étroit du mot, comme si l'infinitude des relations humaines réciproques n'était que le résultat de la multitude infinie des gens affectés, et que l'on puisse y échapper en se résignant à agir à l'intérieur d'un cadre de circonstances limité et intelligible ; l'acte le plus modeste dans les circonstances les plus bornées porte en germe la même infinitude, parce qu'un seul fait, parfois un seul mot, suffit à changer toutes les combinaisons de circonstances. (1983 :321)

En effet, pour Arendt, la théorie de l'action établit des relations et tend à traverser toutes les frontières, puisqu'elle n'offre pas un cadre qui puisse soutenir une forme exacte dans laquelle une génération suivante « doit » s'insérer (1983 : 320-321)

En comprenant le caractère illimité de l'action, on comprend aussi sa condition humaine de pluralité comme illimitée dans le sens où elle décrit le caractère d'un renouvellement constant des pluralités sans cadre normatif qui ordonne la manière d'agir. De cette manière, on comprend mieux la compréhension de la normativité par l'auteur, et plus encore la mesure dans laquelle cette compréhension est impliquée dans l'affirmation de la pluralité. Contrairement à la science moderne qui cherche à fabriquer un *strong man* selon certains schémas qui régissent la manière dont les être humaines agissent, Arendt s'éloigne de ce sens de la normativité -comme une simple coïncidence qui répond à des valeurs établies -et défend la différence et l'égalité comme le fruit de la pluralité humaine dans laquelle la reconnaissance est rendue possible par le nombre infini d'actions qui se situent dans le monde des affaires humaines.

1.4.4 Considérations pratiques sur la critique de la normativité moderne d'Arendt

Nicole Dewandre propose un ouvrage complet dans lequel la critique de la modernité d'Arendt est utilisée pour évaluer les dangers de l'utilisation d'une base conceptuelle moderne pour l'élaboration des politiques au sein de l'UE.

Pour Dewandre, la connaissance moderne prend la forme d'une mise en relation de deux éléments par une relation de causalité. Cette causalité est liée au contrôle, puisque la connaissance de la cause permet au connaisseur de contrôler son effet. Pour Dewandre, cette vision du monde sous-tend l'élaboration des politiques européennes contemporaines. En outre, elle souligne que cette relation entre savoir et pouvoir apparaît notamment dans la justification du budget de la recherche au niveau de l'UE, selon laquelle « plus de recherche est nécessaire pour produire plus de savoir, afin d'accroître notre pouvoir de résolution des problèmes » (2018 :7-8).

Dewandre développe l'argumentation d'Arendt, en disant : " au lieu de la liberté, la nécessité est devenue la catégorie principale de la pensée politique" (1990 :53).

When there is no causal relation between two entities, they are deemed to be independent. Relations among independent entities, in a modern worldview, are deemed to reach a balance or equilibrium. This balance or this equilibrium results – again drawing on the Newtonian metaphor – from an interaction among forces which neutralize each other, in order to ensure stability. This applies to Montesquieu's equilibrium of powers, and to Smith's invisible hand. In modern terms, interactions among independent entities are optimal or well functioning when they are agonistic and mutually neutralizing. Otherwise, there is a suspicion of bias in judgment or unfair behavior. (Dewandre 2018:8)

Ainsi, pour Dewandre, sous des termes modernes, une relation ne peut être conceptualisée que comme une dépendance ou une domination. " Lorsque des entités indépendantes interagissent toujours en termes modernes elles se neutralisent mutuellement de manière à atteindre un équilibre, c'est-à-dire une non-dépendance " (2018 :8-9).

En bref, la position de Dewandre est que le cadre conceptuel moderne sur lequel repose l'élaboration des politiques a non seulement cessé d'être efficace, mais est de plus en plus trompeur et dangereux. Il nous empêche de donner un sens à ce qui nous arrive et ne fournit donc pas une boussole adéquate à la Commission européenne pour façonner les politiques de l'UE.

Dewandre soutient que l'approche d'Arendt est implicitement postmoderne et que pour cette raison, elle est appropriée pour resignifier positivement l'UE comme un nouveau projet véritablement postnational. Celui-ci repose sur des modes postconventionnels de politique et de construction communautaire (2018:6).

Elle propose la distinction arendtienne du *work- labor- action* sous deux stratégies. La première consiste à élargir ces trois activités et à les convertir en une distinction de modes de relation. Comme deuxième stratégie, elle propose de privilégier l'articulation orthogonale entre les trois éléments au lieu d'une distinction hiérarchique.

But, beyond characterising the self, the three different types of activities distinguished by Arendt –labour, work, and action- entail also different types of other. And it is by bringing the different types of other, rather than the different types of self, together on the same level that I suggest stretching the Arendtian ternary distinction of types of activities into a ternary distinction of modes of relations. (Dewandre 2018:9)

« *Work* »⁷ est pour Arendt l'activité qui peut être élucidée dans une logique des *means to ends* (1998 :143), et il peut rendre compte de l'activité d'un seul homme qui mobilise des moyens pour atteindre son propre objectif. Cette relation est imprégnée d'instrumentalité. Dewandre appelle ce mode de relation entre le sujet et son objet une relation verticale, qui est réussie lorsque le sujet est en contrôle et que l'autre (l'objet) est soumis. En d'autres termes, une relation hégémonique.

L'action, au contraire, pour Arendt, est ancrée dans la pluralité. C'est la seule activité qui se déroule directement entre les hommes sans l'intermédiation des choses matérielles. La particularité de cette activité est qu'elle place le "je" et l'"autre" comme des êtres pluriels. Alors que dans le cadre conceptuel moderne, les relations sont agonistiques.

Pour Dewandre, la pluralité arendtienne est donc importante, car grâce à elle, les relations peuvent être envisagées de manière horizontale. En d'autres termes, d'une manière non conflictuelle. En ce sens, le mode de relation qui se présente est entre des êtres pluriels et ce qui est en jeu dans ce mode de relation est la liberté liée à la révélation et à la reconnaissance mutuelle.

Pour Arendt, les êtres humains sont pluriels car ils sont à la fois égaux et uniques. Cette articulation entre égalité et singularité est le caractère révélateur des identités humaines (1998 :159). C'est dans ce sens, que Dewandre tente de montrer que la pluralité est liée aux identités et non au contrôle, comme dans le cas des objets.

Le troisième mode de relation est *labor*, qui a lieu lorsque l'autre est considéré comme un moyen compris comme faisant partie du monde. Dewandre souligne que si l'on peut s'imaginer être seul, c'est-à-dire sans agir avec d'autres êtres ou travailler pour un objectif, alors on ne peut pas s'imaginer en dehors de tout autre milieu que celui de l'autre.

⁷ Dans ce cas précis, nous utilisons la version anglaise de «*Work, Action and Labor.* » Afin de ne pas confondre les définitions que Dewandre cite dans la version originale de *La condition humaine*.

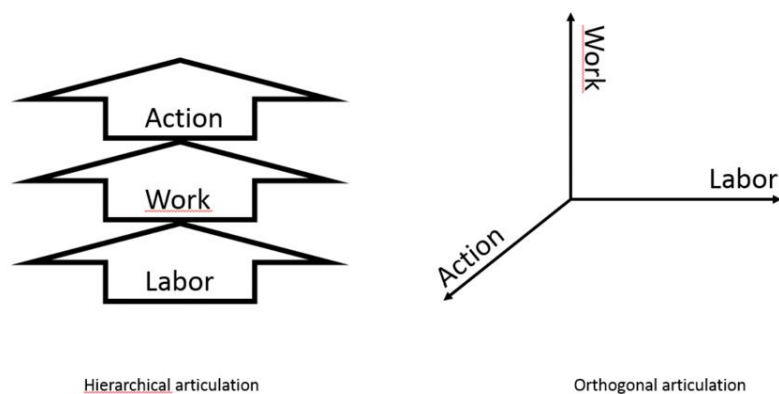


Figure 1: Schéma d'articulation orthogonal et hiérarchique

L'application de la métaphore mathématique de Dewandre est visible dans le graphique⁸ ci-dessus.

Selon ce modèle, on peut comprendre que le travail, l'œuvre et l'action forment une structure stable tant que la version hiérarchique est modifiée par la version orthogonale. Chaque être humain est alors simultanément et dans des proportions variables *animal laborans*, *homo faber* et être pluriel. Ceux-ci correspondent à des modes de relation différents, en ce sens qu'aucun d'entre eux ne peut être exprimé comme une combinaison des deux autres. Car chacun est relativement distinct.

D'autre part, Dewandre souligne que la négation de l'une de ces dimensions conduit à une approche dégénérée de l'expérience humaine et de la politique. Le cadre moderne est un exemple de dégénérescence, car il présente un modèle unidimensionnel dans lequel deux des trois activités sont effondrées par son idée utopique de toute-puissance et le déni de la pluralité (2018 :12).

Dans le contexte de l'UE, l'activité des dirigeants européens dans un Conseil européen implique également *work*, *labor and action*. « Work » représente la partie de l'activité de gouvernance de l'UE. « Work » peut être compris comme une activité correspondant à un objectif visé, comme l'adoption de certains points dans l'agenda. C'est-à-dire ceux déjà négociés et ne manquant que l'approbation des chefs d'État. Mais il y a aussi l'action, qui consiste dans les interactions entre les dirigeants européens, qui agissent ensemble comme des êtres pluriels, révélant et nourrissant leurs identités respectives. L'action ne peut être écrite ni dans des documents ni dans la presse, mais elle est pourtant présente.

The invisibility and ungraspability of action may be at the core of the aporia of modern political regimes, as identified by Garsten, i.e., the fact that citizens are “in the role of an audience tasked with watching and judging political rule from the outside rather than doing it for themselves” (2011: 180). Elections and ensuing representation mechanisms do not allow bridging this unavoidable gap between “watching and judging from the outside,” on the one hand, and “doing

⁸ Le graphique appartient à Dewandre, 2018.

it for [ourselves],” on the other hand. But should this be considered per se as a shortcoming, or is it instead a fact of life that cannot be overcome? (Dewandre 2018:13)

Dewandre soutient que dans le cadre conceptuel moderne qui a servi de base aux théories néolibérales, la représentation du sujet rationnel maintient la polarisation entre les considérations d'efficacité et d'éthique. Cependant, l'adoption d'un cadre conceptuel arendtien permettrait de sortir de l'approche instrumentale de la politique, qui considère la politique comme une forme de résolution de problèmes, fondée sur le cadre du déficit. Pour l'approche arendtienne, la politique est action, elle est la révélation de la pluralité dans un espace commun. En ce sens, la politique serait même nécessaire s'il n'y avait pas de problèmes à résoudre, puisque dès qu'il y a des agents pluriels agissant entre eux, il y a de la politique.

En résumé, Dewandre soutient que le cadre conceptuel moderne des relations est unidimensionnel. Elle propose donc d'actualiser cette approche moderne par une distinction ternaire basée sur la conception d'Arendt du *work, labor and action*. Ainsi, cette approche tridimensionnelle tient compte, sur le plan conceptuel, des relations entre les identités de plusieurs acteurs agissant ensemble, mais également des relations dans lesquelles les acteurs politiques doivent agir ensemble.

Enfin, Dewandre défend l'idée du "soi relationnel" à partir du cadre conceptuel arendtien de la pluralité. Elle soutient qu'embrasser l'autonomisation d'un soi relationnel implique de se comporter et d'entrer en relation avec les autres, en tenant compte du fait que les autres sont pluriels et ont des besoins de survie et des capacités stratégiques. Pour Dewandre, cela provoquerait des comportements radicalement différents de ceux des sujets rationnels.

1.4.5 Conclusions sur la critique de la modernité

Les qualités rédemptrices de l'action et de la politique ne se limitent pas à l'expérience de la polis grecque, mais se retrouvent tout au long de notre histoire, chaque fois que des organes d'autogestion ont été établis et que des individus ont profité de leur liberté publique. De même, cette action politique a été réaffirmée par la création d'espaces publics d'action et de délibération tels que : les conseils municipaux, les conseils de travailleurs, les manifestations et les luttes pour la justice et l'égalité des droits.

La vision d'Arendt n'est donc pas un retour nostalgique au passé. Il s'agit plutôt d'une tentative d'articuler pour le présent ces expériences d'action politique et d'autodétermination collective qui se sont produites tout au long de l'histoire d'une manière qui a conféré à la vie humaine un plus grand sens et aux affaires humaines une certaine dignité et un certain espoir.

La critique de la modernité faite par Arendt doit être comprise dans le contexte des expériences de l'action publique et de ses qualités. La préoccupation d'Arendt est que les tendances modernes peuvent devenir permanentes et ainsi appauvrir notre existence. L'époque moderne, en restreignant les possibilités d'action politique et en permettant l'expansion illimitée du social, a miné les possibilités de la politique.

1.5 Rétrospective : les aspects englobés par la définition de la normativité

Les exemples de l'Antiquité et de la modernité évoqués ci-dessus ont révélé un paradigme dans la pensée d'Arendt : le lieu où se révèlent les capacités humaines est d'une immense importance pour la politique. Dans ce premier chapitre, nous avons vu qu'Arendt rejette et critique le sens normatif de la tradition philosophique, dans le sens où cette normativité au sein de la philosophie politique a conduit à des tragédies et à une incompréhension de la politique en soi. Sur la base de la théorie d'Arendt, nous soutenons qu'un nouvel horizon s'ouvre pour comprendre la normativité. Dans la proposition d'Arendt concernant à la pluralité, nous remarquons un nouveau sens de la normativité qui nous oriente vers la vie politique, totalement différent de la normativité traditionnellement comprise, ceci en raison de son sens intersubjectif.

Canovan (1974) soutient que l'action que comprend Arendt est une capacité « non-politique » « politique », qui pousse les hommes dans la direction de la politique. Notre position dans cette recherche va au-delà de l'action elle-même. Nous soutenons que le véritable sens de l'orientation se trouve dans la pluralité en tant que condition humaine de l'action, en tant qu'aspect antérieur à la politique, en tant qu'elle nous oriente et prépare le chemin vers elle. La pluralité en termes d'orientation présente une base qui nous réoriente vers la construction du "nous".

Parmi ces aspects, nous voyons l'impulsion de prendre des initiatives qui peuvent nous conduire à la vie politique. D'une part, on a besoin de la coopération des autres, pour mener à bien les tâches, et aussi pour être vu en action. Cela nécessite un espace d'apparition. Un tel espace perdure si un équilibre est trouvé entre les contreparties (les tendances individualistes et violentes de l'action et la tendance à l'institutionnalisme).

Un autre aspect qui se révèle est la spontanéité individuelle de l'action. Cela devient une condition publique qui s'obtient en trouvant un équilibre entre les contreparties. Puis, enfin, la liberté apparaît, ou comme le dirait Arendt « le don de la liberté ». C'est-à-dire que la capacité d'initier l'appartenance à tous les êtres humains devient « l'état d'être libre » et devient aussi un état de « réalité concrète avec le monde » où les êtres humains vivent dans une communauté d'égaux.

Ce qui se passe généralement dans les affaires humaines, c'est que l'action cesse et que l'administration commence à fonctionner, tandis que les processus déjà mis en marche par des initiatives spontanées d'action deviennent des processus automatiques.

Le but d'Arendt, en critiquant la normativité héritée de la tradition – et son influence sur l'action politique- était certainement de décrire la nécessité de l'expérience de la liberté. En ce sens, il ne s'agit pas de faire revivre des formes anciennes, mais d'utiliser les expériences « normatives » comme source de réflexion sur ce qui manque au domaine politique : un regard sur la pluralité humaine. Arendt ne prétend pas donner des réponses en soi, mais simplement réfléchir à ce que nous faisons (1983 :57).

En résumé, dans ce premier chapitre, nous avons cherché à expliquer le concept de pluralité d'Arendt et comment ce concept mobilise une normativité qui nous oriente vers la vie politique. De la même manière, j'ai présenté et expliqué la principale critique d'Arendt à l'égard de la tradition philosophique ancienne et moderne. Dans cette critique, nous avons vu le déclin de l'action et de la sphère publique, ainsi que la montée du social et l'ascendant de l'homo faber sur les autres activités de la Vita activa. En conséquence, nous avons constaté une absence du monde, une négligence des questions de politique et la perte du sens commun.

Cette critique d'Arendt nous conduit à un deuxième niveau : se demander ce qu'est la politique pour Arendt et où nous mène cette vie politique qu'elle préconise. L'action politique telle qu'Arendt la conçoit était pratiquée dans la polis, mais elle n'a jamais été théorisée philosophiquement. Elle analyse donc cette vie politique pour la comprendre et de ne pas tomber dans les erreurs du passé.

Dans le prochain chapitre, nous verrons quelle est la proposition d'Arendt pour comprendre la vie politique et son orientation pour se réaliser politiquement à partir de l'actualisation de la pluralité.

Chapitre II : L'approche intersubjective dans la conception de la pluralité d'Arendt

Au XXe siècle, l'intersubjectivité est devenue l'un des principaux thèmes de la philosophie. Loidolt affirme que les débats philosophiques du siècle dernier ont montré une forte tendance à déconstruire et reconceptualiser l'image classique d'un sujet atomistique hobbesien ou cartésien. Ainsi, au lieu de construire des théories sur la base d'un sujet souverain de son monde, on a mis en avant de nouvelles approches qui conçoivent l'intersubjectif comme primordial (2018 :152).

Nous pouvons constater qu'à partir d'Arendt, il y a un déplacement de l'horizon philosophique vers l'intersubjectivité. Ainsi, la pluralité arendtienne fait partie des discours qui présentent une alternative à une métaphysique de l'unité, comme l'origine non-fondamentale de la différence entre la politique et le politique. Au sein de ces débats, il s'agit d'argumenter l'absence d'un fondement ultime, il n'y a donc pas de clôture de la sphère politique ou de l'ontologie. Pour Loidolt cet élément fait finalement que l'ontologie devient politique (2018:152).

Dans ce chapitre, l'objectif principal est d'expliquer dans quelle mesure il existe une relation entre le concept de pluralité, comme condition pré-politique, et l'intersubjectivité. Pour ce faire, nous suivons l'analyse de Loidolt et proposerons deux moments. (1) Expliquer quelles implications de l'intersubjectivité sont présentes dans l'œuvre d'Arendt et comment elles trouvent une signification politique. (2) Expliquer comment les implications de l'intersubjectivité sont submergées dans les trois formes fondamentales de l'actualisation de la pluralité : parler, agir et juger.

2.1 Implications intersubjectives dans le concept de pluralité d'Arendt

2.1.1 L'intersubjectivité

Dans le chapitre précédent, nous avons discuté de la normativité qui annule la pluralité, celle qui s'est développée dans la tradition grecque, dans la modernité et dans les gouvernements totalitaires. Suite à cela, ce chapitre aura comme objectif principal d'analyser la proposition d'Arendt à partir d'un point de vue intersubjectif. Cela signifie que nous ne voulons pas présenter l'idée de pluralité d'Arendt comme une description neutre des formes collectives, mais aller plus loin, et dégager des implications normatives du fait de la pluralité, comme une pluralité de subjectivités qui doivent être actualisées dans les activités du monde (2018:154).

Nous suivons donc l'argument de Loidolt selon lequel la pluralité actualisée a besoin d'un "nous", qui fonde son essence politique sur un fait ontologique. Ce fait ontologique permet à la pluralité de se déployer soit en conflit, soit en concert, c'est-à-dire dans la création d'une intersubjectivité politique. Cette intersubjectivité politique ne réside pas seulement dans des formes collectives, comme l'exercice du pouvoir lorsque les hommes et les femmes agissent ensemble, mais dans l'union plurielle comprise à la fois comme égalité et distinction. C'est-à-dire qu'entre les sujets, des activités spécifiques émergent et créent un espace politique.

Avant d'analyser les points où le concept de pluralité d'Arendt rencontre l'intersubjectivité, il est nécessaire de définir ou de montrer comment nous comprenons l'intersubjectivité. Comme le souligne Loidolt, la phénoménologie a une forte tradition d'argumentation selon laquelle la subjectivité et l'intersubjectivité sont intrinsèquement liées.

Les phénoménologues élaborent des formes extralinguistiques d'intersubjectivité, que ce soit par le biais des émotions ou de la conscience du corps. Ils ne considèrent pas l'intersubjectivité comme une structure objective (2018:159). Au contraire, les phénoménologues considèrent l'intersubjectivité comme une relation entre sujets qui doit être analysée du point de vue de la première et de la deuxième personne. C'est-à-dire que l'intersubjectivité doit être analysée ou introduite sous les trois aspects: soi (self), l'autre et le monde. Par exemple (1) la subjectivité propre à chacun (self) qui se rapporte au monde n'acquiert sa pleine relation à elle-même et au monde que dans la mesure où elle est en relation avec un autre, c'est-à-dire dans l'intersubjectivité. Ensuite, (2) l'intersubjectivité n'existe et ne se développe que dans l'interaction mutuelle des sujets qui se rapportent au monde. Et enfin, (3) le monde est articulé dans la relation des sujets (Zahavi 2001a:166). Ces trois éléments vont toujours ensemble et ne peuvent être compris que dans leur interconnexion (2018:160). Par conséquent, il importe peu de savoir lequel des trois est le point de départ, car l'un assure l'autre.

Cette dynamique entre subjectivité, intersubjectivité et le monde se retrouve également dans la conception de la pluralité chez Arendt. Bien qu'Arendt ne prête pas beaucoup d'attention à la structure de l'intentionnalité, sa théorisation ouvre néanmoins une manière nettement nouvelle et politique de comprendre l'intersubjectivité dans la dynamique mutuelle du soi (self), l'autre et le monde.

2.1.2 L'approche phénoménologique d'Arendt

Loidolt soutient que la phénoménologie d'Arendt est fondée sur la facticité de la pluralité. Arendt appelle cela un fait (1983:60), une condition fondamentale de l'action et du discours (1983:299). Toutefois, Loidolt souligne qu'il serait erroné de considérer la

pluralité uniquement comme un fait empirique qui conditionne d'autres faits empiriques. Par conséquent, Loidolt suggère que pour une interprétation phénoménologique des notions de pluralité, il est important de comprendre que le concept de pluralité dépasse la simple agrégation d'êtres humains existant empiriquement. Ce qu'Arendt entend par "fait" et "condition", c'est que dans la perspective de la première personne, nous existons au pluriel. Pour Loidolt, ceci contient une pertinence ontologique dans la mesure où seule la subjectivité de la première personne⁹ (*qua Dasein*) a une compréhension de l'être (2018:175).

Par conséquent, la pluralité n'est pas une pluralité de choses ou d'humains. Mais c'est quelque chose qui peut être articulé, réalisé. Ce que Loidolt veut indiquer ici, c'est que la pluralité ne change rien au nombre d'êtres humains. Mais elle donne lieu à de nouvelles possibilités d'existence. Et ces possibilités voient le "qui" unique qui ne peut apparaître que dans l'union qui se réalise dans la parole et l'action, comme le mentionne Arendt. La pluralité est donc plus qu'un fait, elle exige son actualisation. Le "qui" dont parle Arendt est produit dans l'actualisation avec d'autres, comme un certain nous et dans un réseau de relations(1983 :305).

Jusqu'à présent, nous avons compris que la pluralité n'est pas une question de fait qui existe simplement, ni une question qualitative ou quantitative. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas du simple nombre d'humains présents; c'est peut-être une condition nécessaire, mais elle n'est pas suffisante. Par conséquent, nous considérons que la perspective de la pluralité vue sous l'angle de la phénoménologie nous ouvre vers une autre interprétation plus pertinente et qui valorise le sens de la pluralité dans l'œuvre d'Arendt.

Cette interprétation phénoménologique de la pluralité part de l'expérience de la première personne, plutôt que de concevoir la multiplicité des êtres humains de l'extérieur, que ce soit dans leur quantité ou leurs propriétés. Comme le regard phénoménologique, Arendt aborde la question de la pluralité de l'intérieur, c'est-à-dire en abordant la multiplicité d'un point de vue verbal de la première personne. Pour cette raison, Arendt fait la distinction entre l'altérité (*alteritas*), distinction et singularité. La première, à savoir l'altérité, se rapporte à tout ce qui est, de sorte que nous ne pouvons pas exprimer que quelque chose existe, sans le distinguer des autres. La seconde, la distinction est ce qui apparaît avec la

⁹ Le point de vue de la première personne correspond à ce que "je" ressens ou perçois personnellement. Quelque chose qui correspond à ma conscience et qui, en tant que tel, est incommunicable car personne ne peut le ressentir à ma place. Cette perspective fait allusion à l'être humain qui non seulement ressent, mais aussi sait (conscience intellectuelle). L'accès à la première personne s'obtient par l'introspection ou par la réflexion. Par exemple : "j'ai mal au bras", cette douleur est la mienne, je ne peux pas l'universaliser, car personne d'autre que moi ne peut l'éprouver. Je peux le communiquer avec le langage, mais seulement en termes d'information, pas d'expérience subjective, bien que l'empathie puisse être produite chez ceux qui la remarquent de l'extérieur (Sanguineti 2017:64).

variation de la vie organique. La troisième, la singularité, est la capacité d'exprimer cette distinction et de communiquer (1983:209-301).

Alors l'altérité est une propriété universelle abstraite de tout être, la distinction est une variation inconsciente de la vie des êtres vivants, et la singularité implique des êtres vivants, conscients d'eux-mêmes et capables d'exprimer leur position. Pour Loidolt, la singularité implique une perspective de la première personne, ainsi que d'autres perspectives de la première personne qui sont réceptives à la position exprimée (2018:176).

2.1.3 L'approche "qui" et "quoi"

Loidolt considère que la description du "qui" faite par Arendt relève d'une approche phénoménologique.

Si l'action en tant que commencement correspond au fait de la naissance, si elle est l'actualisation de la condition humaine de natalité, la parole correspond au fait de l'individualité, elle est l'actualisation de la condition humaine de pluralité, qui est de vivre en être distinct et unique parmi des égaux.

Si l'action et la parole sont si étroitement apparentées, c'est que l'acte primordial et spécifiquement humain doit en même temps contenir la réponse à la question posée à tout nouveau venu : « Qui es-tu ? » Cette révélation de qui est quelqu'un est implicite aussi bien dans ses actes que dans ses paroles ; il est clair, cependant, que l'affinité entre la parole et la révélation est beaucoup plus intime qu'entre l'action et la révélation, de même que l'affinité entre action et commencement est plus étroite qu'entre parole et commencement, encore que bien des actes, sinon la plupart, soient accomplis en manière de langage. (Arendt 1983 :303)

Pour Loidolt, à partir du moment où nous souhaitons savoir qui est l'autre, notre propre vocabulaire nous amène à dire ce qu'il est, donnant ainsi une description de qualités qui sont nécessairement partagées avec d'autres. C'est là que nous découvrons un nouveau type de caractère. Il ne s'agit pas d'une description empirique. Pour Loidolt, l'aspect phénoménologique de la théorie d'Arendt se trouve dans l'accent mis par Arendt sur le "qui" par opposition au "quoi". Le "quoi" pour Arendt désigne un aspect quantitatif et/ou qualitatif, qui est descriptible par la combinaison de propriétés. Alors que le " qui " unique est intangible, c'est-à-dire qu'il ne peut être capturé par une description des observations, ni par une description du caractère (2018:175).

Quand Arendt parle d'un "qui", cela rend compte de l'unicité qui est révélée. Ainsi, le fait de la pluralité se réfère au "qui", compris phénoménologiquement comme une pluralité de perspectives d'ouverture au monde. Pour Loidolt, cela est donné dans la mesure où

l'expérience/le Dasein/la conscience ne permet pas une chosification sans disparaître comme ce qu'elle est, c'est-à-dire sans annuler l'accès aux objets et au monde, donc elle ne peut pas être abordée comme un " quoi ", il faut le " qui " qui révèle la singularité (2018 : 175).

Pour mieux comprendre cette approche, il est indispensable de comprendre la pluralité comme une condition fondamentale (1983 :299), comme "le fait que des hommes, et non l'homme, qui vivent sur Terre et habitent le monde" (1983 :60), comme un fait ontologique et existentiel. Par conséquent, un tel fait ne peut être révélé que par une réflexion sur l'expérience, et non de manière naïve. Mais comprendre que la "singularité" est le résultat d'une rencontre active en se parlant et en agissant ensemble. Pour Loidolt, cela va au-delà de la simple reconnaissance de l'existence de la pluralité et de son évaluation politique. Loidolt tente de s'éloigner de la conception de la pluralité comme une simple appréciation de la diversité des modes de vie et des opinions des gens. En effet, ces interprétations ignorent l'utilisation spécifique qu'Arendt fait du "point de vue" comme concept phénoménologique de perspective, qui évite de tomber dans une théorisation empirique ou métaphysique de l'unicité des personnes (2018:176-177).

La notion du "qui" chez Arendt a des conséquences importantes non seulement pour le concept du "soi" et "l'autre". Mais "mon" propre accès au monde ne peut pas être articulé dans une terminologie objectiviste ou à la troisième personne¹⁰, puisque l'accès à l'être de l'autre échappe à cette compréhension. En d'autres termes, je rencontre les autres dans le monde comme des corps vivants dotés de propriétés objectives. Mais ce qui les rend véritablement uniques, ce n'est pas la distinction éventuelle de ces propriétés, mais le fait que chacune d'entre elles constitue un accès singulier au monde, qui n'est pas réductible à un objet (2018:178).

Pour Arendt, le "qui" ne s'agit pas d'intentions, de volonté, de plans, de désirs ou de sentiments intérieurs. Loidolt souligne qu'il s'agit clairement d'une question d'apparence et donc d'intersubjectivité. La manière dont le "qui" se manifeste est celle de l'action et de la parole, de l'interaction subjective. Le "qui" qui apparaît dans cette interaction n'est pas un représentant, ni le reflet d'une substance "intérieure", car l'apparence n'exprime rien d'autre qu'elle-même. Ainsi, ce "qui" ne se développe que dans l'actualisation avec les autres. Cependant, Loidolt souligne que, comme toutes les apparences, l'apparition du soi est un événement public. C'est précisément ainsi que le "qui suis-je ?" est donné aux autres dans l'espace de l'apparence (2018 :182).

¹⁰ Le point de vue de la troisième personne correspond à l'observable public, ce qui est accessible aux sens externes et à l'appareil d'observation. C'est pourquoi l'empirique se distingue en termes linguistiques de la troisième personne. Cette perspective fait référence à l'observable et à l'empirique (Sanguineti 2017:65).

What is at my disposal and characterized by my exclusive first-person access is the intention of my action—but the way in which I appear in the course of realizing my intentions in acting and speaking is not. It is a worldly, intersubjective event and, thus a “risk” (Loidolt 2018:182).

Pour Loidolt, Arendt tente de saisir l'aspect intersubjectif de la perspective de la première personne sur le monde. Il s'agit d'un surplus dans l'action et le discours, qui révèle inévitablement "qui l'on est". Le fait que le "qui" apparaisse, et qu'il ne le fasse pas en tant que phénomène objectif dans le monde, dans lequel il peut être détecté à partir d'une perspective de troisième personne, indique que l'interaction produit des phénomènes qui ne sont révélés qu'à partir d'une perspective de première personne (2018:184). Loidolt souligne qu'au lieu de concevoir les actes sociaux principalement à travers une "interprétation intentionnelle" comme Husserl, Arendt conceptualise une ouverture de l'apparence qui dépasse de loin l'intentionnalité et les implications avec d'autres intentionnalités. Comme s'il s'agissait d'un objectif commun. Ainsi, pour Loidolt, l'espace intersubjectif de l'apparence est donc un espace "anarchique". Elle échappe à la souveraineté et au contrôle, puisque l'apparence ne peut être contrôlée.

2.2 Les trois formes fondamentales de l'actualisation de la pluralité : parler, agir et juger

« Être-un-accès » (*being-an-access*), pour Arendt, c'est apparaître dans le monde dans un sens spécifique, ce qui signifie qu'il peut être expérimenté par moi et par les autres, à travers les actualités de la parole et de l'action (2018:178).

Arendt souligne qu'en agissant et en parlant, les gens montrent qui ils sont, révèlent activement leur identité personnelle et unique, de telle sorte qu'ils apparaissent dans le monde humain. Alors que leurs identités physiques apparaissent sans aucune activité propre.

Cette révélation du « qui » par opposition au « ce que » – les qualités, les dons, les talents, les défauts de quelqu'un, qu'il peut étaler ou dissimuler – est implicite en tout ce que l'on fait et tout ce que l'on dit. Le « qui » ne peut se dissimuler que dans le silence total et la parfaite passivité, mais il est presque impossible de le révéler volontairement comme si l'on possédait ce « qui » et que l'on puisse en disposer de la même manière que l'on a des qualités et que l'on en dispose. Au contraire, il est probable que le « qui », qui apparaît si nettement, si clairement aux autres, demeure caché à la personne elle-même, comme le daimôn de la religion grecque qui accompagne chaque homme tout au long de sa vie, mais se tient toujours derrière lui en regardant par-dessus son épaule, visible seulement aux gens que l'homme rencontre. (Arendt 1983 :305)

Cette phrase ne doit pas être interprétée dans un esprit d'individualisme ou de subjectivisme qui tourne le dos à la philosophie politique. Mais plutôt que la révélation

de l'agent exige que l'homme apparaisse, soit vu et entendu par les autres. En même temps, la notion d'espace d'apparition implique la constitution d'un domaine public.

Arendt, contrairement à Husserl et Heidegger, étudie cette forme spécifique d'expérience non-objective des autres dans le discours et l'action. La particularité de cette approche est qu'elle s'intéresse explicitement à un "nous" composé de la pluralité paradoxale d'êtres uniques (1983 :300). Ce "nous" pour Loidolt peut être actualisé en agissant, parlant et jugeant en concert. De sorte que la perspective initiale est celle de la première personne du singulier, celle-ci peut atteindre un état pluriel qui ne peut être qu'un état d'actualisation (2018:179).

Ainsi, pour Loidolt, la pluralité arendtienne n'est pas une simple question de fait, mais indique une possibilité d'existence distincte qui doit être atteinte. Cette prétention à l'accomplissement est pour Arendt la politique, elle est la structure de base de l'intersubjectivité politique. Agir, parler et juger sont les trois formes dans lesquelles se réalise la pluralité. Dans la section suivante, nous allons approfondir ces 3 activités, afin de comprendre comment la pluralité est actualisée dans ces 3 activités.

2.2.1 La constitution d'un monde intersubjectif

Arendt parle de "l'espace qui est créé par les êtres humains apparaissant devant les autres"¹¹. Ce qui, pour Loidolt, nous amène au milieu de la révélation, à la "texture" dans laquelle toutes les révélations individuelles du "qui" ont lieu, à savoir, le réseau de relations.

Arendt décrit la constitution spécifique d'un monde intersubjectif qui émerge à travers l'interaction. C'est-à-dire que ce qui est créé en parlant et en agissant n'est rien de tangible comme des objets, mais c'est la relation intersubjective elle-même, qu'Arendt caractérise par la métaphore du "the web of relationships" (2018:187).

Mais, si intangible qu'il soit, cet entre-deux n'est pas moins réel que le monde d'objets que nous avons visiblement en commun. En nommant cette réalité le « réseau » des relations humaines nous en indiquons en quelque sorte l'intangibilité. (Arendt 1983 :310)

Ce réseau a une dimension temporelle et historique et pour Loidolt il est constitué d'actualisations constantes comme tout phénomène de pluralité. Étant une pure énergie qui ne laisse aucun produit, elle est aussi une pure communauté (*koinonia*) (2018 :187).

¹¹ La traduction de cette phrase est mienne, l'original est cité par Loidolt dans Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*.

En résumé, sur une base phénoménologique pour expliquer la pluralité, Loidolt soutient que la condition de la pluralité et la possibilité de sa réalisation résident dans les accès uniques au monde. Ces accès uniques sont des flux de conscience pluriels pour lesquels un seul et même monde apparaît. C'est la source pour être un "qui" et ne pas être réductible à un "quoi" intérieur. Ce que Loidolt remarque chez Arendt, c'est qu'elle réfléchit sur l'auto-apparition mondaine du "qui" sur son caractère donné. Ces conditions d'apparition sont constituées par un ensemble pluriel qui établit un espace d'apparition.

La pluralité actualisée, un concept établi par Loidolt, comprend la pluralité de perspectives irréductibles sur un monde commun, qui s'articulent en interaction et se révèlent ainsi mutuellement comme la perspective de l'autre. En même temps, souligne Loidolt, s'actualise un espace d'apparition et donc un monde commun, qui est le support et l'arrière-plan de cette révélation (2018 :188).

Le contenu de cet espace d'apparition est appelé "réseau de relations" (*web of relationships*) et possède une composante temporelle, générative et historique. Elle est formée par les "stories", qui sont des produits de l'action et du discours, et est si importante dans la constitution de notre réalité en tant que monde objectif. L'espace d'apparition et le réseau de relations sont le support de la révélation intersubjective de la première personne du "qui", celle-ci dépend de l'actualisation constante de l'action et du discours. Grâce à ces activités, le "qui" non seulement émerge, mais est continuellement maintenu dans son existence.

Cependant, Loidolt souligne que pour vivre ou simplement survivre, nous ne dépendons pas de ce type d'actualisation, alors que nous dépendons dans une large mesure de nos performances corporelles de vie. Ce que Loidolt veut dire, c'est qu'Hannah Arendt met en évidence une dimension fragile du "nous" de la pluralité, dont nous sommes responsables dans la formation de nos communautés. C'est ce qui caractérise sa conception normative politiquement chargée.

Finalement, Loidolt souligne que la position d'Arendt répond au fait ontologique de la pluralité qui ne peut se réaliser que dans un monde qui apparaît et préserve une forme spécifique d'interaction et lui garantit en même temps un espace. Ainsi, dans la théorie d'Arendt, la politique doit être comprise comme une pluralité actualisée dans un espace d'apparence. Il convient de souligner que la politique n'est pas seulement un mode supplémentaire d'être un "soi", mais la manière essentielle dont notre existence peut se déployer de manière significative dans le monde comme une expérience de singularité dans l'être ensemble (2018:187-188). Ainsi, Loidolt décrit la pluralité actualisée comme la forme fondamentale de l'intersubjectivité politique (2018:189).

2.2.2 Parler, agir et juger

Avant de commencer l'analyse des activités où la pluralité est actualisée, nous voudrions expliquer pourquoi nous avons choisi la proposition de Sophie Loidolt.

Tout d'abord, la thèse que nous défendons dans ce travail est que le concept de pluralité dans l'œuvre d'Arendt contient une dimension normative et intersubjective qui nous permet de nous réorienter vers la vie politique. Cette dimension normative, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre, est totalement différente de la normativité de la tradition philosophique, qui est critiquée par Arendt dans ses différentes dimensions historiques. De ce fait, la dimension normative d'Arendt fait référence à une orientation vers la vie politique mais pas à un ordre à suivre.

Ce que nous voyons dans ce deuxième chapitre est donc la partie intersubjective du concept de pluralité. C'est pourquoi nous nous tournons vers l'ouvrage de Loidolt *Phenomenology of Plurality*, qui non seulement donne une interprétation phénoménologique de l'œuvre d'Arendt, mais nous introduit également dans une vision de la pluralité jamais vue auparavant. Loidolt appelle cela "l'actualisation de la pluralité". Cette actualisation est liée à l'action, à la liberté et à la politique. Cette approche phénoménologique de l'analyse de la théorie d'Arendt nous intéresse car elle englobe plus que la politique en soi, elle ouvre une dimension intersubjective et ensuite une dimension éthique. L'apport intersubjectif permet de considérer la pluralité non pas comme une accumulation d'êtres, mais comme une pluralité de subjectivités qui se reconnaissent entre elles; cette pluralité tend à s'actualiser dans les activités que les êtres humains partagent. Cette deuxième partie sera consacrée aux activités où la pluralité est actualisée : Parler, agir et juger.

2.2.2.1 Parler

Arendt dirige son attention sur les activités de parler et d'agir pour la révélation du "qui" et non pas comme on le fait généralement en se concentrant sur les intentions du locuteur. Cela change complètement la perspective. Par exemple, Loidolt mentionne que ce que nous trouvons normalement comme définition de la parole et de l'action s'approche d'une forme inauthentique pour Arendt, c'est à dire les réduire à une catégorie de "moyens et de fins", qui revient à ne pas saisir les actualisations de la pluralité (2018 :194).

Il n'y a pas d'activité humaine qui ait autant que l'action besoin de la parole. Dans toutes les autres activités, le langage joue un rôle secondaire, comme moyen de communication ou simple accompagnement de quelque chose qui pourrait aussi bien se faire en silence. Il est vrai que la parole est extrêmement utile comme moyen de communication et d'information, mais comme tel on pourrait la remplacer par un langage de signes, qui pourrait s'avérer encore plus utile et plus pratique pour véhiculer certaines indications, comme en mathématiques et autres disciplines

scientifiques ou dans certaines formes de travail en équipe. Il est vrai aussi que la faculté d'agir de concert est extrêmement utile quand il s'agit de se défendre ou de poursuivre ses intérêts ; mais, s'il n'y avait rien de plus en jeu que d'employer l'action comme moyen en vue d'une fin, il est clair que l'on atteindrait beaucoup plus facilement cette fin par la violence muette, à tel point que l'action paraît un substitut peu efficace de la violence, de même que la parole, au point de vue de l'utilité pure et simple, paraît un substitut incommode du langage par signes. (Arendt 1983 :304)

Loidolt souligne qu'Arendt défend une contre-conception du langage qui se concentre sur la parole vivante et la dimension performative. Cette dimension performative est un événement intersubjectif. Dans cette partie, Loidolt souligne la forte influence de Heidegger sur Arendt, notamment dans les conférences sur Aristote et Platon de 1924/25 qu'Heidegger a données (2018 :195).

Pour Heidegger, parler est originellement parler avec d'autres et non "un processus auquel d'autres êtres humains peuvent se joindre plus tard". Par conséquent, la parole est le fondement de la communauté (*koinonia*).

Heidegger (2009: 33) emphasizes that this does not mean merely being situated alongside others, but that it has to be understood in the sense of "being-as-speaking-with-one-another through communicating, refuting, confronting." The *koinonia* stems from how language discloses a world we have in common ("Miteinanderhaben der Welt") (Heidegger 2009: 35/GA 18: 49). Logos—always conceived of in the verbal sense, i.e., as the activity of speaking together—makes appear in various ways. It reveals the world in speaking with another, and it discloses the speaker in her self-expressivity (*Sichausprechen*). As such, it unites world, self, and others as a common. (Loidolt 2018:195)

Loidolt souligne ensuite que le fait d'avoir une langue n'est plus compris ici comme une simple propriété, mais comme une actualisation qui ne peut se réaliser qu'ensemble et au pluriel. Pour Heidegger, il ne s'agit pas simplement de se situer avec les autres, mais d'être comme parlant avec l'autre par la communication, la réfutation et la confrontation. En d'autres termes, un dialogue. Ainsi, la *koinonia* naît de la manière dont le langage révèle un monde que nous avons en commun.

In BT [*Being and Time*], Heidegger picks up the theme of communication (*Mitteilung*) again and states even more explicitly that it is founded in the communality of sharing a world. *Mitteilung* is the very mode of existing together, not in the sense that there is something "inside" the subject which is then transported to the "out- side," but in the sense that *Dasein* is a self-expressivity in the world before others: "In talking, *Dasein* expresses itself [*spricht sich aus*] . . . because as Being-in-the-world it is already 'outside' when it understands". (Loidolt 2018:195)

Loidolt souligne que nous devons poursuivre une interprétation qui nous permette de saisir l'égalité et la distinction en tant qu'expériences de parole avec l'autre et non

simplement en tant que critères prescrits de pluralité, ce qu'Arendt souligne assez fortement.

La pluralité humaine, condition fondamentale de l'action et de la parole, a le double caractère de l'égalité et de la distinction. Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n'étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre être présent, passé ou futur, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre. Il suffirait de signes et de bruits pour communiquer des désirs et des besoins immédiats et identiques. (Arendt 1983 : 299)

Ce qui est important dans la théorie de Heidegger pour ce contexte spécifique, c'est que le *logos* lui-même est guidé par la structure de la citoyenneté. La manière dont le *Dasein* se préoccupe de sa propre existence et de celle des autres, et la manière dont il fait l'expérience du sens sont fondamentalement orientées vers le monde. C'est-à-dire que ce sens de l'orientation est caractérisé par le fait de parler avec un autre. L'exemple de Loidolt est le suivant :

Si vous avez un projet simple comme aller à Paris, en parlant à d'autres personnes, vous explorez les possibilités concernant la manière de s'y rendre, ce que vous aimeriez faire et voir, etc. Ainsi, en parlant, nous ouvrons la voie à notre avenir et révélons ce qui vaut la peine d'être poursuivi et comment nous devons nous y prendre (2018:196).

“I have the world there with the other and the other has the world there with me, insofar as we talk something through—koinonia of the world” (Heidegger 2009: 43.2)¹²

La parole est donc expressive, mais non pas d'un contenu, mais de l'être qui peut se référer à quelque chose comme contenu. Pour Loidolt, on observe la même chose chez Arendt, puisqu'elle souligne que le fait de s'exprimer et de se distinguer par le surplus de l'apparence de soi fonde la sphère existentielle dans laquelle les êtres humains se présentent les uns aux autres, non pas comme des objets physiques, mais comme des hommes (1983 :303).

Arendt remarque que la réponse à la question posée à un nouvel arrivant est « Qui êtes-vous ? ». Cette question est contenue dans l'action, mais n'est accessible que par la parole. Par conséquent, sans la parole, l'action perd son caractère révélateur puisqu'il n'y aurait plus d'acteur ou de réalisateur. L'action initiatrice est humainement révélée par la parole et bien que son acte puisse être perçu dans son aspect physique brut sans accompagnement verbal, il ne devient pertinent que par la parole dans laquelle l'acteur s'identifie.

¹² La référence bibliographique et la citation sont issues de Loidolt (2018).

L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur, et l'acteur, le faiseur d'actes, n'est possible que s'il est en même temps diseur de paroles. L'action qu'il commence est révélée humainement par le verbe et, bien que l'on puisse percevoir son acte dans son apparence physique brute sans accompagnement verbal, l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il veut faire. Il n'y a pas d'activité humaine qui ait autant que l'action besoin de la parole. Dans toutes les autres activités, le langage joue un rôle secondaire, comme moyen de communication ou simple accompagnement de quelque chose qui pourrait aussi bien se faire en silence. (Arendt 1983 :304)

C'est pourquoi Loidolt soutient que la combinaison et l'interdépendance de la parole et de l'action identifient un acteur, de la même manière qu'elle vient relier le faiseur à ses actes et les clarifie. En même temps, elle le fait apparaître dans le réseau de relations. Loidolt appelle cela le "*background-we*".

The "background-we" of "sheer human togetherness" actualized in common understandability is thus the condition of the possibility of a Gestalt of the "who" appearing. It is the most basic How of actualized plurality from which further intensifications unfold. (Loidolt 2018:198)

2.2.2.2 Agir

Richard Bernstein soutient que la définition de l'action dans l'œuvre d'Arendt ne peut être comprise que si elle est considérée comme faisant partie d'un réseau ou d'un groupe de concepts: action, politique, espace public, discours, pluralité, liberté, égalité et pouvoir. Pour Arendt, tous ces concepts sont imbriqués dans un "tout intégré"¹³ (Bernstein 1983 : 207).

En d'autres termes, Bernstein (1983) décrit l'action en Arendt comme intersubjective et communicative. Ce terme se concentre sur les caractéristiques que la philosophie a mal comprises et que l'époque moderne a réduite à autre chose. Ainsi, Arendt offre une nouvelle façon d'envisager l'action dans un sens politique intersubjectif.

Dans le premier chapitre, nous avons mentionné que l'action, pour Arendt, possède des traits distinctifs qui la distinguent des autres conceptions. Il ne doit pas être confondu avec le travail ou l'œuvre, ni avec la *poiesis*, la *techné* ou la théorie. De la même manière, Loidolt mentionne quatre distorsions principales de l'action contestées par Arendt. Nous avons déjà mentionné certaines d'entre elles dans le premier chapitre de ce document. Cependant, évoquons-les à nouveau afin de comprendre la vision antiréductionniste de l'action d'Arendt.

¹³ Loidolt prend ce " tout intégré " et le fait entrer dans une interprétation phénoménologique dans laquelle il tente de parvenir à une compréhension plus large et plus fondamentale du " politique ".

La première est la critique de Platon par Arendt, en ce qui concerne le domaine de l'action et des affaires humaines. Du point de vue de Platon, la sphère des affaires humaines est présentée comme faible et impossible à contrôler. Ainsi, la tentative de contrôler cette sphère a conduit, selon Arendt, à une méfiance à l'égard de la sphère publique. Cela a conduit à la déformation de la constitution distinctive de cette sphère, qui pour Arendt commence par l'affirmation de Platon selon laquelle nous avons besoin de principes régulateurs provenant d'une sphère différente. Platon recherchait une sphère de théorie ou une vision monolithique, qui permettrait à la philosophe politique de connaître les principes de l'État de manière isolée, plutôt que d'en discuter avec ses citoyens. En conséquence, la *praxis* est remplacée par la théorie et finalement par la *techné*¹⁴. Dans cette substitution, Arendt remarque que le débat pluriel est annulé par la vision monologique et contemplative, suivie par les techniques d'application (2018 :199).

Deuxièmement, en initiant une recherche de sécurité dans le domaine de l'action, cela aurait motivé une autre stratégie. Loidolt (2018) mentionne que la stratégie aurait été la description de l'action comme quelque chose qui ne la représente pas vraiment. L'action est comprise comme une *poiesis* (fabrication), comme si agir était la même chose que fabriquer une chaise. Arendt souligne que l'action est essentiellement une *praxis*, elle trouve son but dans sa propre performance et non après le processus, ni dans son produit. L'action est toujours plus que la simple réalisation du contenu de l'intention.

Troisièmement, à l'époque moderne, Arendt dénonce la déformation du caractère pluriel de l'action. L'action plurielle est réduite à un sujet anonyme agissant "derrière" les acteurs. L'exemple d'Arendt est le concept moderne de la "main invisible". Pour Loidolt, cela donne l'impression que la réalité des personnes qui agissent serait un fait subtil et éphémère. "Comme si on était dans l'ombre derrière laquelle la véritable force sans visage tire les ficelles"(2018 :199).

Finalement, Loidolt évalue le présent. L'action y est à nouveau réduite à la logique du travail, c'est-à-dire à la logique de la production et de la consommation. Ainsi, l'action est principalement perçue comme une réaction aux besoins économiques. Et il perd son caractère de pouvoir apporter quelque chose de nouveau au monde, car il devient mécanique ou automatique (2018 :199).

¹⁴ Epistêmê is the Greek word most often translated as knowledge, while technê is translated as either craft or art. These translations, however, may inappropriately harbor some of our contemporary assumptions about the relation between theory (the domain of 'knowledge') and practice (the concern of 'craft' or 'art'). In our era, the paradigm of theory is pure mathematics, that has no obvious application to practical problems of, e.g., engineering. As well, theoretical physics sometimes has a tenuous relation to confirming/disconfirming experimentation. At the other end of the spectrum is craft, for example, carpentry, which is so enmeshed in material application that it resists any general explanation but must be learned by practice. As a consequence, theory and practice even seem irreconcilable. (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020)

Sur ce dernier point, les travaux de Nicole Dewandre¹⁵ nous aide à voir une vision plus contemporaine de la critique de la modernité d'Arendt et surtout de la façon dont l'action est aujourd'hui perçue de manière réductrice.

En résumé, il est important de reconnaître le potentiel critique qu'Arendt développe et mobilise dans la notion d'action. De la même manière, il est également important de voir qu'Arendt veut décrire un phénomène qui a été négligé et déformé tout au long de l'histoire.

Arendt ne comprend pas le concept d'action en termes d'intentions, de buts ou de finalités. Cela ne signifie pas qu'Arendt nie que l'action est quelque chose que nous faisons intentionnellement et avec certains buts et raisons, mais qu'elle cherche à détourner l'attention des caractéristiques internes (intentions), parce qu'elle pense qu'elles sont insuffisantes pour caractériser l'action comme *praxis*. En suivant la distinction d'Aristote entre *poiesis* et *praxis*, ce n'est pas la réalisation du but en tant que tel qui fait la différence, mais l'endroit où se trouve le but (2018 :199-200).

If the telos lies outside or beyond the process, as its product, we are dealing with *poiesis* (fabrication); if it lies within the process itself, as Aristotle illustrates with his examples of dancing or making music, it is *praxis* (action). Action is thus something that finds its aim in its very performance (Vollzug). (Loidolt 2018: 200)

Selon Loidolt, cela signifie deux choses, (1) l'agir apparaît dans le monde et (2) il n'est pertinent que dans la mesure où d'autres y sont présents. C'est-à-dire qu'elle est à la fois une apparence et une apparition (Villa, 1996). Ainsi, une expérience vécue de l'action est une expérience vécue de l'agir et de l'apparence, pour Loidolt ce sont deux aspects du même événement. Ainsi, en tenant compte de l'apparence, elle fait des autres une partie intégrante de l'action.

She [Arendt] casts this in contrast to self-contained acts that do not appear in the world (e.g., thinking, or listening to music) and therefore do not achieve the status of "action." They lack a worldly dimension and, as if nothing had happened, stay by themselves. Action, by contrast, is "the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter" (HC 7). It is that which occurs between humans, in a space of appearance. (Loidolt 2018: 200)

Loidolt soutiendra que la perspective offerte par Arendt n'est ni une perspective à la première personne ni une perspective objectiviste (troisième personne). Au contraire,

¹⁵ La proposition de Nicole Dewandre soutient que les politiques développées dans l'UE comprennent un cadre conceptuel "obsolète" de la modernité. Ces types de politiques formulées depuis le milieu des années 1980 et jusqu'en 2014 réduisent les personnes à des êtres fonctionnels et élèvent les agents économiques (entreprises) au rang des êtres sensibles. Comme alternative, elle propose une reconceptualisation des discours et des politiques publiques de l'UE. C'est-à-dire le passage d'un cadre conceptuel moderne qui considère les agents comme des sujets rationnels et les relations comme causales, à une méthode alternative qui dérive du concept d'"humanité" d'Arendt et de la distinction entre travail, œuvre et action.

pour Loidolt, Arendt indique une véritable perspective d'intersubjectivité, à partir de laquelle les faits sociaux, les récits et les histoires peuvent être conçus. En d'autres termes, elle ouvre un sens narratif et intersubjectif de l'action.

From a singular first-person perspective, this cannot be done well, because what is relevant for me in the course of my action is the realization of my intentions (the same holds for a shared we-intention, where we are focused on the telos which is relevant for us³). Arendt therefore approaches the issue differently, which does not mean giving up on first-person or second-person perspective, but instead means integrating them into the starting point of the publicness of appearance. (Loidolt 2018: 200)

En l'abordant d'une manière différente, en intégrant à la fois le point de vue de la première et de la troisième personne, on obtient les perspectives plurielles de tous ceux qui partagent un monde commun. Pour Loidolt, cette perspective plurielle d'un monde partagé a un caractère primordial car elle ne peut jamais dériver d'une addition ou d'une fusion de perspectives individuelles à la première personne. Elle forme plutôt un *entre-deux* rempli d'histoires, de relations Je-Tu, de comportements d'objectivation, etc. Mais tous sont perçus dans la sphère publique.

De cette façon, Loidolt offre une interprétation unique et particulière de l'action arendtienne. Car elle l'interprète d'un point de vue intersubjectif, de telle sorte qu'elle unit à l'action les conditions de natalité et de pluralité. La condition de natalité, car en tant que nouveaux arrivants dans ce monde, nous avons la possibilité de commencer quelque chose de nouveau par nos actions. Aussi, pour commencer quelque chose de nouveau, un réseau de relations est nécessaire pour apparaître comme nouveau; cette initiative a besoin de l'accueil des autres pour sa réalisation et sa continuation. Elle a donc besoin de la pluralité, dans laquelle nos points de vue s'entremêlent (soit entre la première personne, soit entre la troisième personne) de manière à créer des perspectives plurielles qui partagent leurs points de vue et des espaces communs en montrant chaque "qui" dans chacune de leurs actions.

L'événement d'un nouveau départ ne relève pas d'une chaîne de causalité ou d'un comportement calculé. Rappelons qu'Arendt ne présente pas ses concepts sous un lien normatif au sens de donner des ordres. Pour Arendt, la capacité d'action n'est pas une question de volonté, mais plutôt l'expression d'un nouveau départ, ce départ étant nous-mêmes. Loidolt soutient que nous sommes nés dans ce monde en tant que perspective irréductible du monde, et qu'agir, c'est donc réaliser existentiellement cet être-en-perspective (*being-a-perspective*) (2018 :202).

En étant nous-mêmes un nouveau départ, il nous confère non seulement la liberté, mais aussi la responsabilité. Ces deux caractéristiques sont cruciales dans la lecture de l'action effectuée par Loidolt.

2.2.2.3 Juger

Nous avons déjà vu que dans le discours apparaît un “nous” de base à travers lequel se révèle le “qui”. De même, cela se produit de manière plus intense dans l'action et dans l'interaction avec les autres. En tant que troisième niveau, le jugement élève chaque événement à une autre dimension : celle des spectateurs qui observent et jugent les événements. Loidolt explique cela en deux temps.

D'une part, l'espace de visibilité devient un espace qualifié pour l'activité des spectateurs, car les événements publics sont appréciés, évalués et considérés sous différents angles. En second lieu, les événements de l'action et du discours sont élargis et consolidés par le jugement des spectateurs. Cela implique une dimension temporelle car le public ne peut être soutenu que si les gens sont activement engagés. Ainsi, pour Loidolt, le jugement complète la topologie ou l'architecture de l'espace de la pluralité. Elle se fonde sur les deux autres activités (parler et agir) et représente comme elles, une interpellation particulière des conditions de natalité et de pluralité (2018:213).

Ce dernier niveau, que nous introduisons par le jugement, nous permet de poursuivre avec la dernière partie de ce travail de recherche, consacrée à l'analyse des aspects conceptuels de l'élaboration d'une éthique fondée sur la réflexion d'Arendt. Cela se fait au moyen de l'interprétation kantienne du jugement réfléchi que propose Arendt.

Dans cette interprétation, Arendt avance son propre mode de validité, qui convient à l'espace de la pluralité actualisée, comme le mentionne Loidolt. Ainsi, le travail de Loidolt nous a servi de carte pour arriver à la possibilité d'une éthique dans la lecture d'Arendt, en raison de sa particularité d'analyse, complètement différente de l'analyse traditionnelle qui a été faite autour d'Arendt. Ce qui nous intéresse dans cette méthodologie herméneutique, ce sont les aspects du jugement qui construisent le monde et donnent du sens, deux aspects pertinents pour une éthique.

Le jugement esthétique, étant également un jugement réflexif, adopte une dimension normative que nous ne pouvons pas prouver, mais que nous pouvons discuter, puisqu'il est lié au plaisir que chaque personne ressent devant un objet ou une œuvre d'art. De même, ce plaisir vécu a une indication autoréférentielle, ce qui implique que chacun vit le plaisir de manière différente et le communique de manière différente.

Ainsi Arendt voit dans le jugement esthétique kantien qu'il décrit une expérience du sens, qui donne un sens au monde. Car elle décrit un monde de phénomènes sensibles qui peuvent être jugés dans un dialogue intersubjectif, et où les questions de validité ne renvoient pas à une vérité absolue, mais à un sens commun.

En résumé, dans la première partie de ce deuxième chapitre, nous avons vu les implications intersubjectives du concept de pluralité d'Arendt. Sous l'analyse de Loidolt, nous avons expliqué les caractéristiques phénoménologiques chez Arendt et l'aspect intersubjectif de la vision du monde à la première personne.

Ainsi, Arendt interprète le concept de pluralité non pas comme une simple agrégation d'êtres humains, mais comme quelque chose qui peut être actualisé, réalisé et qui donne ainsi naissance à de nouvelles possibilités d'existence.

Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous avons présenté une description des trois activités fondamentales dans lesquelles la pluralité est actualisée, en utilisant l'analyse de Loidolt.

Tout d'abord, la parole chez Arendt est comprise comme le moyen par lequel la revalidation du "qui" a lieu, et c'est par la parole dans sa dimension performative qu'un événement intersubjectif, un échange d'idées, a lieu. Pour cela, Arendt souligne qu'une scène, un réseau de relations, est nécessaire. Dans cette section, nous retrouvons la forte influence de Heidegger sur Arendt, concernant la conception de la parole comme fondement de la création d'une communauté (*koinonia*).

Deuxièmement, nous analysons "l'agir", dans lequel nous présentons quatre critiques par lesquelles l'agir a été mal compris à travers l'histoire selon Arendt. Dans cette critique, Arendt décrit l'action comme un phénomène qui a été négligé et déformé tout au long de l'histoire. Elle propose ainsi une nouvelle vision dans laquelle le concept d'action n'est pas compris en termes d'intentions ou de buts. Elle cherche plutôt à nous rapprocher d'une idée de l'action dans laquelle la scène est le monde et le monde n'est pertinent que dans la mesure où les autres y sont présents. Ainsi, Arendt se dirige vers une interprétation intersubjective de l'action. Dans lequel elle adopte les perspectives plurielles de tous ceux qui partagent le monde en commun.

Enfin, la troisième activité est le jugement, dans laquelle Arendt reprend la troisième critique de Kant (par rapport au jugement esthétique) afin d'approfondir la prétention de validité intersubjective du jugement esthétique.

Dans le prochain chapitre, nous approfondirons la faculté de juger qu'Arendt analyse à partir de Kant.

Chapitre III : L'actualisation de la pluralité dans le jugement

Dans ses conférences sur la philosophie politique de Kant, Arendt se concentre sur la faculté mentale du jugement réfléchi. Pour Kant, le jugement esthétique est un jugement réfléchi, il ne subsume pas le particulier donné sous une règle déjà établie, comme le fait le jugement déterminant.

Le lien de la troisième Critique (Critique de la faculté de juger) avec la philosophie politique réside dans le fait que Kant ne parle nulle part de l'homme comme d'un être intelligible ou connaissable. Il traite plutôt de l'homme au pluriel, en tant que vérité et en tant que mode de vie dans une société. Nous présentons ci-dessous un graphique illustrant l'œuvre de Kant, de sorte que nous voyons que l'intérêt d'Arendt se concentre sur la dernière critique de Kant.

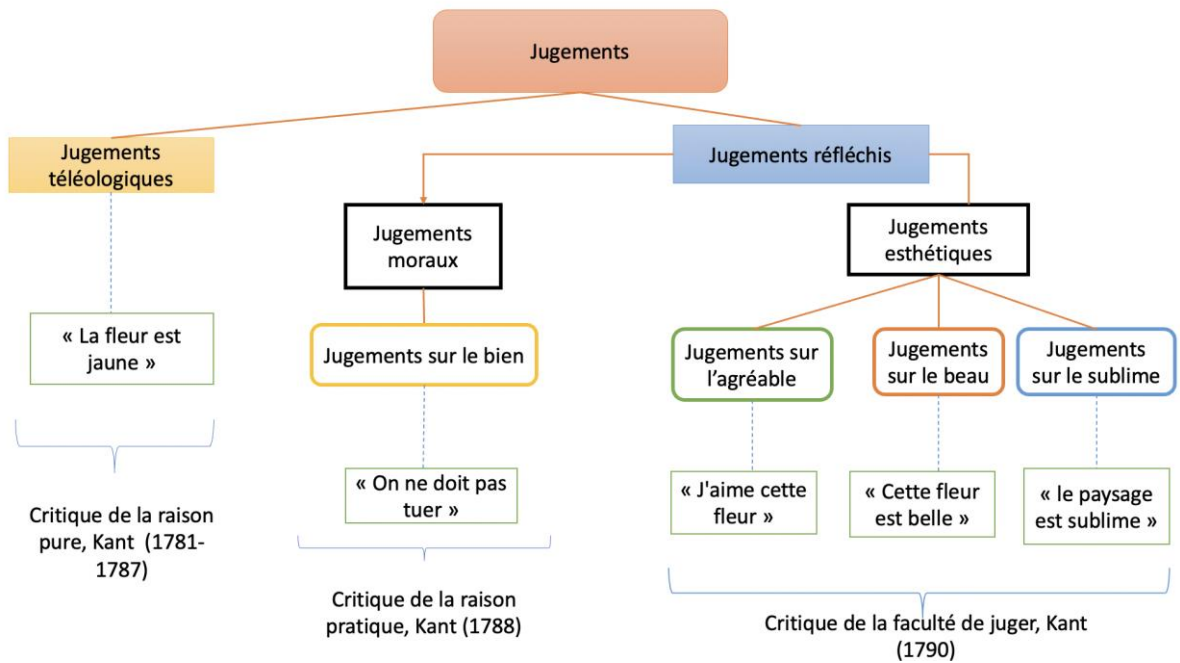


Figure 2 : Systèmes terminologiques chez Kant

Les questions traitées dans la Critique du jugement (troisième Critique) sont des questions d'une grande importance politique, car elles traitent de cas particuliers, qu'il s'agisse d'un événement historique ou d'un fait naturel. La faculté de jugement est comprise comme la

faculté de l'esprit humain qui traite du particulier et de la sociabilité. En d'autres termes, les personnes sont dépendantes de leurs semblables, précisément en raison de leurs facultés mentales.

Arendt affirme donc que le jugement du particulier (par exemple, ceci est beau, ceci est laid, ceci est bien, ceci est mal) n'a pas sa place dans la philosophie morale de Kant (2^e critique), car le jugement n'est pas la raison pratique. La raison pratique argumente et me dicte ce que je dois ou ne dois pas faire, elle exprime des commandements et des impératifs, c'est-à-dire qu'elle établit des normes. Le jugement, en revanche, naît du plaisir contemplatif et de la complaisance inactive.

Arendt souligne que Kant a écrit cette troisième critique dans la dernière phase de sa vie, à partir de laquelle ses préoccupations se concentrent sur le particulier et sur l'histoire ou la sociabilité humaine. Et plus tard, le cœur de ses préoccupations est devenu ce que nous appelons aujourd'hui le droit constitutionnel : comment organiser et constituer un corps politique (gouvernement républicain).

Kant s'est intéressé, dans cette dernière étape, à la manière d'organiser les gens en un État, de constituer un État, de trouver une communauté politique. Ainsi, dans cette troisième critique, Kant se concentre sur la manière de concilier le problème de l'organisation de l'État avec sa philosophie morale (la deuxième critique) et ce qui surprend Arendt, c'est que Kant découvre que sa philosophie morale ne peut l'aider, il s'éloigne donc de toute position morale.

3.1 Le jugement esthétique

Kant présente le jugement esthétique comme une pratique particulière qui ne peut être réduite à des jugements objectifs ou à de simples déclarations sur nos sensations. Pour Kant, juger de la beauté d'un objet ne consiste pas à reconnaître une quelconque propriété qui le rendrait beau (ce serait un jugement déterminant et objectif). Il s'agit plutôt de juger le sentiment de plaisir du sujet par rapport à l'objet qui se présente à lui.

Le plaisir esthétique n'est pas quelque chose d'immédiat, mais un plaisir distancié et désintéressé, c'est-à-dire qu'il n'est pas directement intéressé par l'existence de l'objet. De plus, ce type de plaisir n'est pas une simple réponse passive, mais exige une participation active de nos capacités mentales (2018:213-214).

Ainsi, à travers les opérations de réflexion et d'imagination, nous participons au processus actif du jugement esthétique dans lequel nous nous distançons de nos conditions privées

et voyons l'objet donné d'un point de vue de "mentalité élargie", ce qui signifie que nous prenons en compte différents points de vue, différentes perspectives et différents angles. Ainsi, nous testons, modifions et remettons en question notre jugement.

Ce qui est intéressant dans la proposition kantienne, c'est que dans l'observation du jugement réfléchi, nous nous préoccupons de la validité de nos jugements esthétiques. C'est-à-dire que nous adoptons une position normative sur ces jugements. Ce qui est particulier, cependant, c'est que cette affirmation sur la validité n'est pas vérifiable ou démontrable par des arguments, comme c'est le cas pour les affirmations objectives sur la validité, puisqu'elle ne fait référence qu'au sentiment du sujet (2018:214).

This feeling, says Kant, nevertheless claims “subjective universality” (subjektive Allgemeingültigkeit). We thus appeal to something that is not objective and therefore not objectively provable, but something that is common to us in a subjective or, rather, intersubjective way. This appeal to something intersubjectively common is not empirical but normative—it is more an appeal to something that should be common to us than to something that factually is common to us (cf. Ginsborg 1991: 309). (Loidolt 2018:214-215)

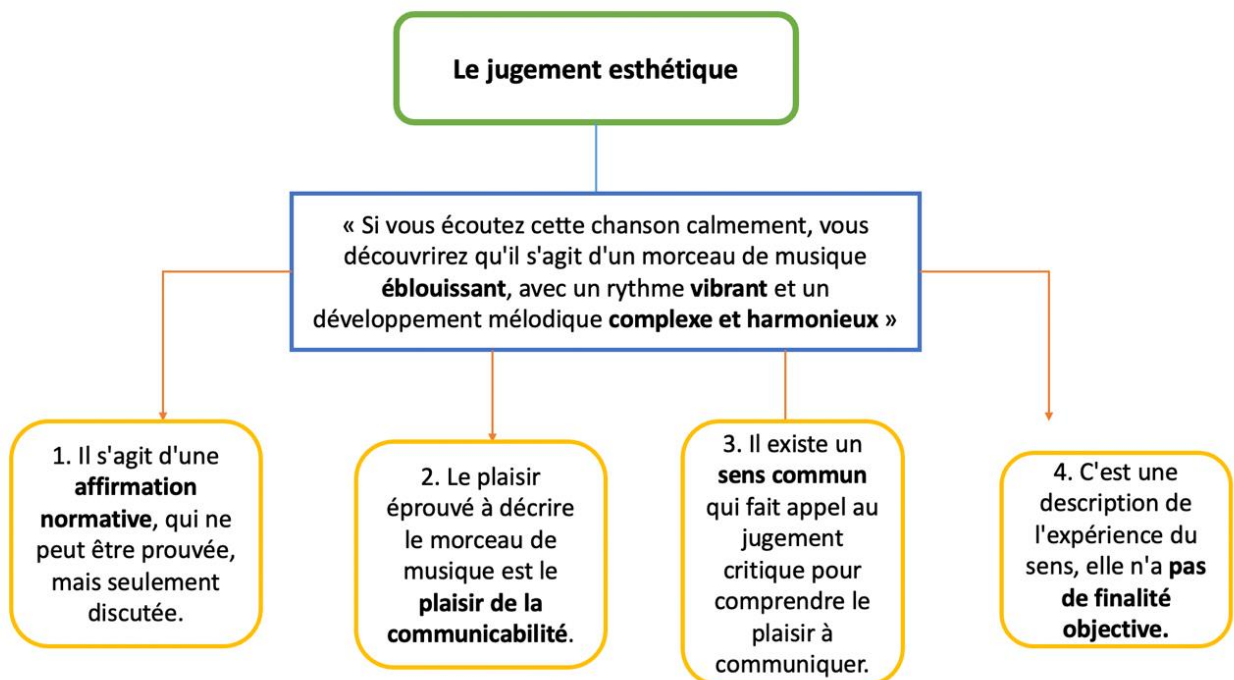


Figure 3: La structure du jugement esthétique

La structure du jugement esthétique est la suivante : d'une part (1) une affirmation normative que nous ne pouvons pas prouver, mais seulement discuter, (2) d'autre part, le plaisir que j'éprouve en tant qu'indication autoréférentielle de cette affirmation (c'est le plaisir de la communicabilité) et (3) un *sensus communis* qui est établi en faisant appel au jugement esthétique. Loidolt fait remarquer que Kant ajoute un quatrième principe, (4) le principe transcendantal de la "finalité sans finalité", ce principe avec le jugement réflexif acquiert le caractère réflexif avec lequel il est établi au sein de l'expérience esthétique (2018 :215).

This principle is in play in aesthetic experience, insofar it seems as if the object were there to induce pleasure in me and quicken my mental faculties. This makes us feel "at home" in the world and with others, even if an objective purpose is not to be discovered. Rather, it is an experience of meaning—the meaningfulness of the world, myself, and our harmonic correspondence. (Loidolt 2018:216)

Ainsi, ce que le jugement esthétique décrit est une expérience du sens : le sens du monde. Arendt s'intéresse donc à l'esthétique de Kant parce que pour lui l'expérience significative du beau indique une possible réconciliation de la liberté et de la nature, de manière à construire un terrain commun aux deux aspects (liberté et nature) qui semblent cachés à nos yeux.

He [Kant] claims that only humans, i.e. beings that possess reason and receptive senses, can experience the beautiful, since without receptivity, there would be nothing particular to judge, and without the faculties of the mind, there would be no possibility of distancing oneself from one's private sensibility. Last but not least, Kant insists that we are free in a very pure and special sense when we perform aesthetic judgments: neither are we compelled by objective necessity, like in epistemic judgments; nor are we restricted to the privacy of our feelings when we are simply affected by something; nor are we coerced by practical reason when we ought to obey to the categorical imperative in our moral judgments. (Loidolt 2018:216).

La liberté qui confère le jugement esthétique est une pratique indépendante, ce que nous aimons ou n'aimons pas par réflexe est notre propre affaire, mais elle peut être partagée au sein d'une communauté.

Arendt revient à la troisième critique de Kant en suggérant une approche plus profonde : une analyse de la pluralité des hommes et de la sociabilité.

Pour Kant, la sociabilité des hommes est la condition du fonctionnement de la faculté réflexive. Ainsi, Loidolt voit dans le jugement une forme de pluralité actualisée. Puisque la pratique du jugement est communautaire, l'espace de la pluralité n'est plus limité aux acteurs dans leurs espaces de visibilité respectifs, mais pourrait être l'espace d'un monde public.

3.2 Le jugement de goût

Arendt trouve dans cette partie de l'esthétique kantienne que la faculté directrice de la communicabilité est le goût, ce qui lui fait dire que la condition *sine qua non* de l'existence des beaux objets réside dans la communicabilité. Ainsi, le jugement du spectateur fournit un espace dans lequel les objets peuvent apparaître et se montrer (1982 :63)

La sphère publique est constituée par les spectateurs. Le caractère critique du spectateur est également présent chez tout acteur et créateur, car l'originalité de l'artiste dépend de sa propre capacité à être compris par des non-artistes. Ainsi, Arendt est convaincue que les spectateurs n'existent qu'au pluriel, bien qu'ils ne participent pas à l'action, mais sont co-investis avec les autres spectateurs. Ils ne partagent pas avec le créateur la faculté d'originalité, ni avec les acteurs la faculté de nouveauté, mais tous trois ont en commun la faculté de jugement (1982 :63).

Arendt dira qu'en matière de goût, nous dépassons l'égoïsme, nous dépassons nos conditions subjectives, ce qui ouvre la voie à l'intersubjectivité (1982 :67). Les jugements de goût présupposent la composante de la pluralité, dans la mesure où, étant humain, je ne peux pas vivre sans la compagnie des autres.

Le fonctionnement de l'imagination se produit lorsque nous jugeons des objets qui ne sont plus présents et qui sont donc éloignés de notre perception immédiate. Cependant, grâce à l'imagination, ces objets deviennent des objets pour nos sens intérieurs. Ces sens internes sont par définition discriminants, c'est-à-dire qu'ils expriment ce qu'ils aiment ou n'aiment pas. Parmi ces sens internes se trouve le jugement de goût. Ce jugement est une opération de l'imagination qui aide à préparer l'objet pour l'opération de la réflexion (1982:68). L'opération de réflexion est pour Kant l'activité de juger. Cette double opération (jugement de goût et opération de réflexion) établit donc la condition d'impartialité. A ce stade, Arendt demande quelles sont les normes à suivre pour l'opération de réflexion (1982:69) ?

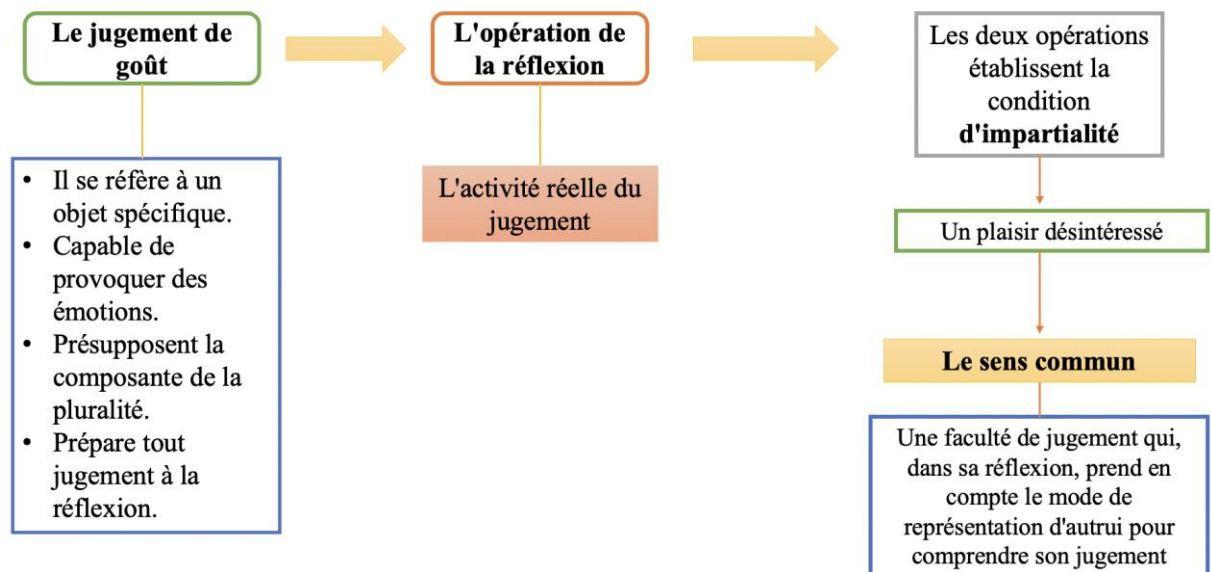


Figure 4: Le jugement de goût et l'opération de la réflexion

La réponse à cette question repose sur les critères de communicabilité et de publicité kantienne (1982 :69). Sur une ouverture au monde qui, pour Arendt, aurait des implications politiques, car elle englobe le sens commun de tout être humain qui nous permet de nous mettre à la place de l'autre au moment de prendre des décisions, ce qui implique un sens préalable de la communauté, et révèle un besoin d'apparaître dans la sphère publique.

[Under] the *sensus communis* we must include the idea of a sense *common to all*, i.e., of a faculty of judgment which, in its reflection, takes account (*a priori*) of the mode of representation of all other men in thought, in order, *as it were*, to compare its judgment with the collective reason of humanity.... This is done by comparing our judgment with the possible rather than the actual judgments of others, and by putting ourselves in the place of any other man, by abstracting from the limitations which contingently attach to our own judgment. ... Now this operation of reflection seems perhaps too artificial to be attributed to the faculty called *common sense*, but it only appears so when expressed in abstract formulae. In itself there is nothing more natural than to abstract from charm or emotion if we are seeking adjudgment that is to serve as a universal rule. (Kant Critique of Judgment §40)¹⁶

Le jugement de goût est effectué sur la base d'une activité de persuasion, dans laquelle le sens commun est utilisé, de sorte que l'on juge en tant que membre d'une communauté.

¹⁶ La citation est extraite de Arendt, 1982:71

Ce sens communautaire nous permet, selon Arendt, d'élargir notre propre mentalité, car l'imagination et la réflexion nous permettent de nous libérer et d'atteindre l'impartialité.

Le plein désintéressement réside dans l'évaluation du beau, car selon les termes de Kant, nous pouvons appeler une chose belle parce que nous avons "un plaisir à son existence" (1982 :73). Ainsi, dans la terminologie kantienne, le beau est une fin en soi, car il contient en lui-même toutes ses significations possibles, sans lien avec d'autres objets beaux.

3.3 Le sens commun

La critique du jugement découle de la critique du goût. Cette opération de l'imagination (le goût) prépare l'objet à l'opération de la réflexion, c'est-à-dire à l'activité réelle du jugement. Cette double opération établit la condition d'impartialité "plaisir désintéressé". Ici, l'avantage du spectateur est qu'il perçoit la performance dans son intégralité. Alors que chaque acteur ne connaît que son rôle, ou s'il doit juger, il le fera dans la perspective de l'action. L'acteur est par définition partial ; la question est de savoir quelles sont les règles de fonctionnement de la réflexion, quels sont les critères d'approbation et de désapprobation ?

Le critère de communicabilité/publicité : par exemple, on ne cachera pas son chagrin à la mort d'un excellent conjoint. La ligne directrice pour décider de ce critère est le sens commun. Le sens est communicable, nous devons donc admettre que nous avons des sens égaux(1982 :68).

Ce sens commun doit être compris comme l'idée d'un sens commun à tous. C'est-à-dire une faculté de jugement qui, dans sa réflexion, prend en compte le mode de représentation d'autrui pour comprendre son jugement. Il le fait en comparant son jugement avec d'autres jugements simplement possibles et en se mettant à la place de l'autre. Pour Arendt, cela révèle une capacité intersubjective.

Le sens commun veut que lorsque l'on veut juger quelque chose, il faut passer par un processus d'abstraction et voir toutes les perspectives possibles. Il nous permet ainsi d'avancer vers le jugement, qui n'est pas soumis à notre cas particulier. Nous devons nous mettre à la place des autres et regarder leur point de vue. Toutes les perspectives sont également pertinentes; nous devons donc rechercher une impartialité qui accorde un poids égal à toutes les perspectives des individus.

Chaque société a un sens commun, une sensibilité commune, ce qui ne veut pas dire que nous avons les mêmes goûts, mais nous pouvons nous comprendre parce que nous avons une sensibilité commune, nous avons grandi dans une communauté.

La condition du jugement réfléchi est le sens commun, c'est-à-dire que j'appartiens à une communauté, non pas en termes contractuels, mais parce que nous avons une manière de sentir. La capacité de discerner et de juger nous conduit à un contexte politique, ce qui signifie garder à l'esprit la vue la plus large possible des points de vue des autres.

Ainsi, Arendt trouve, dans le lien avec la troisième critique de Kant sur la politique, que l'action politique est l'espace du sens commun, une sorte de préjugé, qui conçoit la douleur des autres êtres dans le monde. Cela conduit Arendt à mettre de côté le terme de compréhension politique et à se situer par rapport à la pensée politique, dans laquelle elle découvre la capacité de juger.

3.4 L'intérêt d'Arendt pour la troisième critique de Kant

Dans l'analyse de Loidolt, elle mentionne quatre raisons pour lesquelles Arendt s'intéresse à la théorie du jugement réfléchi de Kant.

(1) Avec Kant, le jugement est vu comme l'activité d'un "spectateur du monde", c'est-à-dire d'un agent qui participe à la pluralité et non d'un philosophe distant. Le philosophe produit une interprétation distanciée du monde, le spectateur, au contraire, dote le monde d'un sens qui lui donne une forme humaine et plurielle.

Furthermore, it is not the idea of progress in history that speaks its merciless verdict, but the community of judges who take single historical events into account and judge them in complete free- dom. Therefore, the spectators occupy an important, even "privileged" place in the actualization of plurality, since together they stabilize the space of appearances. (Loidolt 2018:217)

Les spectateurs occupent donc une place importante, voire "privilegiée", dans l'actualisation de la pluralité, puisqu'ils stabilisent ensemble l'espace des apparences. Les spectateurs, comme les acteurs, n'existent qu'au pluriel (1982 :62).

(2) La deuxième raison évoquée par Loidolt est que l'activité de juger implique une procédure de distanciation par rapport à un point de vue façonné uniquement par des intérêts privés. Au contraire, le point de vue d'une personne est élargi en prenant en compte d'autres perspectives. Il ne s'agit pas d'une somme d'intérêts privés, mais d'une purification et d'une généralisation de mon jugement, qui sera donc communicable aux autres (2018 :217).

(3) La troisième raison implique une forme particulière de validité, qui n'est pas une validité objective, mais une validité intersubjective. Les questions d'humanité et les jugements qui s'y rapportent ne permettent pas de prétendre à la vérité en tant que questions purement théoriques ou empiriques. Ainsi, pour rester en principe pluriel, ces

jugements ne sont jamais un mode de connaissance, mais un mode de communication et de discussion (2018 :217).

(4) Enfin, l'actualisation de la pluralité par l'activité de jugement implique l'établissement d'un *sensus communis*. Il ne s'agit pas d'une communauté factuelle mais normative. C'est un appel à construire et à partager une intersubjectivité, un réseau de relations (2018 :218).

En bref, Arendt prend comme point de départ de la théorie kantienne un monde de phénomènes sensibles, jugés par des sujets dans un discours intersubjectif, où les questions de validité ne pointent pas vers une vérité absolue, mais vers un *sensus communis* qui se développe. Tout cela dans le but de conceptualiser l'activité de juger comme faisant partie de l'actualisation de la pluralité.

3.5 Une esthétisation de la politique ?

Il est vrai qu'Arendt présente de nombreuses références esthétiques dans plusieurs de ses livres et surtout dans *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Cela la fait peut-être tomber dans une esthétisation de la politique. Cependant, nous croyons que les contenus esthétiques auxquels elle fait référence peuvent, dans un certain sens, servir à donner un sens au monde. Par exemple, lorsqu'elle décrit l'expérience du goût, c'est pour accéder au sens des œuvres d'art, pour pouvoir décrire ce que les œuvres d'art veulent communiquer au monde. Il est vrai qu'Arendt n'établit pas de critère de jugement précis, ce qui pourrait réduire la politique au beau.

D'autre part, il existe une autre manière de lire le jugement dans l'esthétique kantienne ; et c'est la raison pour laquelle Arendt utilise Kant pour opérer un tournant et un changement dans la manière dont elle introduit le sens commun et la mentalité élargie. Dans cette mentalité élargie, il y a un désintéressement, non pas dans le sens d'une déconnexion des autres perspectives des êtres humains. Mais s'abstraire de son propre point de vue, non pas pour être remplacé par un autre, mais pour comprendre comment cela se présente du point de vue du "nous".

La perspective du "nous" consiste à prendre le point de vue de toutes les personnes concernées, c'est une position humaine. Cette position consiste à demander comment nous, dans cette communauté, voyons les actions, les œuvres d'art, les mots, comment tout cela fait partie de notre monde. Et c'est la question à laquelle le jugement doit

répondre. La mentalité élargie nous permet donc de nous connecter à une position humaine. Et cette mentalité élargie se révèle dans le jugement, lorsque nous nous demandons ce qui est beau, si c'est bien ou mal.

En résumé, le jugement esthétique, étant également un jugement réflexif, adopte une dimension normative que nous ne pouvons pas prouver, mais que nous pouvons discuter, puisqu'il est lié au plaisir que chaque personne ressent devant un objet ou une œuvre d'art. De même, ce plaisir vécu a une indication autoréférentielle, ce qui implique que chacun vit le plaisir de manière différente et le communique de manière différente. Ainsi Arendt voit dans le jugement esthétique kantien qu'il décrit une expérience du sens, qui donne un sens au monde. Car elle décrit un monde de phénomènes sensibles qui peuvent être jugés dans un dialogue intersubjectif, et où les questions de validité ne renvoient pas à une vérité absolue, mais à un sens commun.

Chapitre IV : Aspects éthiques de la conception de pluralité chez Arendt

Dans le premier chapitre, nous avons présenté le concept de pluralité chez Arendt. Nous avons également discuté la notion normative de la tradition philosophique, avec laquelle Arendt n'est pas d'accord car, dans ce type de normativité, le sens de la pluralité comme condition humaine de l'action est perdu. Et enfin, les conséquences de cette perte de sens dans la sphère politique ont été montrées.

Dans le deuxième chapitre, nous avons présenté la proposition arendtienne de la pluralité depuis son sens intersubjectif, qui est compris comme une orientation vers la vie politique. Par conséquent, nous prenons la proposition de Loidolt pour montrer dans quelles activités il est possible que cette pluralité soit actualisée.

Dans le troisième chapitre, nous avons analysé l'activité de juger et comment l'actualisation de la pluralité est projetée dans cette activité. En même temps, nous avons expliqué les principales raisons de l'intérêt d'Arendt pour la troisième critique de Kant.

Dans ce quatrième chapitre, nous verrons que le phénomène de la pluralité actualisée nous confronte à des exigences éthiques. Bien que l'aspect éthique chez Arendt ne soit pas thématique, la plupart de ses lecteurs le prennent comme quelque chose qui est déjà implicite dans sa théorie. Nous avons déjà vu certaines de ces implications éthiques dans le chapitre précédent. Dans ce troisième chapitre, nous analyserons comment les implications éthiques sont développées dans la théorisation d'Arendt.

Comme le mentionne également Loidolt, dans la théorie d'Arendt, certaines exigences sont classifiées comme des implications éthiques, car elles n'entrent pas dans la catégorie des principes normatifs ou moraux classiques. Ces derniers sont habituellement exercés au moyen des pratiques justificatives de la raison discursive. Loidolt interprète donc ces exigences éthiques arendtiennes comme de "prototypiques-normatifs". Tout ça dans le sens où ils construisent le champ de signification ; où les questions normatives telles que la liberté, la confiance et la sociabilité deviennent pertinentes, puisqu'elles sont comprises comme des fins en soi, et doivent donc être vécues et décrites dans leurs caractéristiques expérientielles (2018:234).

En résumé, dans ce chapitre, l'objectif principal est d'analyser la question d'une éthique de la politique sous la théorie de la pluralité actualisée.

Dans ce sens, ce dernier chapitre sera articulé en deux parties. La première partie (3.1-3.2) discutera l'existence d'une éthique intrinsèque à la conception de la pluralité chez Arendt, quelles sont ses principales lignes directrices et comment elles fonctionnent. Dans les derniers sous-chapitres nous verrons où nous mène la logique de la pluralité. Dans cette dernière partie, nous voulons analyser de quelle manière la pluralité exige de nous une attitude responsable face aux besoins urgents du monde, comme les exigences éthiques et morales et les justifications de la vie. Les deux parties sont articulées ensemble avec l'analyse de Loidolt.

3.1 Une éthique intrinsèque à la pluralité

3.1.1 La logique de la pluralité

Afin de mieux comprendre l'éthique intrinsèque de la pluralité, il est nécessaire de comprendre la logique dans laquelle se déplace la pluralité. Loidolt détermine cette logique comme une "texture", un mode de fonctionnement qui structure l'espace et conditionne ainsi certaines possibilités d'y apparaître. Selon Loidolt, Arendt aborde cette logique sur la base de principes qui découlent non pas d'expériences solitaires mais d'expériences fondées sur la présence d'autrui (2018 :235).

Pour Arendt, le remède à l'irréversibilité et l'incertitude de l'avenir et à la contingence de l'action réside dans le pouvoir de pardonner et de faire et tenir des promesses. D'une part, Arendt souligne que le pardon nous libère, annule les actions passées et nous permet un nouveau départ. Ainsi, se lier par des promesses sert à établir des espaces de sécurité dans le futur (1983 :389).

Sans la capacité de pardonner ou d'être pardonné, notre capacité d'agir se limiterait à une seule action, dont nous ne pourrions jamais nous remettre, comme une sorte de blocage, qui ne nous permet pas de continuer. Et sans la capacité de faire et de tenir des promesses, nous ne pourrions jamais conserver notre identité. Car nous avons besoin d'un autre pour la confirmation de notre identité. L'identité se confirme dans le réseau de relations, dans la rencontre avec l'autre.

Par conséquent, Arendt affirme que le pardon et la promesse dépendront de la condition humaine de la pluralité et de la présence et de l'action des autres (1983 :390).

Ainsi, comme ces deux facultés correspondent à la condition humaine de la pluralité, leur rôle dans la politique établit un ensemble de principes directeurs différents des normes morales. Cette proposition de principes directeurs par Arendt vise à éviter les justifications morales universelles. Arendt ne préconise pas de lois universelles, mais des principes pour guider nos actions. En d'autres termes, sa proposition normative n'est pas

fondée sur des principes universels ou des impératifs catégoriques, mais sur des principes qui nous guident dans notre vie politique.

Pour Loidolt, l'objectif de la proposition d'Arendt est de rendre visible le type de monde qui produit sa propre pluralité actualisée, car elle laisse la méthode être prescrite par le phénomène en question. En ce sens, la réalisation de la pluralité a des conditions inhérentes qui sont de nature éthique. Sans être une action morale en soi, la pluralité actualisée est un phénomène qui s'effondre ou est détruit dès que ses éléments de conditionnement sont supprimés (2018 :235).

The reciprocally demanded realizations of the “who” and the “we” in actualized plurality thus impose mutual ethical demands on each other. For example, as we have stated in the last chapter, the “we” must not swallow the “whos,” needing to remain sensitive to alterity; on the other hand, the “who” must not make relations to other “whos” impossible, and must be willing (as we will shortly see) to promise, forgive, and trust—and thus to foster the “we.” To act like a “posturing little boy” fails to establish the relations needed for actualizing plurality. As Arendt’s writings clearly imply, “care for the world” always has to be involved for actions to be “great”—and the world one cares for is nothing else than the place of the “we” one cares for, be it an already existing or an intended “we.” (Loidolt 2018 :235)

Loidolt explique l'éthique de la pluralité actualisée par l'exemple de "faire de la musique ensemble". Dans le paradigme de faire de la musique ensemble, Loidolt fait référence à des "jam sessions" et pas exactement à l'exécution de morceaux de musique prêts à l'emploi, mais bien à l'improvisation et à la création sur place de musique. Cette interprétation est liée à l'exigence de virtuosité et à l'idée de briser ou de réinventer les règles sans avoir besoin de produire des gagnants ou des perdants, mais la simple idée de jouer ensemble (2018 :235).

The performance is only as good as each of the players are; but essentially, it is conditioned by how they play together, even if their lines run counter to each other. And while it is certainly true that the social space is not just a musical performance but instead structured by serious conflicts, the willingness to maintain a common world together (just like a common performance) is the only way to avoid conflicting parties simply wanting to annihilate each other. (Loidolt 2018:236)

Ainsi, pour Loidolt, le contenu éthique de la pluralité est perçu dans l'agir ensemble et dans la volonté de maintenir une harmonie et un monde commun. Cette éthique fondamentale qui découle de cet engagement à agir ensemble est une éthique intrinsèque de l'actualisation de la pluralité.

Cependant, il est important de mentionner que l'espace créé par l'action et la pluralité est fragile et turbulent. C'est pourquoi nous avons vu des logiques et des principes qui tentent de dominer sa nature contingente.

Faire et subir sont comme les deux faces d'une médaille, et l'histoire que commence un acte se compose des faits et des souffrances qui le suivent. Ces conséquences sont infinies, car l'action, bien qu'elle puisse, pour ainsi dire, venir de nulle part, agit dans un médium où toute réaction devient réaction en chaîne et où tout processus est cause de processus nouveaux.

L'action agissant sur des êtres qui sont personnellement capables d'actions, la réaction, outre qu'elle est une réponse, est toujours une action nouvelle qui crée à son tour et affecte autrui. Ainsi action et réaction, chez les hommes, ne tournent jamais en milieu fermé et ne sauraient se confiner entre deux partenaires. Cette infinitude ne caractérise pas seulement l'action politique au sens étroit du mot, comme si l'infinitude des relations humaines réciproques n'était que le résultat de la multitude infinie des gens affectés, et que l'on puisse y échapper en se résignant à agir à l'intérieur d'un cadre de circonstances limité et intelligible ; l'acte le plus modeste dans les circonstances les plus bornées porte en germe la même infinitude, parce qu'un seul fait, parfois un seul mot, suffit à changer toutes les combinaisons de circonstances. (Arendt 1983 :321)

Comme nous l'avons vu plus haut, pour Arendt l'action en soi est imprévisible et irréversible.

En se déployant dans la pluralité, l'action développe une logique sans limite. Cette caractéristique de l'action peut être comprise comme une énorme capacité à établir des relations constantes. A tel point qu'elle peut être considérée comme une productivité spécifique.

L'infinitude de l'action n'est que l'autre aspect de sa formidable capacité d'établir des rapports, qui est sa productivité spécifique ; c'est pourquoi l'antique vertu de modération, du respect des limites, est bien l'une des vertus politiques par excellence, de même que la tentation politique par excellence est certainement l'*hubris* (comme le savaient bien les Grecs, grands connaisseurs des possibilités de l'action) et non pas la volonté de puissance comme nous penchons à le croire. (Arendt 1983 :322-323)

A travers la productivité spécifique de l'action, la "toile" des relations est tissée, pour Loidolt la "texture" de cette toile est composée de récits et d'actualisations de relations telles que les associations de pouvoir, les communautés liées par des promesses, les communautés de jugement, les amitiés, les adversaires, etc. (2018:236) C'est ce réseau qui rend le monde visible et reconnaissable. Dans l'exemple de la musique de Loidolt, les critères pour se distinguer et gagner en visibilité seraient la virtuosité, la splendeur et la grandeur en brisant le communément admis et en venant montrer l'extraordinaire. Ces caractéristiques sont également mentionnées par Arendt.

Arendt a été critiquée pour ces critères ; la critique réside dans le fait que ces critères (la splendeur et la grandeur) pourraient être considérés comme non moraux et de contenu uniquement esthétique, donc ils n'ont pas de limites ou de règles morales à leur appréciation.

Loidolt répond à cette critique en disant qu'il y aurait une autre manière de donner de l'importance et de la valeur à ces critères à partir de l'espace de l'apparence, dans laquelle l'éthique intrinsèque de ces critères ne serait pas exclue.

Arendt ties the criterion of "greatness" to the worthiness of being remembered and, as always, to the judgment of plural perspectives. Pure violation and annihilation can never be "great" because they destroy worldly possibilities for further action instead of creating them (HC 202). (Loidolt 2018:237)

Quelque chose qui pourrait être ajouté à la proposition de Loidolt est le poids qui est donné à la relation réciproque qui est vue entre l'action et le monde, cette relation implique des limites éthiques réciproques comme espace commun des acteurs en question.

Ainsi, alors que d'autres tentent de limiter l'action et de la contrôler au moyen d'un ordre, Arendt souligne que l'action se pétrifie en fait et se prive de sa propre possibilité de durer et d'exister puisqu'elle veut atteindre l'extraordinaire, parce que tout ce qui existe est "unique et *sui generis* en elle".

Ce qui est parfaitement clair dans les expressions de Périclès – et non moins limpide d'ailleurs dans les poèmes d'Homère –, c'est que le sens profond de l'acte et de la parole ne dépend pas de la victoire ou de la défaite, ni d'aucune issue éventuelle, d'aucune conséquence bonne ou mauvaise. À la différence de la conduite – que les Grecs, comme tous les civilisés, jugeaient selon des « normes morales », en tenant compte des motifs et des intentions d'une part, des buts et des conséquences de l'autre – l'action ne peut se juger que d'après le critère de la grandeur puisqu'il lui appartient de franchir les bornes communément admises pour atteindre l'extraordinaire où plus rien ne s'applique de ce qui est vrai dans la vie quotidienne parce que tout ce qui existe est unique et *sui generis*. (Arendt 1983 :343)

Un point important que Loidolt aborde est le caractère du réseau dont le "patron" ne peut être identifié qu'après qu'il ait été tissé. Les historiens et les personnes qui jugent le passé sont donc d'une importance capitale pour cet espace. En outre, le réseau peut également être interrompu par des moments d'altérité qui composent le côté non-objectif. Les deux éléments structurels : la visibilité et l'interruption génèrent une texture qui peut être située dans une analogie liée à Merleau Ponty.

Merleau Ponty dans *Le Visible et l'Invisible* raconte le "sens sauvage". Pour lui, il n'y a pas de situation stable et claire que le langage seul représente. Par conséquent, l'expérience ne peut jamais être fixée dans une seule expression. Au contraire, ses multiples significations sont exploitées de manière créative par l'expression vivante (2018:237).

En ce sens, Loidolt soutient que le projet de Merleau Ponty consiste à restaurer une puissance de sens, un sens sauvage. C'est-à-dire une expression de l'expérience par l'expérience (Merleau Ponty 1968:155).

L'analogie avec Arendt est qu'elle conçoit la logique de la pluralité en termes d'une multiplicité de possibilités d'interprétation à travers une multiplicité d'interprètes. Ainsi, la texture qui est tissée dans cette toile n'est pas une accumulation de faits mais une toile avec une profondeur de "sens sauvage". Car c'est dans cette toile que sont générées les apparences du "qui" ainsi que leurs relations.

Loidolt ajoute que l'on pourrait même parler d'un "espace sauvage" où la fixation et la domination ne sont jamais totalement possibles, parce que les faits possèdent une capacité de résistance. En effet, ils peuvent toujours être repris et provoquer une nouvelle action. Ils portent donc une charge d'irréversibilité et d'imprévisibilité.

Si la force du processus de la production s'absorbe et s'épuise dans le produit, la force du processus de l'action ne s'épuise jamais dans un seul acte, elle peut grandir au contraire quand les conséquences de l'acte se multiplient ; ces processus, voilà ce qui dure dans le domaine des affaires humaines : leur durée est aussi illimitée, aussi indépendante de la fragilité de la matière et de la mortalité des hommes que celle de l'humanité elle-même. Si nous sommes incapables de prédire avec assurance l'issue, la fin d'une action, c'est simplement que cette action n'a pas de fin. [...] Cette énorme capacité de durée que possèdent les actes plus que tout autre produit humain serait un sujet de fierté si les hommes pouvaient en porter le fardeau, ce fardeau de l'irréversible et de l'imprévisible d'où le processus de l'action tire toute sa force. Que cela soit impossible, les hommes l'ont toujours su. [...] Ce sont là des raisons suffisantes pour se détourner avec désespoir du domaine des affaires humaines et pour dédaigner la faculté de liberté [...] En d'autres termes, nulle part, ni dans le travail soumis à la nécessité de la vie ni dans la fabrication dépendante d'un matériau donné, l'homme n'apparaît moins libre que dans les facultés dont l'essence même est la liberté et dans le domaine qui ne doit son existence qu'à l'homme. (Arendt 1983 : 384-385)

3.2 Solutions aux calamités de l'action : pardonner et promettre

Les deux solutions qu'Arendt présente pour les "calamités de l'action" sont elles-mêmes des actions et qui ont leur origine dans la capacité de naissance et la condition de pluralité : pardonner et promettre. D'une part, le pardon rend possible un nouveau départ, alors que les promesses créent des "îles de certitude dans un océan d'incertitude". Ainsi, Arendt considère qu'il est crucial que ces activités s'adressent au "qui est un" (dans le pardon) et que l'activité doit rester dans un état d'actualisation constant (dans le cas de la promesse). De plus, le code moral qui régit ces facultés repose sur les expériences que personne ne peut avoir avec soi-même, mais plutôt sur les expériences partagées avec les autres (2018 :238).

D'un autre côté, le code moral auquel donnent lieu les facultés de pardon et de promesse repose sur des expériences que nul ne peut faire dans la solitude et qui se fondent entièrement au contraire sur la présence d'autrui. Et, de même que l'étendue et les modalités de la souveraineté sur soi justifient et déterminent la souveraineté sur autrui - comme on se gouverne, on gouverne les autres -, de même l'étendue et les modalités des pardons et des promesses que l'on reçoit déterminent la manière dont on peut éventuellement se pardonner ou garder des promesses qui ne concernent que soi. (Arendt 1983:390-391)

Ainsi, les deux facultés (pardonner et promettre) dépendent de la pluralité, de la présence et de l'action d'autrui, et constituent par conséquent le seul moyen adéquat de faire face aux calamités de l'action.

Si nous ne sommes pas pardonnés, si nous ne renonçons pas aux conséquences de ce que nous avons fait, notre capacité d'agir sera comme si nous étions malades d'un acte unique dont nous ne pourrions jamais nous remettre ; nous ne serons jamais victimes de ses conséquences, comme l'apprenti sorcier qui, par formulation magique, ne pouvait pas faire le don de l'amour. Si nous ne sommes pas liés par des promesses, nous serons incapables de préserver nos identités ; nous serons condamnés à errer sans force et sans but, chacun de nous dans les préceptes de son cœur solitaire, pris dans les erreurs et les contradictions de ce cœur - dans des préceptes que rien ne peut dissiper, si ce n'est la lumière qui brille dans le domaine public de la présence des autres, qui confirme l'identité de l'homme qui promet et de l'homme qui réalise. Les deux facultés dépendent donc de la pluralité, de la présence et de l'action d'autrui, car personne ne peut se pardonner, personne ne se sent lié par une promesse qu'il n'a faite qu'à lui-même ; le pardon et la promesse dans la solitude ou l'isolement deviennent irréels et ne peuvent avoir d'autre sens que celui d'un rôle qu'il joue pour lui-même. (Arendt 1983:389-390)

Nous allons maintenant présenter graphiquement la pertinence éthique de la structure qu'Arendt propose à l'égard de ces deux facultés.

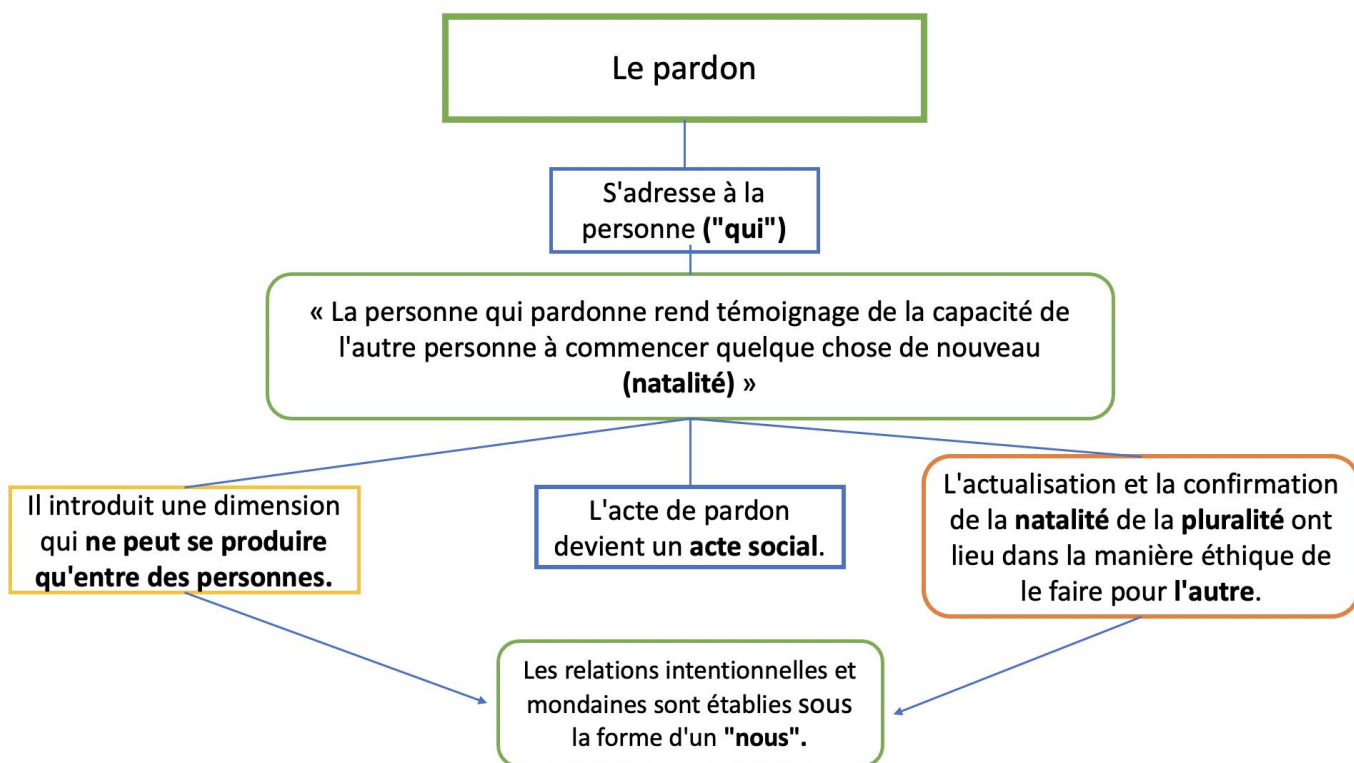


Figure 5: La structure éthique du pardon

Nous pouvons voir à travers ce graphique qu'il y a une interaction entre le "qui" et le "nous". Le pardon, en s'adressant explicitement à la personne, indique les pouvoirs de natalité non seulement de la personne qui pardonne, mais aussi de celle qui est pardonnée. En d'autres termes, les deux ont la possibilité de prendre un nouveau départ grâce au pardon. En effet, la personne qui pardonne témoigne des capacités de l'autre à recommencer. Pardonner devient donc un acte social.

C'est dans l'actualisation et la confirmation de la natalité de la pluralité que se produit la manière éthique de le faire pour un autre (Loidolt 2018:237-238). C'est-à-dire avoir l'intention de pardonner à l'autre pour le fait de lui donner un nouveau départ et une ouverture. Ainsi, le pardon donne à l'existence une structure temporelle nouvelle et différente dans laquelle la logique causale de la nature et de l'action est neutralisée.

Le pardon introduit une dimension qui n'est qu'entre les personnes, puisqu'il rend les personnes visibles en tant qu'êtres qui établissent des relations intentionnelles et mondaines et forment ainsi un " nous " (Loidolt 2018:238).

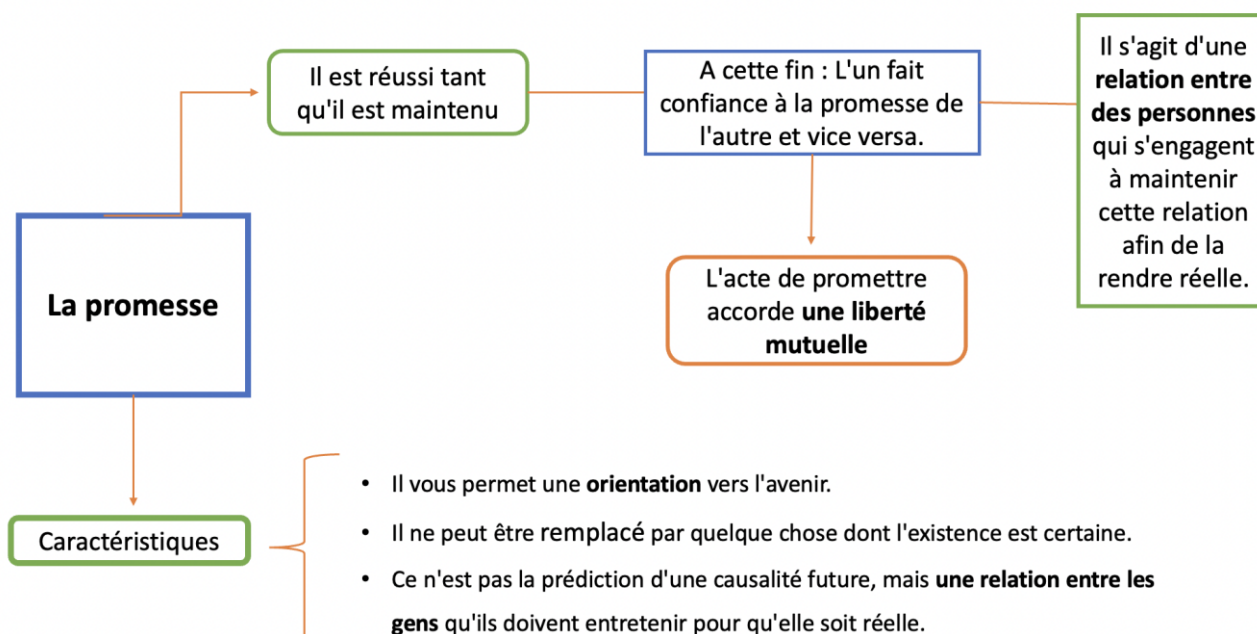


Figure 6: La structure éthique du promettant

Le deuxième élément important pour remédier à l'imprévisibilité est la capacité de promettre. Pour qu'une promesse soit couronnée de succès, elle doit être tenue. En restant performant, elle nous donne une liberté que nous pouvons nous accorder mutuellement car l'un a confiance dans les promesses de l'autre et vice versa.

De cette façon, nous nous donnons mutuellement la liberté par l'actualisation et la réalisation constantes de nos promesses. En ce sens, les promesses acquièrent un caractère essentiel d'orientation. En d'autres termes, c'est essentiellement à travers les autres que cette orientation vers l'avenir est possible.

D'autre part, les promesses ne peuvent être remplacées par quelque chose dont l'existence et la persistance peuvent être assurées, sinon toute l'entreprise devient contre-productive. Enfin, une promesse n'est pas une prédiction d'une causalité future mais une relation entre des personnes qui doivent maintenir cette relation pour que la promesse soit réelle (2018 :239).

Likewise, in forgiving, others can release us from being the eternal victims of the consequences of our deeds. In German, Arendt writes about “the call of the with-world” (der Ruf der Mitwelt, instead of the Heideggerian “call of conscience” [BT §§54–60]), which confirms, or rather constitutes, our identities as persons (HC 237, VA 302). Hence, according to Arendt, this intersubjective interwovenness of the “who” and the “we” not only represents a more reliable

structure than only my very own resolutions—it even co-constitutes myself as a consistent person.
(Loidolt 2018 : 240)

En résumé, les attitudes et les vertus éthiques, intrinsèques au phénomène de la pluralité chez Arendt, sont les suivantes : (1) avoir le courage de se montrer au public et de paraître aux yeux des autres ; (2) l'autre attitude qui l'accompagne est la confiance dans les autres, dans leurs promesses et dans leur capacité à agir avec l'autre et dans le monde comme espace d'apparition. Loidolt souligne que plus cette confiance est actualisée, plus cette valeur augmente, car elle renforce le réseau de relations et l'espace d'apparition qui confirme la confiance (2018:240).

Enfin, à partir de cette analyse, nous pouvons constater que l'œuvre d'Arendt vise à retrouver et à révéler pour nous “la joie d’habiter ensemble un monde dont la réalité est garantie à chacun par la présence de tous” (1983 :400).

L'intention d'Arendt est de s'ouvrir vers une philosophie politique qui ne pense pas d'en haut, en regardant les autres comme l'idée du philosophe-roi isolé. Mais une philosophie qui pense dans le monde et pour le monde. Il ne s'agit pas d'un embellissement idéaliste, comme dirait Loidolt, mais d'une affirmation positive avec le compromis de toutes les prédispositions qui mènent à la pluralité.

C'est pourquoi, dans ce travail, nous partons de l'idée de pluralité comme d'une conception pré-politique, dans le sens où une idée du “nous pluriel” est acquise avant d'agir ensemble. En ce sens, elle présuppose les autres en tant qu'êtres pluriels.

Ainsi, la pluralité est reconnue comme un concept qui constitue la sphère dans laquelle nous pouvons être libres dans un sens mondain, c'est-à-dire par la création de nouveaux commencements. Ainsi, agir ensemble, exprimer notre point de vue sur le monde et aussi sur nous-mêmes est une attitude positive, courageuse et confiante. Au contraire, nous serions condamnés à chercher notre liberté dans des activités solitaires et étrangères au monde, et à ne rester qu'au niveau de la pensée, ce qui conduirait à faire du monde un désert où le réseau de relations deviendrait fragile.

3.2.1 La différence entre *isolation*, *loneliness* et *solitude*

Je voudrais approfondir la différence qu'Arendt fait entre *isolation*, *loneliness* et *solitude*, dont Arendt parle dans *The Origins of Totalitarianism*, et que nous voyons à nouveau dans *La condition de l'homme moderne*.

Pour Arendt, l'isolement (isolation) est le début de la terreur, il est pré-totalitaire, et il se caractérise par l'impuissance. Puisque le pouvoir vient toujours des hommes agissant ensemble, alors, lorsque les hommes sont isolés, ils manquent de pouvoir et sont plus susceptibles d'être assujettis.

Ainsi, l'isolement détruit le pouvoir et la capacité d'action. L'*homo faber* a tendance à s'isoler par son travail, d'où le lien avec la "*poiesis*" (élaboration des choses). Ainsi, l'homme isolé qui a perdu sa place sur le terrain politique de l'action n'est plus reconnu comme un *homo faber*, mais comme un *animal laborans* (personne ne se soucie de lui). C'est ici que l'isolement devient la solitude.

Par rapport à la solitude, l'isolement correspond au terrain politique, alors que la solitude correspond à la vie humaine.

Loneliness est fondée sur l'expérience de ne pas appartenir du tout au monde, c'est pourquoi elle est considérée par Arendt comme l'essence du gouvernement totalitaire.

Nous trouvons dans la solitude deux caractéristiques : (a) Le déracinement : ne pas avoir une place dans le monde qui soit reconnue et garantie par les autres. (b) Le superflu : ne pas appartenir du tout au monde.

Pour Arendt, les gouvernements totalitaires ne peuvent exister sans détruire la sphère publique de la vie et sans isoler les hommes de leurs capacités politiques.

Enfin, la solitude n'est pas la même chose que l'isolement. Arendt souligne que *lonely man* ne peut établir de contact avec les autres, il est seul. Alors que l'homme solitaire peut être uni à lui-même, et a besoin des autres pour redevenir un individu unique. Par conséquent, la confirmation de l'identité a besoin d'autres personnes. Selon les mots d'Arendt, "la grâce salvatrice du compagnonnage" restaure l'identité (Arendt 1973 : 474-479).

On voit donc que les sentiments et les attitudes envers les autres sont d'une importance capitale pour maintenir un monde commun et une liberté "de commun accord". Ces sentiments et attitudes envers les autres sont l'accueil de quelque chose de nouveau ainsi que le respect des promesses et la volonté de pardonner.

C'est seulement en se déliant ainsi mutuellement de ce qu'ils font que les hommes peuvent rester de libres agents ; c'est parce qu'ils sont toujours disposés à changer d'avis et à prendre un nouveau départ que l'on peut leur confier ce grand pouvoir qui est le leur de commencer du neuf, d'innover (1983:394-395).

Ainsi, contrebalancer les risques de l'action par l'acte de pardonner et d'être pardonné, faire des promesses et les tenir sont, selon Arendt, des exigences éthiques qui peuvent être dérivées directement de l'action commune et ces exigences permettent la foi et l'espérance dans le monde (1983 :404).

En bref, pour Arendt, la moralité est plus que la somme des coutumes et des règles de comportement validées dans des accords.

Pour contrecarrer les risques de l'action, comme nous l'avons vu précédemment, Arendt soutient que les préceptes moraux doivent contenir la volonté de pardonner et d'être pardonné, de faire des promesses et de les tenir. Ces préceptes moraux découlent directement de la volonté de vivre avec les autres. Ils sont comme des mécanismes de contrôle dotés de la capacité d'agir et de parler et d'initier de nouveaux processus. Pour Arendt, ces préceptes moraux sont importants car ils sont dotés de la capacité de pardonner, et de faire des promesses. Ainsi, pour Arendt cela nous donne le pouvoir de défaire ce que nous avons fait et de contrôler au moins partiellement les processus que nous avons laissés se dérouler. Sinon, nous serions victimes de la nécessité automatique.

Selon Arendt nous formons une société commune qui agit ensemble, et nous pouvons donner plus de stabilité en faisant des promesses les uns aux autres. Enfin, il faut ajouter qu'Arendt souligne l'importance de la constitution, mais dans une vision horizontale. La communauté va faire ces promesses qui seront intégrées dans la constitution et les politiques devront en tenir compte. La constitution contient donc les promesses que nous faisons les uns aux autres. Arendt a donc une vision de la démocratie comme un projet constitutionnel, pas dans le sens de formaliser et de fixer l'avenir, pas dans le sens de formuler des lois pour fixer l'avenir mais pour créer un cadre stable dans lequel les gens peuvent agir, dans lequel les gens peuvent faire de nouvelles choses et de nouvelles choses qui peuvent être ajoutées à cette constitution. En ce sens, il s'agit d'une constitution vivante (1983 : 403-405).

3.3 Le défi de la pluralité

Dans le chapitre 3, nous avons analysé la lecture que fait Arendt de la faculté de juger de Kant. Dans ce dernier sous-chapitre, je veux explorer le défi de la pluralité face aux exigences de la raison pratique et comment Arendt y répond en développant le mode du jugement réfléchi.

Pour Arendt, le processus de jugement est initié par l'ouverture affective au monde, et non par l'argumentation. Cette ouverture au monde se traduit par l'expression que la personne exprime sur le monde. Cette position réfléchie est obtenue par des techniques qui reflètent la pluralité et conduit à une forme de raison qui n'a pas besoin d'argumentation. Cependant, cette posture invite à développer son propre point de vue (Loidolt 2018:248).

Seyla Benhabib (2006) soutient qu'Arendt offre une bonne alternative à certaines fausses antipathies dans la théorie morale et politique contemporaine. Cela vient du fait qu'Arendt affaiblit l'opposition entre le jugement contextuel et la moralité universelle. Comme nous l'avons vu au chapitre 3, Arendt soutient que la théorie du jugement réfléchi de Kant contient une conception de la rationalité et de la validité intersubjective. Cette conception permet de préserver un point de vue moral universaliste qui est fondé sur des principes et qui reconnaît en même temps le rôle du jugement moral contextuel (2018:249).

Benhabib reproche à Arendt de proposer un concept intuitionniste de la conscience morale, car Arendt n'offre pas de point de départ pour peser l'interpellation de la moralité et de la politique (2006:248). De telle sorte que Benhabib se détache d'Arendt pour développer une éthique politique qui exigerait : la création d'institutions, la formation de pratiques et le maintien de valeurs civiques qui cultivent la capacité d'une pensée élargie. Ces considérations morales pour Benhabib sont distinctes de l'action politique dans la théorie d'Arendt (2018:249). Ainsi, au lieu de suivre Arendt, Benhabib propose un modèle discursif d'éthique qui impose une pensée élargie, de sorte que la perspective de toutes les personnes impliquées dans une situation de dialogue devient la condition sine qua non du point de vue moral (2018:249). Cette stratégie reflète une approche équilibrée pour tenter d'éviter certaines faiblesses du récit d'Arendt. Elle constitue certainement une alternative aux lacunes laissées par la théorisation d'Arendt en matière de jugement. Cependant, Loidolt soulève la question suivante face à la proposition de Benhabib : *est-ce que la proposition de Benhabib va vraiment jusqu'à la profondeur du potentiel éthique trouvé dans le cadre même d'Arendt ?*

Loidolt répond à cette question en soutenant que les composants normatifs pertinents de la théorie du jugement réfléchi d'Arendt ne nécessitent pas une recherche exhaustive. En effet, ils peuvent être élaborés en termes de communicabilité et de sociabilité qui découlent de l'attention portée au monde. De même, ils peuvent aussi être élaborés en termes de préférence pour des pratiques qui donnent un sens à la contrainte de la vérité ou du progrès, comme les pratiques de motivation pour trouver du plaisir dans notre liberté de goût (2018:249). Pour Loidolt, le monde perçu de manière pluraliste fait appel à notre jugement. Le monde étant un espace partagé et un réseau d'interaction, il souffrirait sans notre interactions ; c'est pourquoi, pour Loidolt, nous sommes appelés à exercer notre faculté de jugement.

Arendt (2007: 468) finds false judgment more dangerous than no judgment at all. Does this also imply that I am always obliged to find an agreement? Arendt writes: "I know I must finally come to some agreement" (BPF 220). In the worst case this is an agreement to disagree; it is certainly not an argumentative process necessarily directed at consensus, since "debate, not consensus, constitutes the essence of political life" (Villa 1996: 107). (Loidolt 2018:250)

Pour Loidolt, il ne s'agit donc pas de parvenir à une conclusion finale consensuelle, mais de rester dans le débat. Car, en fin de compte, les désaccords doivent toujours reposer sur un accord de partage et d'entretien d'un monde commun. Ainsi, pour Loidolt, il est important de noter que le principe éthique directeur du jugement est le soin du monde et l'engagement à maintenir l'actualisation de la pluralité.

La proposition de Loidolt soutient notre thèse présentée dans les premières pages de ce document. Nous soutenons que la conception de la pluralité d'Arendt est d'abord pré-politique dans sa capacité intersubjective à penser au "nous" avant d'agir. Et dans un deuxième temps, elle est normative dans le sens où elle nous guide vers l'action politique. Ainsi, la pluralité dans ses différentes actualisations va de pair avec un principe éthique qui est guidé par le jugement réfléchi du "soin du monde". Une façon de présupposer que le monde n'est pas seulement la maison d'une seule personne, mais d'une pluralité de personnes qui partagent comme principe éthique le soin du lieu qu'elles habitent.

3.4 La raison éthique et intersubjective de la pluralité

Kant présente la mentalité élargie comme une forme de compréhension et de raison humaine commune. Arendt comprend la mentalité élargie comme un détachement de la relation immédiate aux autres, à travers la faculté d'imagination et d'autres opérations de réflexion. Cela indique une structure intentionnelle et une capacité à comprendre l'autre comme "moi-même". Il s'agit également d'adopter une posture active et évaluative à l'égard des émotions offertes par chaque situation particulière (2018 : 250).

Loidolt soutient que cette compréhension de la mentalité élargie tend davantage vers le côté phénoménologique. Les phénoménologues considèrent que nos réponses émotionnelles révèlent quelque chose sur le monde dans lequel nous vivons. Il y a donc une rationalité possible dans nos sentiments et nos évaluations. Cela diffère d'une conception kantienne formelle. Pour les phénoménologues, dans le domaine de l'expérience, ils voient la raison axiologique et la raison pratique à l'œuvre.

Interestingly, this is precisely how Husserl characterizes “practical reason” (cf. Hua XXVIII).¹³ Husserl and phenomenologists in general take the position that our emotional responses disclose something about the world we live in, and that there is a possible rationality in our feeling and valuing: Unlike a formalized Kantian conception, this is where phenomenologists see “axiological” and “practical reason” at work. In this regard, Husserl discerns between merely passive, associative responses (Gefühlssinnlichkeit) and an active rational stance of feeling (Gefühlsakt) (Hua XXVIII: 423f.). He suggests that the latter is attainable through special techniques: I have to focus on the given object/situation as such, and avoid the purely subjective relativity of my emotional transference and value deductions.¹⁴ Through such reflections, I free

myself from my “private conditions” and arrive at a certain rationality of my disclosive feeling. Husserl does not use the exact vocabulary of “private conditions,” but it is quite clear that he is taking up a technique similar to the “operations of imagination and reflection.” An active rational stance of feeling, a *Gefühlsakt*, thus in fact is a reflective judgment. (Loidolt 2018: 250-251)

Ainsi, Loidolt soutient que le jugement arendtien s'inscrirait adéquatement dans la réflexion phénoménologique. En effet, ce jugement fournit les suggestions appropriées pour développer ce type de "raison pratique" qui est sensible non seulement au contexte des situations mais aussi aux réponses affectives, au facteur personnel de "qui on est", à la pertinence politique, éthique et au monde en général.

Arendt développe une intentionnalité émotionnelle qui révèle le monde et non seulement la position du sujet, mais aussi les capacités discursives de la personne. Pour Loidolt, la discursivité n'est pas conçue comme une capacité argumentative, mais est comprise comme une course ou un mouvement.

This entails that perspectivity is not an idiosyncratic, private veil before the world, but the essential situatedness of world-givenness—also in ethical and political terms. This situatedness should not be abandoned, but its capacities for impartial judgment should be mobilized. In valuing and judging, the person (again) discloses who she is, but not in a purely idiosyncratic way—if it is a reflected judgment. Rather, this judgment reflects our common world and, departing from these grounds, it develops an explicit position on an issue where a simple predicative or “objective” judgment (like in the case of perceiving) is not possible. (Loidolt 2018 : 251)

Tout cela ne veut pas dire que la raison discursive n'est pas cruciale pour aborder les questions éthiques et politiques. Au contraire, le jugement réfléchi traite des situations dans lesquelles l'impératif catégorique permet plus d'une réponse, dans lesquelles le mode discursif est inclus et où la délibération argumentative pointe vers plus d'un résultat possible (2018:252).

En bref, la pluralité dans son actualisation a développé sa propre forme de raison éthique et intersubjective. Cela se caractérise par le maintien de l'articulation de perspectives plurielles et le soin apporté au monde. Ce serait la réponse d'Arendt à la fragilité du monde. Une réponse qui montre la responsabilité de l'intention intersubjective que le soin du monde implique (2018:252).

Ainsi, le principe éthique général que nous avons présenté à partir de la théorie d'Arendt et de l'analyse de Loidolt pourrait être formulé de la sorte :

« Approuver tout ce qui favorise la pluralité, tout en rejetant ce qui atténue la pluralité et en condamnant moralement ce qui détruit la pluralité » (2018:252).

Conclusion

En relation avec le premier chapitre, nous pouvons conclure que pour Arendt, le lieu et la manière dont les capacités humaines sont révélées sont d'une immense importance pour la politique.

La critique de la normativité de la tradition philosophique (ancienne et moderne) occupe une grande partie de la littérature d'Arendt.

Pour Arendt, la tradition a été théoriquement simpliste, elle n'a pas réussi à théoriser le phénomène authentique de la politique. Et c'est la raison pour laquelle le sens authentique de la politique s'est perdu. Par conséquent, à partir de la théorie d'Arendt, nous voyons qu'un nouvel horizon s'ouvre pour comprendre la normativité en relation avec la politique. C'est précisément dans son interprétation de la pluralité.

Comme nous l'avons déjà montré plus haut, notre interprétation de la pluralité d'Arendt comporte deux moments : (1) le moment normative et (2) le moment intersubjectif, tous deux liés entre eux. Dans le premier chapitre, nous avons analysé le premier moment.

Arendt situe la politique dans l'action, dans la capacité de créer de nouvelles choses et de nouveaux commencements. Mais pour cela, la pluralité est nécessaire en tant que condition humaine de l'action, c'est-à-dire comprendre la pluralité comme une source d'accès au monde. Le premier moment où l'on en prend conscience, c'est donc avant d'agir. C'est la pluralité qui nous guidera vers la vie politique.

Ainsi, pour comprendre cette orientation facilitée par la pluralité, il est nécessaire de comprendre la normativité d'un point de vue différent de celui de la tradition. C'est pourquoi, dans le premier chapitre, nous discutons de la critique de la pluralité selon Arendt. Cette critique peut être résumée en huit points : une première partie par rapport à la tradition ancienne et une deuxième partie par rapport à la tradition moderne. Le graphique suivant résume cette critique vue dans le premier chapitre.

Critique de la normativité de l'antiquité	Critique de la normativité de la modernité
1. L'action comprise comme <i>archein</i> a un caractère individualiste.	5. La perte du monde
2. Le remplacement du faire par l'agir vise à établir un ordre dans le caractère illimité de l'action humaine.	6. La montée de la société de masse
3. A partir de l'interprétation de l'action comme <i>archein</i> et <i>prattein</i> , le sens de l'action occupe deux fonctions distinctes <ul style="list-style-type: none"> • donner des ordres • exécuter les ordres Ainsi, l'action devient une simple forme d'exécution d'ordres et se trouve exclue du champ des affaires humaines.	7. La montée du social. Ces trois points tentent de contrôler l'action par le biais d'une normativité qui tente de mettre fin à la chaîne causale des conséquences illimitées que l'action produit.
4. Le point 3 a pour conséquence de comprendre l'action comme une simple fabrication et le produit de cette fabrication sont des lois qui limitent l'imprévisibilité de l'action.	8. La normativité de la science moderne qui propose une position mécaniste. L'idée de "faire des hommes forts".

Figure 7: Critique de la normativité de la tradition philosophique

Nous pouvons également conclure que la vision d'Arendt n'est pas un retour au passé, mais une tentative d'articuler pour le présent les expériences d'action politique et d'autodétermination qui ont eu lieu tout au long de l'histoire, et d'évaluer leur impact sur les affaires humaines. La mise en garde qu'Arendt lance dans sa critique est que l'action doit être comprise dans son contexte d'expériences et dans ses qualités et préoccupations. A cela, nous pourrions ajouter que pour Arendt, la pire conséquence qui puisse se produire est d'hériter des tendances normatives anciennes et modernes et de les rendre permanentes dans l'histoire et ainsi miner les possibilités de la politique.

Le but d'Arendt, en critiquant la normativité, est de décrire la nécessité de l'expérience de la liberté. En ce sens, elle utilise les expériences "normatives" comme une source de réflexion sur ce qui manque dans le domaine politique.

Enfin, nous pouvons ajouter que les préoccupations d'Arendt en matière de critique de la normativité peuvent ne pas être perçues comme une menace aujourd'hui. Néanmoins, la littérature d'Arendt reste une source de critique et de production de nouvelles réflexions sur le présent. La preuve en est le travail de Nicole Dewandre au sein de l'UE.

Dans le deuxième chapitre, nous avons analysé comment interpréter la pluralité. Ce chapitre nous permet de conclure que l'interprétation phénoménologique du concept de pluralité par Arendt nous introduit dans une nouvelle vision qui va au-delà de la politique elle-même, et nous aide à ouvrir une dimension éthique jusqu'alors inconnue.

Tout d'abord, l'apport intersubjectif permet de considérer la pluralité non pas comme une accumulation d'êtres, mais comme une pluralité de subjectivités qui se reconnaissent entre elles ; cette pluralité tend à s'actualiser dans les activités que les êtres humains partagent. Dans cette perspective, on peut concevoir des faits sociaux, des récits et des histoires. En d'autres termes, elle ouvre un sens narratif et intersubjectif de l'action. Ainsi, en l'abordant différemment, en intégrant les perspectives de la première et de la troisième personne, nous obtenons les perspectives plurielles de tous ceux qui partagent un monde commun.

Deuxièmement, en interprétant la pluralité d'un point de vue intersubjectif, un lien entre les conditions de natalité, de pluralité et d'action devient évident.

Avec la condition de natalité, en tant que nouveaux arrivants, nous avons la possibilité de commencer quelque chose de nouveau avec nos actions. Cela nécessite un réseau de relations. Cette initiative a besoin de l'accueil d'autres personnes pour sa réalisation et sa poursuite. Elle a donc besoin de pluralité, dans laquelle nos points de vue s'entremêlent. On crée ainsi des perspectives plurielles pour partager les points de vue et on crée des espaces communs pour montrer chacun "qui" dans chacune de ses actions.

Troisièmement, nous pouvons aussi conclure que l'événement d'un nouveau départ n'est pas une chaîne de causalité ou un comportement calculé. Il faut se rappeler qu'Arendt ne présente pas ses concepts dans un lien normatif au sens de donner des ordres. Pour Arendt, l'action n'est pas une question de volonté, mais l'expression d'un nouveau départ, ce départ c'est nous-mêmes.

Ainsi, nous naissons dans ce monde comme une perspective irréductible sur le monde ; agir, c'est donc réaliser existentiellement cet "être-en-perspective " (2018:202).

En étant nous-mêmes, un nouveau départ nous donne non seulement la liberté mais aussi la responsabilité.

Quatrièmement, nous pouvons conclure qu'Arendt propose une nouvelle vision dans laquelle le concept d'action n'est pas compris en termes d'intentions ou de buts. Elle vise plutôt à nous rapprocher d'une idée de l'action dans laquelle la scène est le monde.

Enfin, selon l'actualisation de la pluralité dans l'activité de juger, nous pouvons conclure qu'Arendt voit le jugement esthétique kantien comme une expérience du sens, qui donne un sens au monde. Car elle décrit un monde de phénomènes sensibles qui peuvent être jugés dans un dialogue intersubjectif, et où les questions de validité ne se réfèrent pas à une vérité absolue mais à un sens commun.

De ce chapitre, nous pouvons conclure que le jugement esthétique, étant également un jugement réflexif, adopte une dimension normative que nous ne pouvons pas prouver, mais que nous pouvons discuter, puisqu'il est lié au plaisir que chacun ressent devant un objet ou une œuvre d'art.

La raison pour laquelle nous avons consacré un chapitre entier à la seule activité de juger est due à la vaste littérature qu'Arendt consacre au jugement. Et c'est précisément dans cette activité que nous voyons le lien le plus fort entre l'éthique et la politique.

Nous pouvons conclure qu'Arendt s'intéresse de manière critique à Kant, car elle propose une expérience significative de la beauté, dans lequel nous exprimons nos sentiments. C'est-à-dire que ce que nous aimons ou n'aimons pas, qui est d'abord notre affaire, peut être partagé au sein d'une communauté. C'est dans ce partage avec la communauté que nous voyons une ouverture vers une analyse de la pluralité en même temps que de la sociabilité.

Deuxièmement, nous pouvons conclure que dans la lecture du jugement réfléchi d'Arendt, le sens commun est un concept de très grande importance. Car il s'agit de l'appartenance d'une personne à une communauté. Ce n'est pas en termes contractuels, mais en termes de sentiment et de discernement. La capacité de discernement et de jugement nous amène dans un contexte politique, ce qui signifie prendre en compte la vision la plus large possible des opinions d'autrui.

Arendt trouve ainsi le lien avec la troisième critique de Kant et la politique. Dans ce lien, nous voyons l'action politique comme un espace de sens commun.

Après avoir analysé la conception de la pluralité, nous voyons où cela nous mène. Dans le quatrième chapitre, nous avons vu l'apparition d'une éthique à travers la conception de la pluralité dans ses deux aspects normative et intersubjectif.

De ce dernier chapitre, nous pouvons conclure que le concept de pluralité d'Arendt nous fournit une forme démocratique de "nous" qui possède des caractéristiques éthiques. Certaines de ces caractéristiques découlent d'expériences vécues, dans lesquelles se construit un champ de sens où les questions normatives, au sens de l'orientation, deviennent pertinentes.

En suivant la proposition de Loidolt, nous pouvons conclure que la pluralité actualisée possède des conditions éthiques de succès, puisqu'elle implique responsabilité et intersubjectivité. Cela se voit dans la manière de permettre l'actualisation de la pluralité. Celle-ci inhibe et brise toute forme de fermeture dans l'espace politique et social. Nous abandonnons ainsi l'idée de contrôler l'irréversibilité et l'imprévisibilité de l'action.

Deuxièmement, la réponse d'Arendt à la fragilité du monde réside dans le fait que la pluralité dans son actualisation a développé sa propre forme de raisonnement éthique et intersubjectif. Cette réponse montre la responsabilité qui accompagne le fait de prendre soin du monde.

Troisièmement, il est vrai que la politique est souvent considérée comme quelque chose de complètement différent de ce que décrit Arendt. C'est généralement considéré comme un jeu de pouvoir ou bien comme un discours vide de sens ou bien comme quelque chose qui écrase l'individu. Cependant, Arendt nous invite à reconnaître que, malgré ces impressions, il existe des solutions qui nous incitent à ne pas abandonner la politique.

Enfin, nous pouvons conclure qu'Arendt rétablit une notion positive de la politique à partir de la pluralité. Elle y affirme que "la raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action" (1985 :146). Il s'agit d'une notion du politique qui donne aux individus le pouvoir non seulement de profiter de leur liberté dans le sens ordinaire de l'existence, mais aussi d'assumer la responsabilité du monde. En outre, cette notion indique clairement que la liberté se trouve dans les expériences par lesquelles nous nous rapportons activement au monde.

En générale, une nouvelle façon de lire Arendt a été proposée à partir de deux aspects importants de la conception de la pluralité. D'une part, la considération de la pluralité comme un aspect normatif, qui nous oriente vers la vie politique. Et d'une autre part, un aspect intersubjectif déjà découvert par Loidolt. Notre recherche présente une contribution non seulement à l'interprétation d'Arendt mais aussi à la philosophie politique en général. En proposant une autre façon d'aborder la politique dans la perspective de la pluralité. Parallèlement, en découvrant un aspect éthique non pas comme un point de départ mais comme un moyen qui nous conduit vers la vie politique.

Il est vrai que la philosophie politique traditionnelle ne s'arrête pas souvent à problématiser concrètement la subjectivité, l'intersubjectivité et l'expérience. Les théories alternatives de la philosophie politique sont généralement poststructuralistes et donc critiques des conceptions de la subjectivité et des autres. Cependant, l'objectif de ce mémoire n'est pas de suivre les arguments poststructuralistes établis, mais d'offrir une ouverture différente vers la philosophie politique. Ainsi, le concept de pluralité révolutionne essentiellement les conceptions classiques. Comme le souligne Loidolt, en analysant Arendt, nous n'avons pas à renoncer à la subjectivité pour développer une théorie contemporaine du politique. Au contraire, Arendt nous propose un "triangle co-constitutionnel de la subjectivité, de l'intersubjectivité et du monde" (2018 :266).

Du point de vue éthique, nous pouvons conclure qu'il est important d'insister sur le fait que nous ne pouvons défendre l'altérité de l'autre et la non-objectivité des personnes seulement si nous reconnaissons que nous ne sommes pas des "produits de la société".

Arendt mentionne que la pluralité est caractérisée par le double caractère d'égalité et de distinction (1983:299). Cette distinction ou singularité, qui s'articule dans la pluralité, se déploie comme une perspective irréductible sur le monde. Autrement dit, nous ne pouvons pas réduire les êtres humains à des moyens, des fins ou des objets.

La pluralité des subjectivités qui émerge dans l'analyse d'Arendt est plus qu'une structure antagoniste, mais implique des expériences vécues, des perspectives personnalisées et aussi une vulnérabilité. Tout cela exige que nous assumions notre responsabilité à la fois dans la communauté et dans le conflit.

En général, nous avons répondu à la question de recherche de manière systématique en offrant un parcours argumentatif qui se concentre sur deux axes systématiques qui interprètent la pluralité sous deux aspects : normatif et intersubjectif. En proposant ces deux analyses, nous sommes parvenus à la conclusion que le contenu éthique de la pluralité est perçu dans l'action conjointe et dans l'engagement à maintenir l'harmonie dans un monde commun. Ainsi, cette éthique fondamentale d'agir ensemble est une éthique intrinsèque de l'actualisation de la pluralité.

Bibliographie

- Amiel, A. 2007. *Le vocabulaire de Hannah Arendt*. Paris: Ellipses.
- Anon. 1992. *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Vrin.
- Arendt, H. 1971. *Men in dark times*. New York: Harvest Book.
- Arendt, H. 1973. *The origins of totalitarianism*. San Diego (Calif.): Harcourt, Brace and Jovanovich.
- Arendt, H. 1906-1975. 1997. *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*. Paris: Gallimard.
- Arendt, H. 1906-1975. 2001. *L'humaine condition politique : Hannah Arendt*. Paris: L'Harmattan.
- Arendt, H. 1906-1975. 2002. *Les origines du totalitarisme. [Suivi de] Eichmann à Jérusalem*. Paris: Gallimard.
- Arendt, H. 1978. *The life of the mind*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, H. 1982. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: University of Chicago press.
- Arendt, H. 1983. *La condition de l'homme moderne*. (G, Fradier, Trad). Paris: Le livre de poche-Calmman
- Arendt, H. 1985. *Between past and future: eight exercises in political thought*, Harmondsworth: Penguin books.
- Arendt, H. 1994a. “‘What remains? The language remains’: A conversation with Günter Gaus,” in Arendt (ed.), 1994, 1–23.
- Arendt, H. 1995 1953. *Comprensión y política, Dela historia a la acción* (F, Burles, Trad.), Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. 1998. *The human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. 2005 1958. *La condición humana* (R, Gil, Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. 2005. (Ed. Kohn, Jerome). *Responsibility and judgment*. New York: Schocken.

- Akam, U. & John, B. 1991. *Man: unique but plural: Hannah Arendt and the politics of action*. Enugu Nigeria: Snaaap press.
- Assy, B. & Heller, A. 2008. *Hannah Arendt: an ethics of personal responsibility*. Frankfurtam Main: Lang.
- Balibar, É. 2017. “Europe in Crisis: Which ‘New Foundation.’” *openDemocracy*. <https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/etienne-balibar/europe-in-crisis-which-new-foundation>
- Benhabib, S. 1950- 2003. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham (Md.): Rowman & Littlefield.
- Benhabib, S. 2006. “Judgment and the moral foundations of politics in Arendt’s thought”, Williams (ed.), vol.4,234-253.
- Bernstein, R. 1983. *Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. http://lib1.org/_ads/83C0C3A888FC3B77C66B0A9F6BF7A6FC
- Bernstein, R. 1997. Provocation and Appropriation: Hannah Arendt’s Response to Martin Heidegger, *Constellations*, vol. 4, núm. 2,
- Borren, M. 2010. *Amor Mundi: Hannah Arendt’s Political Phenomenology of World*. Thèse doctoral, Ámsterdam: F&N,
- Canovan, M. 1974. *The Political Thought of Hannah Arendt*. London: J.M. Dent.
- Croiset, M. 1846-1935. 1946. *La République de Platon*. Paris: Mellottée.
- Delruelle, É. 1993. *Le consensus impossible : le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*. Bruxelles: Ousia.
- Dewandre, N. 2015. “Rethinking the Human Condition in a Hyperconnected Era: Why Freedom Is Not About Sovereignty But About Beginnings.” Pp. 195–215 in *The Onlife Manifesto*, edited by L. Floridi. Cham: Springer International Publishing.
- Dewandre, N. 2019. “Humans as Relational Selves.” *AI & SOCIETY* 34(1):95–98. doi: [10.1007/s00146-017-0700-0](https://doi.org/10.1007/s00146-017-0700-0).
- Dewandre, N. 2018. “Political Agents as Relational Selves: Rethinking EU Politics and Policy-Making with Hannah Arendt.” 28.
- Dewandre, N. & Orsolya, G. 2017. “Critical Metaphor Analysis of EU Policy Documents between 1985 and 2014.” *SSRN Electronic Journal*. doi: [10.2139/ssrn.3192965](https://doi.org/10.2139/ssrn.3192965).

- Low, D. (2000). Merleau-Ponty's last vision. A Proposal for the Completion of The Visible and the Invisible. <http://library.lo1/main/9A022F2AE8DBD3562B4A21464C6C0EF6>
- Enegrén, A. 1951-1984. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF.
- Fagan, M. 2016. *Ethics and Politics after Poststructuralism : Levinas, Derrida and Nancy*. Edinburgh: Edinburgh University Press in association with The Aga Khan University.
- Ferrarese, E. 2015. *Ethique et politique de l'espace public : Jürgen Habermas et la discussion*. Paris: Vrin.
- Forti, S. 2001. *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M. 1972. *On Time and Being*. Trans. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. 2009. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Trans. Robert D. Metcalf and MarB. Tanzer. Bloomington: Indiana University Press; 2002.
- Hunziker, P. 2018. *Filosofía, política y platonismo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Kant, I. 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Trans. Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levinas, E. 1971. *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, 4e éd, Nijhoff : Den Haag.
- Levinas, E. 1967. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. suivie d'Essais nouveaux. Paris : Vrin.
- Lobo, M. 2012. *Hannah Arendt y la pregunta por la relación entre el pensamiento y la acción*. Buenos Aires: Biblios.
- Loidolt, S. 2018. *Phenomenology of plurality*. Nueva York: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1964). (Ed. Lefort, Claude). *Le visible et l'invisible : suivi de notes de travail*. Paris: Gallimard
- Mpululu Nzolambi, C. 2008b. *La pluralité humaine comme principe constitutif du politique chez Hannah Arendt: dignité et fragilité du vivre-ensemble*. Roma: Ed. Pontif. Univ. Gregoriana.
- Münster, A. 1942-2008. *Hannah Arendt - contre Marx ? : (Réflexions sur une anthropologie philosophique du politique)*. Paris: Hermann.
- Muñoz & Sanchez. 2005. Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad. *Intersticios*, pp. 101- 117

- Passerin d'Entrèves, M. 1994. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London/New York: Routledge.
- Poizat, J. (2009). Assumer l'humanité, Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité de Gérard Truc. *Le Philosophoïre*, 31, 177-188. <https://doi.org/10.3917/phoir.031.0177>
- Rizo-Patrón de Lerner, R. 2015. *La agonía de la razón : reflexiones desde la fenomenología práctica*. Barcelona: Anthropos.
- Sanguineti, J. 2017. “El sentido de la distinción entre las perspectivas de primera y tercera persona”. *Sapientia*, 73, 242.
- Schwartz, J. 2016. *Arendt's judgment: freedom, responsibility, citizenship*. Philadelphie: University of Pennsylvania press.
- Taminiaux, J. 2006. *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*. Paris: Payot.
- Truc, G. 1981-... 2008. *Assumer l'humanité : Hannah Arendt, la responsabilité face à la pluralité*. Bruxelles: Éd. de l'Université de Bruxelles.
- Van Parijs, P. 1951-1993. *Qué es una sociedad justa?: introducción a la práctica de la filosofía política*. Barcelona: Ariel.
- Villa, D. 1996. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Villa, D. (ed.) 2000. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zahavi, D. 2001. “Beyond empathy: Phenomenological approaches to intersubjectivity,” *Journal of Consciousness Studies* 8(5–7), 151–167.

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial