



HAL
open science

Le jugement comme faculté politique chez Hannah Arendt

Marie-Véronique Buntzly

► **To cite this version:**

Marie-Véronique Buntzly. Le jugement comme faculté politique chez Hannah Arendt. Philosophie. École pratique des hautes études - EPHE PARIS, 2015. Français. NNT: 2015EPHE5061 . tel-02099669

HAL Id: tel-02099669

<https://theses.hal.science/tel-02099669>

Submitted on 15 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



École Pratique
des Hautes Études

Mention « Religions et systèmes de pensée »

École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études
UMR 8582-CNRS/EPHE / Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL)

Le jugement comme faculté politique chez Hannah Arendt

Par Marie-Véronique Buntzly

Thèse de doctorat de Philosophie

Sous la direction de Madame Myriam Revault d'Allonnes, Professeur
émérite des Universités à l'École Pratique des Hautes Études

Soutenue le 28 novembre 2015

Devant un jury composé de :

Mme Sandra Laugier, Professeur à l'Université Paris I Panthéon -Sorbonne

M. Michaël Foessel, Professeur à l'École Polytechnique

Mme Carole Widmaier, PRAG à l'Université de Franche Comté

Mme Myriam Revault d'Allonnes, Professeur émérite des Universités à l'École
Pratique des Hautes Études



Except where otherwise noted, this work is licensed under
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier ma directrice Mme Myriam Revault d'Allonnes pour avoir accueilli ce projet de recherche, pour ses recommandations et ses encouragements. Je tiens également à remercier les membres du jury qui ont accepté de lire cette thèse : Mme Sandra Laugier, M. Michaël Foessel et Mme Carole Widmaier.

Ma gratitude va à Christian Cogné pour sa relecture patiente et toujours éclairée.

Je remercie chaleureusement Néféli Mossaidi pour sa belle traduction en anglais.

Plus que des remerciements, je dois une infinie reconnaissance à Ismini Vlavianou pour sa présence et sa confiance inébranlable.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	4
PREMIERE PARTIE : LA COHERENCE DES ANALYSES DU JUGEMENT	14
I Le jugement comme faculté mentale	27
1) <i>La situation du jugement vis-à-vis de la vita activa et de la vita contemplativa</i>	29
2) <i>Jugement, compréhension, pensée</i>	32
II La théorie du jugement comme sortie d'une impasse.....	41
1) <i>L'impasse théorique de La vie de l'esprit : la volonté ne permet pas l'action</i>	41
2) <i>Le rôle du jugement dans l'économie générale de la philosophie d'Arendt</i>	47
3) <i>Jugement et principe d'action</i>	49
III Le choix de Kant.....	55
1) <i>La mise à l'écart d'Aristote</i>	57
2) <i>Le choix de Kant : analogie des problèmes</i>	61
3) <i>Jugement esthétique et jugement téléologique</i>	67
DEUXIEME PARTIE : LES CONDITIONS DE POSSIBILITES DU JUGEMENT	77
I Le jugement peut-il être à la fois moral et politique ?	78
1) <i>La question du jugement moral</i>	78
2) <i>Critique de la philosophie morale kantienne</i>	84
3) <i>Le jugement entre dualité de la pensée et pluralité de l'action</i>	90
II Pensée, jugement : de l'intériorité réflexive à l'extériorité des apparences.....	98
1) <i>Intériorité, pensée, langage</i>	101
2) <i>Détachement et transcendance de la pensée</i>	111
III Y a-t-il contradiction entre le caractère désintéressé du jugement et l'engagement du sujet jugeant au sein du monde des apparences ?.....	120
1) <i>La notion de désintéressement</i>	120
2) <i>L'intérêt esthétique : les divergences entre Arendt et Kant</i>	126
3) <i>Le statut intermédiaire du désintéressement : désengagement de l'action et responsabilité des spectateurs</i>	134
TROISIEME PARTIE : CRITIQUE ET ACTUALISATION DE LA THEORIE ARENDTIENNE DU JUGEMENT	151
I Le jugement au sein de l'expérience	154
1) <i>Eléments d'une critique</i>	154
2) <i>Pensée et expérience</i>	161
3) <i>Les jugements de valeur dans la perspective pragmatiste</i>	171
II Actualisation de la théorie du jugement aux problèmes politiques contemporains.....	190
1) <i>L'espace public des jugements dans la démocratie moderne</i>	192
2) <i>Les luttes politiques contemporaines : contre la négation de la faculté de juger ...</i>	216
3) <i>Apprendre à juger : éducation et démocratie</i>	229
CONCLUSION	245
Bibliographie	250
Index des noms	258

Introduction

La faculté de juger est sans doute l'un des parents pauvres de l'histoire de la philosophie. Bien que deux auteurs majeurs y aient consacré une partie importante de leur travail, Aristote à travers l'analyse de la *phronesis*, et Kant dans sa troisième *Critique*, ils sont les seuls à l'avoir considérée comme une faculté séparée de la pensée ou de la volonté, suffisamment importante pour être l'objet d'un questionnement philosophique distinct. Et pourtant, l'homme n'est-il pas sans cesse en train de juger, c'est-à-dire d'évaluer ce qui l'entoure, êtres, choses, paroles, actions ? Cette faculté mentale n'est-elle pas déterminante dans la conduite de la vie humaine, qui exige en permanence la donation d'un sens et la justification de nos choix ?

Juger, cette activité banale dont l'homme abuse souvent, a quelque chose d'énigmatique. N'étant pas de l'ordre du démontrable, la finesse et la qualité d'un jugement ne peuvent reposer sur aucun critère objectif absolu. Certes, il ne suffit pas d'affirmer pour juger : on peut écarter de la catégorie des véritables jugements les opinions irrationnelles, détachées de la réalité. De même, si l'interprétation d'une œuvre d'art ne se fonde sur aucun élément objectif, sur aucune caractéristique repérable de l'œuvre, elle ne méritera pas même le nom d'interprétation. Mais s'il faut trancher entre une multiplicité d'interprétations également justifiables, la science ou la démonstration logique ne nous seront d'aucune aide. C'est un sens du goût, une sorte d'intuition spontanée, qui guideront *in fine* notre choix.

Tous les philosophes qui se sont intéressés au jugement ont en commun cette affirmation : le sens du jugement ne peut s'enseigner. Comme le dit Kant dans la *Critique de la raison pure*, « si l'entendement est capable d'apprendre et de s'équiper au moyen de règles, la faculté de juger est un talent particulier, qui ne peut pas du tout être appris, mais seulement exercé. Aussi la faculté de juger est-elle la marque spécifique de ce qu'on nomme le bon sens, au manque de quoi aucune école ne peut suppléer [...]. »¹ L'expérience et les exemples semblent pouvoir aiguïser nos jugements ; mais si cette forme de « don naturel » fait défaut, rien ne pourra corriger ce travers.

¹ KANT, *Critique de la raison pure*, Ed. publiée sous la direction de Ferdinand ALQUIE, Trad. Fr. par A. J.-L. DELAMARRE et F. MARTY à partir de la traduction de J. BARNI, Gallimard Folio essais, Paris, 1980, p.187

Parler ainsi de don ou de talent pour une faculté, c'est déjà affirmer son aspect inexplicable. Or, ce qu'on ne peut expliquer, c'est-à-dire ce à quoi on ne peut attribuer objectivement une cause, à quoi bon l'analyser ? Dans le même ordre d'idées, Wittgenstein dans sa *Conférence sur l'éthique* essaye de montrer qu'aucun jugement de valeur absolu n'est réductible à un jugement de faits, et que par conséquent l'éthique ne peut être une science. Si je dis de quelqu'un qu'il est un bon pianiste, c'est un jugement de valeur relatif : « le mot bon dans le sens relatif signifie tout simplement : qui satisfait à un certain modèle prédéterminé »². Je peux décrire par des faits objectifs ce qui fait de cet individu un bon pianiste, par exemple le fait « qu'il peut jouer de la musique d'un certain degré de difficulté avec un certain degré de dextérité »³. Mais la notion de bien absolu ne peut être décrite par des faits, car si elle l'était, elle n'aurait alors plus rien d'éthique. Inversement, par exemple, on peut juger un meurtre comme un acte mauvais au sens absolu, mais « si nous lisons [...] la description d'un meurtre, avec tous ses détails physiques et psychologiques, la pure description de ces faits ne contiendra rien de ce que nous puissions appeler une proposition *éthique*. Le meurtre sera exactement au même niveau que n'importe quel autre événement, par exemple la chute d'une pierre. »⁴ Wittgenstein tente ici de montrer que les jugements de valeur absolus excèdent ce que peut dire le langage naturel ; ils sont des non-sens car ils affrontent « les bornes du langage » ; ils disent quelque chose qui est « *au-delà* du monde »⁵. Autrement dit, juger, c'est exprimer ce qui ne peut pourtant pas être expliqué. « Dans la mesure où l'éthique naît du désir de dire quelque chose de la signification ultime de la vie, de ce qui a une valeur absolue, l'éthique ne peut pas être science. Ce qu'elle dit n'ajoute rien à notre savoir, en aucun sens. Mais elle nous documente sur une tendance qui existe dans l'esprit de l'homme, tendance que je ne puis que respecter profondément quant à moi, et que je ne saurais sur ma vie tourner en dérision. »⁶

Ainsi, l'homme a besoin de juger, de dire « ceci est beau », « ceci est bon », « ceci est juste », mais il a la plus grande peine à légitimer ses jugements. C'est encore le jugement qui tranche entre un bon et un mauvais jugement. Face à un tel cercle de pensée, la réflexion philosophique doit-elle s'arrêter et se contenter de constater l'existence d'un talent naturel propre à certains individus, ou d'une tendance au jugement commune à tous les hommes ?

² WITTGENSTEIN, *Conférence sur l'éthique*, suivi de *Notes des conversations avec Wittgenstein* de Friedrich WAISMANN, Paris, Gallimard coll. Folio plus philosophie, 2008, p.10

³ *Ibid.*

⁴ *Id.* p.12

⁵ *Id.* p.19

⁶ *Id.* p.19-20

Lorsqu'Hannah Arendt arrive au soir de sa pensée et s'attelle à la rédaction de *La vie de l'esprit*, elle décide d'accorder un tome complet au jugement, qui devra suivre et conclure l'analyse de la pensée et de la volonté. Singulièrement, sa réflexion sur cette faculté intervient tardivement – tel fut le cas chez Kant –, comme si un tel problème philosophique ne pouvait advenir que grâce à la distance critique que seuls le temps et l'expérience peuvent fournir. Si tout philosophe, à chaque fois qu'il formule un problème, pense à neuf et sans préjuger du résultat de sa réflexion, on peut néanmoins supposer que les problèmes auxquels il s'intéresse à la fin de son œuvre ont une valeur synthétique : ils se développent sur le fond d'un parcours de pensée préalable, et en tirent leur profondeur. Ainsi pour Arendt, aussi bien que pour Aristote et Kant, la question du jugement émerge de la difficile synthèse du théorique et du pratique, une dichotomie qui, elle, traverse toute l'histoire de la philosophie, mais aussi de leur intérêt plus marqué pour toutes les questions concernant l'action et la conduite des hommes. Si l'on devait établir une hiérarchie d'importance entre différentes notions chez ces auteurs, il est clair que chez Kant, c'est la Raison pratique et la capacité morale de l'homme qui l'emportent en valeur, tout comme chez Aristote c'est le rapport de l'homme à la contingence qu'il est essentiel d'explicitier. Chez Arendt, c'est l'action, toujours plurielle, et l'espace politique comme lieu de la liberté, qui sont placés au centre de sa réflexion. Le jugement, jouant un rôle fondamental dans le processus de délibération et de décision, aurait pu être examiné dans ce cadre par la philosophe⁷. Mais il n'en est rien ; car ce n'est jamais la puissance d'un individu isolé qui pour elle est déterminante en politique, mais plutôt le pouvoir qui se crée dans la pluralité.

Il semble que le jugement ne devienne chez Arendt un véritable objet d'interrogation qu'à partir du moment où elle s'intéresse aux problèmes de philosophie morale. Cet intérêt nouveau ne naît pas de ses réflexions antérieures, mais d'un événement : c'est le choc du procès Eichmann qui va pousser la philosophe à étudier la question des fondements et de la constitution d'une conscience morale⁸. Choc en effet car Arendt, en se rendant au procès, s'attendait à trouver un homme à la conscience pervertie, aveuglé par l'idéologie. Lorsque le mal commis est monstrueux, nous nous attendons à ce que son auteur soit lui-même une sorte de monstre. Quelle n'est pas sa surprise cependant lorsqu'elle se rend compte qu'Eichmann n'est pas ce type d'homme : il est, selon elle, « banal », car sans histoire, sans trait de

⁷ Sur l'idée qu'il est possible de repérer dans l'œuvre d'Arendt des éléments d'une théorie de la décision (bien qu'en opposition au décisionisme de Carl Schmitt), voir Andreas KALYVAS, "From the Act to the Decision. Hannah Arendt and the Question of Decisionism" in *Political Theory*, 2004, 32/3, pp.320-346

⁸ Pour un compte-rendu général sur la place de la morale et de l'éthique dans l'œuvre d'Arendt, voir Céline EHRWEIN NIHAN, *Hannah Arendt : une pensée de la crise, La politique aux prises avec la morale et la religion*, Genève, Editions Labor et fides, 2011, p.97-112

personnalité saillant, et n'a que peu recours à l'idéologie antisémite du nazisme. Pire, il invoque pour sa défense l'impératif catégorique kantien, en affirmant qu'il est contraire au devoir de désobéir à une loi. Bien entendu, il se fonde là sur une interprétation totalement erronée de Kant ; ce dernier ne faisait aucunement référence à des lois établies, mais à des lois de la raison universalisables sans contradiction, auxquelles la volonté doit se soumettre car elle les reconnaît comme bonnes en soi. Chez Eichmann, la théorie kantienne devient un simple cliché (il ne faut jamais désobéir à un ordre donné d'en haut), une idée toute faite, vidée de son sens, identique en cela aux autres arguments de sa défense. Ce qui frappe donc Arendt, c'est l'incapacité d'Eichmann à penser par lui-même ; s'il est « banal », ce n'est pas simplement parce qu'il est sans histoire, mais parce qu'il ne possède aucune intériorité propre sur le fond duquel il pourrait développer une réflexion personnelle, et partant, construire une conscience morale véritable.

Dans des articles suivant la publication d'*Eichmann à Jérusalem* (1963), des projets de conférences et d'autres travaux publiés à titre posthume datant de cette époque, tous regroupés dans l'ouvrage *Responsabilité et jugement*, Hannah Arendt identifie clairement la conscience morale comme une capacité à *juger* du bien et du mal. Dans un contexte de dissolution des valeurs morales, comme l'est l'époque du nazisme, cette capacité à juger se traduit par le refus d'accomplir certaines actions. « Je ne peux pas le faire, car je ne pourrais vivre avec moi-même si je le faisais » : c'est l'intégrité du moi qui est en jeu, et que l'individu veut préserver. Mais pour ainsi être capable de projeter le résultat de ses actions dans l'avenir, ou de revenir sur elles une fois passées, pour éprouver des scrupules ou du remords, il faut d'abord avoir construit un rapport singulier à soi-même grâce à la capacité de réflexion. Autrement dit, l'intuition fondamentale d'Arendt à l'issue du procès Eichmann, et qu'elle tentera par la suite d'approfondir toujours davantage, c'est qu'il faut penser pour pouvoir juger ; et le jugement lui-même doit posséder un lien avec l'action. L'action pourtant, dans ses œuvres antérieures, a toujours été définie en lien avec la condition humaine de pluralité. Agir c'est initier un mouvement, commencer quelque chose, tout en s'insérant dans le monde : « en raison de sa tendance inhérente à dévoiler l'agent en même temps que l'acte, l'action veut la lumière éclatante que l'on nommait jadis la gloire, et qui n'est possible que dans le domaine public »⁹. Comment la pensée, activité solitaire par excellence, et le jugement qui est en

⁹ ARENDT, *Condition de l'homme moderne* ; trad. de l'anglais par G. FRADIER ; préf. de P. RICOEUR, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p.237

premier lieu individuel et personnel, peuvent-ils influencer sur notre capacité à agir avec les autres ?

Reprenant la définition de la pensée comme dialogue avec soi-même telle qu'on la trouve chez Socrate, Hannah Arendt décèle dans cette activité une forme de pluralité : par la réflexion, le sujet est déjà deux-en-un, il se confronte à lui-même. Reste à savoir comment cette pluralité naissante peut se prolonger dans l'activité du jugement. Et d'ailleurs, est-ce bien ce dernier qui nous permet de faire des choix ? Dans toute action, « la volonté est convoquée pour juger entre des propositions différentes et opposées, et la question de savoir si on doit dire que cette faculté de jugement, qui est l'une des facultés les plus mystérieuses de l'esprit humain, est la volonté, la raison, ou peut-être une troisième faculté mentale, reste au moins ouverte »¹⁰. Arendt va alors tenter une première esquisse d'analyse du jugement, comme faculté permettant de se rapporter à un sens commun, lui-même au fondement de ce que Kant appelait la « mentalité élargie » ; en incluant dans sa réflexion le jugement d'autrui, le sujet peut s'arracher aux conditions subjectives et particulières de son jugement et ainsi tendre vers une pensée universelle.

Ce premier intérêt pour la réflexion kantienne pousse alors Arendt à considérer le problème du jugement non plus seulement dans sa dimension éthique, mais également politique :

« Le manque de jugement se montre dans tous les domaines : nous l'appelons manque de goût dans les questions esthétiques et aveuglement moral ou insanité quand il s'agit de se conduire. Et le contraire de tous ces défauts spécifiques, le fondement même dont provient le jugement quand il s'exerce, est le sens commun, d'après Kant. [...] Si donc je dois me servir des résultats qu'il a obtenus dans le domaine de la morale, je suppose que le domaine des relations humaines, de la conduite et les phénomènes auxquels nous sommes confrontés, sont en quelque sorte de même nature. »¹¹

Le « domaine des relations humaines » dont il est question ici désigne toujours chez la philosophe l'espace de l'action, politique par nature. Ainsi, trois domaines du jugement sont évoqués : esthétique, moral, politique. Mais la liaison entre ces trois domaines est pour le moins problématique, en particulier chez Arendt. Tout d'abord, cette dernière a toujours soigneusement délimité et assigné à des espaces séparés morale et politique. Que ce soit par des allusions fréquentes à Machiavel, ou à travers ses réflexions sur la vérité et le mensonge en politique, Arendt a tenté de montrer qu'une question politique n'inclut jamais

¹⁰ ARENDT, « Questions de philosophie morale », in *Responsabilité et jugement*, éd. établie et préfacée par J. KOHN ; traduit de l'anglais (États-Unis) par J.-L. FIDEL, Payot, Paris, 2005, p.156

¹¹ *Id.*, p.163

nécessairement une dimension morale. La raison en est évidente : la conscience morale étant par nature individuelle, elle n'a pas sa place dans le domaine de l'action initiée dans la pluralité. De la même façon, une responsabilité politique collective n'est jamais réductible à une culpabilité morale individuelle. Tracer cette frontière permet à Arendt, par exemple, de pointer le danger de la notion de culpabilité collective, qui ne désigne personne en particulier et par conséquent efface les culpabilités réelles. La moralisation de la politique n'est bien souvent là que pour masquer une disparition progressive des questionnements essentiels sur le bien commun. Comment alors le jugement pourrait-il être une faculté à la fois morale et politique ? De la même façon, comment cette même faculté pourrait-elle s'appliquer à l'esthétique ? Entre morale et politique, il y a au moins en commun la question de la conduite humaine ; mais l'art ne fait-il pas plutôt appel à la contemplation ? Par la suite pourtant, Arendt ne cessera pas de considérer le jugement comme applicable à ces trois domaines qui semblent de nature radicalement différente. Mais la façon dont elle poursuivra son analyse de la faculté de juger réserve d'autres surprises.

Tout d'abord, dans sa réflexion sur la dimension politique du jugement, Kant deviendra l'unique référence d'Arendt. Selon elle, en effet, "Not till Kant's *Critique of judgment* did this faculty become a major topic of a major thinker."¹² Cette affirmation semble péremptoire puisqu'on pourrait objecter qu'Aristote bien avant Kant élabore une théorie du jugement. La théorie aristotélicienne semblerait même plus adéquate pour qui veut développer une analyse du jugement politique. En effet, si l'on entend par là la sagesse de l'action, il semble que l'analyse du *phronimos*, dont Périclès serait l'exemple emblématique, soit un bon point de départ. L'homme prudent, qui sait délibérer et saisir le moment propice pour agir, est par excellence un homme de bon jugement. Or, Arendt n'utilise justement pas les développements d'Aristote sur la question, auteur qu'elle connaît pourtant très bien, mais choisit des textes de Kant, qu'elle commente par ailleurs d'une façon totalement inédite, et parfois contestée. Enfin, parmi les textes de Kant, Arendt ne choisit pas ceux qui font explicitement référence à la philosophie de l'histoire ou à la philosophie politique, ni la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger* concernant le jugement téléologique. Arendt n'aborde que très rarement cette deuxième partie et s'attache au contraire à la première, où il est question du jugement de goût et du jugement esthétique. Elle tente de montrer que c'est l'aspect intersubjectif, même hypothétique, qui confère au jugement de goût

¹² ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], New York, Harcourt Inc., 1978, p.215. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, Trad. Fr. L. Lotringer. Paris, PUF, 2014, p.275

son caractère politique. Cette analyse du jugement à travers la lecture de Kant sera présentée par Arendt lors de ses conférences à l'Université de Chicago en 1964, à la New School for Social Research de New York en 1965, 1966 et 1970. Un dernier séminaire sur la *Critique de la faculté de juger* était prévu à la New School for Social Research en 1976, mais elle ne put jamais le présenter, car elle décéda en décembre 1975. On s'accorde à reconnaître que ces cours ainsi que les notes préparatoires de ces séminaires auraient constitué l'armature principale du troisième tome de *La vie de l'esprit* sur le jugement.

Ainsi, bien qu'Arendt se soit penchée ponctuellement sur la question du jugement dans ses premières œuvres, c'est le procès Eichmann et les questions de philosophie morale qui en découlent qui la poussent à s'intéresser à la nature de la faculté de juger, au lien qu'elle trace entre pensée et action. Mais lorsqu'il s'agira de définir cette faculté, c'est à sa dimension politique qu'Arendt s'intéressera. Et ce, non pas en réfléchissant à la nature particulière des objets du jugement, mais plutôt au processus par lequel il s'élabore : "if the faculty is separate from other faculties of the mind, then we shall have to ascribe to it its own *modus operandi*, its own way of proceeding"¹³. Couronnement du travail de toute une vie mais aussi de sa dernière œuvre, la réflexion sur le jugement est au cœur de ce trait d'union qu'Arendt tente de tracer entre pensée et action.

Notre travail sur le jugement chez Hannah Arendt et sa lecture de Kant comportera donc trois dimensions.

Une dimension rétrospective en premier lieu : en parcourant l'ensemble de l'œuvre d'Arendt, il s'agira de s'interroger sur la cohérence des analyses du jugement. Peut-on considérer que la philosophe a entièrement reconsidéré la nature de la faculté de juger lorsqu'elle a entrepris la rédaction de *La vie de l'esprit*, ou bien au contraire y a-t-il une continuité fondamentale entre toutes ses réflexions sur le jugement ? La continuité n'est cependant pas non plus évidente entre l'analyse du jugement moral et celle du caractère politique de la faculté de juger. Certains critiques, comme par exemple Ronald Beiner dans un essai interprétatif qui suit les conférences sur Kant, vont jusqu'à considérer que le jugement chez Arendt fait l'objet de deux théories distinctes correspondant à deux périodes différentes, la première étant pratique et la seconde contemplative. Une telle hypothèse a l'avantage de faire écho au trajet global de la philosophie arendtienne : d'un questionnement historique sur

¹³ *Ibid.* Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, op.cit., p.276

la naissance des totalitarismes, à l'investigation de l'activité de pensée, en passant par la liberté de l'action. L'analyse du jugement, à la charnière entre pensée et action, aurait donc subi des transformations dues aux changements d'intérêt de la philosophe. Il nous appartiendra de mettre à l'épreuve une telle hypothèse, en nous appuyant sur l'ensemble du corpus arendtien.

Cette recherche nous confronte toutefois au problème de l'inachèvement de l'œuvre d'Arendt. L'auteur n'ayant pu terminer *La vie de l'esprit* de son vivant, nous ne disposons que de conférences, d'articles et de notes qui puissent nous indiquer dans quelle voie elle comptait s'engager pour traiter ces questions. Notre travail aura donc une dimension projective non négligeable : tenter de reconstituer au moins en partie ce qu'aurait été le troisième tome de *La vie de l'esprit*. Pour ce faire, nous utiliserons également une source singulière et encore peu commentée, le *Journal de Pensée*. Cet ouvrage, publié pour la première fois en 2002, et traduit en français en 2005, regroupe vingt-huit cahiers manuscrits où la philosophe couchait par écrit et sans ordre particulier des notes de lecture, des réflexions diverses, parfois des extraits de poèmes, etc. Ce journal philosophique s'étend de 1950 à 1973, et comporte un cahier spécifique de notes sur Kant. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une œuvre publiée, elle nous donne un éclairage nouveau sur le parcours philosophique d'Arendt, et contient des réflexions sur le jugement qu'on ne trouve dans aucune de ses œuvres.

L'usage d'une telle source ainsi que la reconstitution partielle de l'analyse arendtienne nécessitera une méthodologie particulière, afin de ne pas réduire la théorie supposée du jugement à une théorie avérée. Interpréter un auteur, en effet, ne signifie jamais substituer à ses propres termes les nôtres qui seraient davantage compréhensibles ou simplifiés. Cependant, toute interprétation cherche à traduire à la fois l'esprit et la lettre d'une œuvre. En ce sens, elle se doit d'être une reconstitution de l'esprit autant qu'une observation attentive de la lettre ; elle est liée à son objet par la fidélité, mais ne peut lui être fidèle en l'imitant. En cherchant un fil conducteur et en faisant l'hypothèse d'une unité profonde entre toutes les affirmations d'Arendt sur le jugement et la dynamique générale de sa philosophie jusqu'à son aboutissement hypothétique, nous tenterons alors de prolonger sa réflexion tout en gardant à l'esprit le caractère intrinsèquement limité d'une telle recherche.

Enfin, cette recherche de prolongement nous mènera vers une réflexion critique et une actualisation des analyses d'Arendt sur le jugement. En effet, la question de la détermination du sujet jugeant n'est pas abordée directement par la philosophe. L'évacuation de la figure du

tribunal, et de celle du juge comme interprète d'une loi qui condamne et sanctionne avant de discriminer, pose la question du statut de l'impartialité du jugement et des conditions par lesquelles il peut se libérer de ce qui le détermine socialement et politiquement. Le sujet du jugement est-il un moi déjà constitué au sein d'expériences préalables, ou bien au contraire l'exercice de la faculté de juger est-il la condition de son émancipation ? Afin de traiter ce questionnement critique, et puisqu'Arendt affirme que le sujet pensant doit, pour juger, retourner au monde des apparences, il sera nécessaire d'en appeler à une philosophie capable de réintégrer l'acte de jugement au sein de l'expérience dans laquelle il est situé.

Nous avons choisi d'utiliser, comme entame critique et comme prolongement possible de la théorie arendtienne, la perspective pragmatiste incarnée par le philosophe américain John Dewey. Son analyse de la pensée comme enquête (*inquiry*), et des jugements de valeur comme liés aux intérêts actifs du moi, nous permettra de discuter de l'affirmation arendtienne selon laquelle le désintéressement, rendu possible par l'imagination, constitue la condition nécessaire d'un jugement libre. Plutôt que de considérer le jugement uniquement comme une faculté de l'esprit autonome, nous tenterons ainsi de lui redonner sa dimension d'acte. Grâce à cette réintégration du jugement dans l'expérience, il deviendra alors possible de discuter du lien entre la théorie arendtienne du jugement et les problèmes politiques contemporains.

En effet, l'œuvre d'Arendt est clairement liée à un contexte, celui de l'émergence des totalitarismes. Au sein de cette œuvre, la réflexion sur le jugement vise à comprendre le cas énigmatique d'Eichmann : comme l'écrit Myriam Revault d'Allonnes dans « Le courage de juger », essai interprétatif sur les conférences d'Arendt, « l'ombre du mal qui traverse de part en part la méditation d'Arendt est aussi l'abîme « exemplaire » qui *maintenant* borde l'horizon du jugement »¹⁴. Saisir le rôle du jugement, vis-à-vis de l'action dans la pluralité et du monde des apparences, devait donc permettre de reconstruire un espoir face à l'incapacité des hommes, dans la situation de crise, à assumer la responsabilité de penser par eux-mêmes. Toutefois, après la chute des totalitarismes, dans un monde profondément transformé par des événements tels que Mai 68, la décolonisation ou la montée du terrorisme, que peut encore nous apporter cette réflexion ?

S'il est vrai que le jugement implique de penser les événements ou les actions selon un point de vue intégrant une multiplicité de perspectives, son rôle au sein de la démocratie ne peut qu'être essentiel. Dans les nouvelles luttes politiques modernes, qui mettent au premier plan la question des identités individuelles et collectives, le lien entre jugement personnel,

¹⁴ Myriam REVAULT D'ALLONNES, « Le courage de juger », in *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, Trad. Fr. M. REVAULT D'ALLONNES, Paris, Seuil, 1991, p.238

opinion publique et idéal démocratique doit nécessairement prendre de nouvelles formes. Les analyses d'Arendt, prolongées par celles de Dewey et d'autres penseurs de la démocratie comme Lefort et Foucault, nous permettront de proposer une interprétation de cette recomposition de l'espace public. Ces réflexions nous mèneront en conclusion à interroger le sens que peut prendre l'éducation au jugement dans la société démocratique.

Première partie : La cohérence des analyses du jugement

Au sens large, « juger » signifie énoncer une proposition qui attribue un prédicat à un objet. « Cette rose est rouge » est déjà un jugement, mais il s'agit d'un jugement de fait, ou encore d'un jugement de connaissance ; on ne fait qu'attribuer à un particulier une qualité, on l'associe à un concept. La logique analyse la forme de ces jugements et leurs relations. Elle distingue par exemple les jugements analytiques, qui se contentent de décomposer en différents éléments la définition de l'objet, et les jugements synthétiques qui associent deux éléments distincts, et en ce sens « ajoutent » un prédicat à une chose particulière.

Savoir comment nous pouvons énoncer des jugements de connaissance corrects, distinguer une opinion subjective d'une vérité objective, c'est l'objet général de l'épistémologie. Dans la tradition philosophique, ce problème hérité de Platon a contribué à développer une critique des préjugés, une réflexion sur la purification des opinions, qu'on retrouve autant chez Descartes, lorsqu'il s'interroge sur l'usage du bon sens, que bien plus tard chez Bachelard, qui désignera l'opinion comme un « obstacle épistémologique » sur lequel on ne peut rien fonder. Cependant, dire « cette rose est belle », ce n'est plus simplement décrire de manière objective à l'aide de concepts donnés la chose : le beau, le bon ou encore le juste ne sont pas au sens strict des concepts, ce sont des normes. En ce sens on parlera non plus de jugements de faits, mais de jugements de valeur ou d'appréciation.

On peut légitimement se demander si les jugements de valeur sont réductibles à des jugements de connaissance. Si la détermination de normes morales ou esthétiques peut être soumise à des principes rationnels, s'il existe des critères objectifs du beau ou du juste, alors les jugements de valeur qui se présentent comme des affirmations purement subjectives ne sont que des opinions, qu'il conviendrait soit de démontrer afin qu'elles acquièrent le statut de connaissances, soit au contraire de réfuter si elles s'avéraient sans fondement. Or, si les jugements de valeur sont réductibles à des jugements de connaissance, juger n'est plus qu'un mode du penser, et une faculté de juger distincte de l'entendement ou de la raison n'existe pas en tant que telle.

Dans les analyses arendtiennes du jugement, il est question de la faculté de juger en tant qu'elle nous permet d'accorder une valeur à des actions, des œuvres ou des événements ; la philosophe s'intéresse aux jugements appréciatifs. Pour elle, il est clair que cette forme de jugement ne peut être assimilée à un mode du connaître ; la faculté de juger est bien une

faculté distincte de la pensée et de la volonté. C'est visiblement la première raison pour laquelle elle considère Kant comme le seul penseur de premier plan à avoir développé une véritable théorie du jugement. En effet, la faculté de juger n'est assimilable chez Kant ni à l'entendement, ni à la raison, car elle effectue ses propres opérations selon des principes qui lui appartiennent. Par ailleurs, la distinction opérée par Kant dans la *Critique de la faculté de juger* entre jugement déterminant et jugement réfléchissant trace une ligne de partage nette entre jugement de connaissance et jugement de valeur. Ainsi, selon Kant :

« La faculté de juger peut être considérée soit comme un simple pouvoir de *réfléchir* suivant un certain principe sur une représentation donnée, dans le but de rendre possible par là un concept, soit comme un pouvoir de *déterminer*, à l'aide d'une représentation empirique donnée, un concept pris comme sujet du jugement. Dans le premier cas, il s'agit de la *faculté de juger réfléchissante*, dans le second, de la *faculté de juger déterminante*. [...] La faculté de juger réfléchissante est celle que l'on appelle aussi le pouvoir de porter des jugements appréciatifs (*facultas dijudicandi*). »¹⁵

Cette formulation de la première version de l'introduction à la *Critique de la faculté de juger* sera ensuite précisée dans la deuxième version de l'introduction :

« La faculté de juger en général est le pouvoir de penser le particulier comme compris sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, la faculté de juger qui subsume sous lui le particulier est *déterminante* [...]. Mais si seul le particulier est donné, pour lequel l'universel doit être trouvé, la faculté de juger est simplement *réfléchissante*. »¹⁶

Kant considère la faculté de juger comme la médiatrice entre l'entendement (qui fournit des concepts universels) et l'imagination (qui présente une intuition particulière), mais également comme un « moyen terme entre l'entendement et la raison »¹⁷. Juger n'est donc pas un mode du connaître, mais le fait de mettre en relation nos pouvoirs de connaître (les intuitions empiriques, l'entendement qui appréhende l'universel dans la nature, la raison qui forme des Idées). Cette faculté n'est réellement productrice que lorsqu'elle est réfléchissante, non pas parce qu'elle produirait des concepts, mais parce qu'en cherchant un universel qui corresponde à un particulier donné dans l'intuition, elle se donne à elle-même un principe a priori, celui de finalité.

Bien que la distinction entre jugement déterminant et jugement réfléchissant soit rarement invoquée par Arendt, la frontière entre jugement de connaissance et jugement appréciatif est adoptée par elle à titre de présupposé. Surtout, c'est l'idée d'une faculté de juger autonome qu'elle retient de Kant. Cette conception intervient très tôt chez Arendt ; par exemple, dans le *Journal de Pensée* (qui débute en juin 1950) on trouve déjà en septembre

¹⁵ KANT, *Critique de la faculté de juger*, Trad. A. RENAUT, Paris, GF-Flammarion, 1995, p.101-102

¹⁶ *Id.*, p.158

¹⁷ *Id.*, p.155

1951 cette formule : « Il est néanmoins énigmatique que seul Kant ait eu l'idée de s'occuper de la faculté de juger comme d'une faculté séparée. »¹⁸ Cette phrase intervient à la toute fin d'un passage où Arendt se penche sur le dilemme moral qui oppose éthique de conviction et éthique de responsabilité, ainsi que les solutions modernes proposées par Kant, Hegel et Nietzsche à ce dilemme. Il semble dans ce passage que pour Arendt, Hegel autant que Nietzsche développent jusqu'à leur terme une conception historiciste du devenir humain, et par conséquent nient toute fonction à la faculté de juger : « [s]i l'historisme a dissous ce qu'on appelle les valeurs, et s'il a ainsi dérobé à la faculté de juger son propre sol dont elle n'avait pas conscience, ou plutôt s'il lui a dérobé sa force particulière, il ne faut plus alors considérer l'appel de Nietzsche au spectateur-Dieu que comme l'ultime conséquence de l'historisme »¹⁹.

Si Arendt considère comme « énigmatique » le fait que Kant soit le seul à s'intéresser à la faculté de juger comme faculté autonome, c'est parce que la réflexion éthique ne peut que buter sur la question du jugement. Si l'homme n'est pas capable de juger par lui-même, de critiquer la conduite des hommes, par exemple parce qu'une instance supérieure (Dieu, le tribunal de l'Histoire, etc.) serait la seule légitime à juger, comment trouver un fondement à une morale humaine ? Le dilemme existant entre éthique de conviction et éthique de responsabilité se présente donc également comme une réflexion problématique sur l'existence même d'une faculté qui puisse juger les actions :

« La méfiance justifiée à l'encontre de toute moralisation ne provient pas tant de la méfiance à l'égard des normes du bien et du mal que de la méfiance à l'égard de la capacité de l'homme au jugement moral, c'est-à-dire à critiquer les actions du point de vue de la morale. Le tenant de l'éthique de la responsabilité et le pragmatiste ne s'intéressent pas aux mobiles, et le représentant de l'éthique de conviction ne peut pas les connaître. Autrement dit, le pragmatiste n'a besoin d'aucun jugement moral parce qu'il est convaincu de l'origine non humaine, « naturelle », « innocente » du mal moral, et le représentant de l'éthique de conviction ne peut jamais appliquer concrètement ses normes. »²⁰

Plusieurs notes du *Journal de Pensée* situées entre 1950 et 1952 (soit peu avant et peu après la parution des *Origines du Totalitarisme*²¹) mettent ainsi en relation des questions de philosophie morale avec la notion de jugement. Ces remarques font écho ou prolongent la réflexion d'Arendt sur le mal absolu qu'on trouve à la fin des *Origines du Totalitarisme*, bien qu'elle utilise plutôt l'expression « mal radical » dans le *Journal de Pensée*. La toute première

¹⁸ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, éd. par U. LUDZ et I. NORDMANN, Trad. Fr. S. COURTINE-DENAMY, Paris, Seuil, 2005, p.161

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Id.*, p.158

²¹ Première édition par Harcourt Brace & Co., New York, 1951

note du *Journal* y est d'ailleurs consacrée, en lien avec les notions de pardon, de vengeance et de réconciliation.

Tout d'abord, Arendt y développe une critique de la notion de pardon : « le geste de pardon détruit l'égalité »²², car celui qui prétend effacer l'injustice commise par autrui adopte vis-à-vis de lui une attitude de supériorité. Le pardon prétend du même coup à quelque chose d'impossible, il est un simulacre : « Le simulacre consiste en ce que l'un se charge apparemment du fardeau d'un autre, qui se présente comme déchargé. »²³ L'idée de pardon est ainsi liée à la notion chrétienne de péché ; le péché étant considéré ici comme le fardeau de tout homme, pardonner présuppose l'idée que j'aurais pu aussi bien qu'autrui commettre l'injustice. Cette forme d'empathie implique que nous soyons tous potentiellement coupables. Ainsi la vengeance, qui paraît être l'opposé du pardon, n'est-elle pour Arendt que son envers, car elle présuppose également « que nous sommes tous nés empoisonnés »²⁴.

Le pardon ne permet donc pas de dépasser l'injustice en établissant une nouvelle relation à autrui ; au contraire, il détruit toute relation. Paradoxalement, la reconnaissance d'une humanité commune à travers la faiblesse ou les défaillances de tout homme ne produit aucune solidarité positive entre les hommes. La « solidarité chrétienne entre les hommes qui sont tous pécheurs »²⁵ est purement négative. On a ici un exemple d'une forme d'universalité qui détruit la pluralité et la singularité. Si tout homme porte en lui la possibilité du péché, celui qui commet l'injustice et celui qui la subit sont en quelque sorte *interchangeables* : l'un aurait pu se trouver à la place de l'autre. Par conséquent l'injustice qui a été commise ici et maintenant est effacée en tant qu'événement singulier ; la liberté des individus agissants s'en trouve par là même partiellement niée.

A l'opposé du pardon se trouve, selon Arendt, la réconciliation. Au sens général, elle définit la réconciliation comme le fait de « s'accommoder de ce qui nous est échu en partage »²⁶. Tout ce qui est *donné*, c'est-à-dire en tout premier lieu notre existence même, et l'existence d'un monde déjà constitué à notre naissance, peut être reçu par l'homme « soit sur le mode de la gratitude principielle – le fait qu'il y ait en général quelque chose comme de

²² ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.15

²³ *Ibid.*

²⁴ *Id.*, p.18

²⁵ *Id.*, p.19

²⁶ *Id.*, p.16

l'être pour moi –, soit sur le mode du ressentiment principal – le fait qu'en général l'être soit quelque chose que je ne puisse pas constituer et que je n'ai pas constitué. »²⁷ S'accommoder, positivement ou négativement, de ce qui est donné, c'est éprouver la réalité comme quelque chose qui résiste parce qu'elle n'a pas été créée par l'homme. Lorsqu'une injustice est commise, elle devient, une fois accomplie, de l'ordre du donné, puisque toute action est nécessairement irréversible. Le pardon, en invoquant la possibilité universelle du péché et en procédant au simulacre d'une délivrance de la faute commise, prétend revenir en arrière, comme si l'événement ne s'était jamais produit.

La réconciliation au contraire est un effort pour dépasser ce qui s'est produit sans l'effacer : « La réconciliation se réconcilie avec une réalité effective, indépendante de toute possibilité. »²⁸ Son envers est « le regard qui se détourne – se taire et passer outre »²⁹. L'opposition entre tous ces concepts est donc ainsi résumée par Arendt :

« En d'autres termes, dans le pardon et dans la vengeance, ce que l'autre a fait devient ce que j'aurais moi-même pu faire, ou encore ce que je peux faire. Dans la réconciliation ou le fait de passer outre, ce que l'autre a fait devient ce qui n'échoit en partage qu'à moi, et que je peux soit accepter, soit, comme tout envoi destinal, écarter de mon chemin. L'essentiel consiste, d'une part, en ce que ce qui a effectivement eu lieu ne peut plus devenir possibilité et, d'autre part, en ce qu'aucune réflexion du soi sur son propre devenir-coupable ne peut avoir lieu. »³⁰

La réconciliation ne repose pas sur la considération de l'intériorité d'autrui, de sa culpabilité comme fait psychologique ; elle met en relation les hommes face à ce qui a réellement été accompli. Le pardon considère que la faute existe *en puissance* chez tout homme ; celle qui a été accomplie *en acte* ne devient donc qu'un exemple de ce que tout homme peut faire. Au contraire la réconciliation ne considère pas l'acte comme la réalisation d'une possibilité parmi d'autres, mais comme un fait qui une fois donné ne peut être annulé. « Politiquement parlant, la réconciliation instaure un nouveau concept de solidarité »³¹, positive cette fois, car elle ne nie pas la pluralité des hommes en présupposant une humanité universellement défailante. Elle les oblige à faire face ensemble à ce qui existe tel qu'il existe.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Id.*, p.18

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

Une fois ces distinctions opérées, Arendt en arrive à la définition du mal radical :

« Le mal radical est ce qui n'aurait pas dû se produire, c'est-à-dire ce avec quoi on ne peut pas se réconcilier, ce qu'on ne peut en aucune circonstance accepter comme un destin, et ce vis-à-vis de quoi on ne doit pas non plus se taire et passer outre. »³²

Face à ce type de mal (Arendt a ici évidemment en tête les crimes commis par les totalitarismes), l'homme se trouve démuné ; aucune réponse ne semble à sa mesure. De la même façon, le mal radical est celui pour lequel aucun châtement ne paraît adéquat. Arendt rappelle d'ailleurs l'idée de Kant, énoncée dans le *Projet de paix perpétuelle*, selon laquelle aucun acte susceptible de rendre impossible une paix ultérieure ne devrait être commis dans une guerre. Le mal radical est de cet ordre : on ne peut ni l'accepter, ni faire comme si l'événement ne s'était jamais produit. Comment dans ce cas prendre en compte l'injustice commise sans prétendre imiter une condamnation ou un pardon divin ? C'est alors qu'intervient dans la réflexion d'Arendt – qui, comme telle, reste inachevée dans ce passage – la notion de jugement.

Contrairement à la vengeance et au pardon, « la réconciliation ou le fait de détourner son regard présupposent le jugement – et c'est cela qui inspire précisément la peur : que nous devions être capables de juger, sans empathie, sans le présupposé de la possibilité, sans réflexion sur nous-mêmes »³³. Autrement dit, le jugement est plus difficile que le pardon ou la vengeance, car l'homme qui juge ne peut s'appuyer sur aucun simulacre ; par conséquent, nous avons peur de juger. Arendt fait implicitement allusion aux diverses réactions face aux crimes nazis en Europe, parmi lesquelles était fréquente l'idée selon laquelle nous ne pouvons pas juger la conduite des Allemands car nous n'étions pas à leur place. On retrouve ici le présupposé selon lequel nous sommes tous potentiellement coupables, culpabilité collective qui n'est finalement que l'envers d'une innocence collective. Pour Arendt en revanche, face au mal radical, il faut pouvoir juger sans accepter ni pardonner, « en fonction des normes humaines en laissant explicitement ouverte la possibilité que Dieu n'en juge peut-être pas de même, voire qu'il en juge tout autrement »³⁴.

La possibilité d'un tel jugement, évoquée ici dans une simple note en 1950, sera développée par la suite dans l'article « Understanding and Politics » (paru dans la *Partisan Review* en 1953), premier écrit d'Arendt où le jugement tient une place centrale. Mais on

³² *Id.*, p.19

³³ *Id.*, p.20

³⁴ *Ibid.*

trouve déjà dans d'autres passages du *Journal* les signes d'une réflexion continue sur cette question, comme le montre cette note datant de 1951 :

« Les opinions concernant ce qui se produit dans le monde, dans le remous duquel on est entraîné et qui se forment selon les aspects (toujours fortuits parce que partiels) qui se présentent justement dans une succession étourdissante et imbriqués les uns dans les autres avec une rapidité vertigineuse (Marx).

A l'opposé : la possibilité de juger sans avoir la prétention de tenir tout en main, et même sans condamner ce qui reste derrière, caché. Juger sans critiquer et sans condamner. Si on renonce à la faculté de juger, tout n'est effectivement plus que vertige. – Mais qu'est-ce que la faculté de juger ? (En histoire et d'après ses catégories, on critique, en « politique » - du moins à la manière dont les Allemands se représentent la politique -, on condamne ; dans la vie, ce qui veut dire également dans la politique réelle, pourrait-on seulement passer le coin de la rue sans juger ?) »³⁵

Ici, Arendt formule la nécessité d'une forme de jugement qui puisse en quelque sorte nous sauver du vertige éprouvé face à l'histoire, où les événements, quoique mécaniquement causes les uns des autres, peuvent ne sembler dans leur succession que pure folie dénuée de sens. Les deux risques auxquels ce jugement est confronté, la critique et la condamnation, sont évoqués de manière purement allusive, mais on retrouve ces deux notions dans une autre note de 1951 :

« Il est effrayant qu'à seule fin de se prémunir contre le fait de tuer et d'être tué, les hommes se placent dans des situations où l'un s'érige toujours en juge de l'autre. Ce qui est effrayant dans les lois, ce n'est pas le châtement ou la rigueur de l'exigence légale, mais le fait que la critique et la condamnation y soient implicites. »³⁶

Il semble que la « critique » renvoie à la « prétention de tout tenir en main », ce qui correspondrait à la négation du caractère partiel de notre perspective sur le monde. Je ne peux saisir le monde de manière globale mais seulement selon certains aspects, tel qu'il m'apparaît. Prétendre « tout tenir en main » reviendrait à occuper indûment la place d'un juge absolu, extérieur au monde, qui pourrait mesurer la valeur de chaque événement de l'histoire parce que cette dernière lui apparaîtrait dans sa globalité ; c'est ainsi implicitement la position hégélienne et en général de l'historicisme qui est visée³⁷. Quant à la condamnation, elle prétend avoir accès à « ce qui reste derrière, caché » ; Arendt fait sans doute allusion aux

³⁵ *Id.*, p.74

³⁶ *Id.*, p.178

³⁷ On trouve chez Strauss une critique semblable de l'historicisme. Voir Carole WIDMAIER, *Fin de la philosophie politique ? Hannah Arendt contre Leo Strauss*, Paris, CNRS Editions, 2012. Cependant, Carole Widmaier soutient que l'analyse du jugement chez Arendt dépasse l'analyse straussienne de la compréhension de l'événement, jusqu'à considérer que la pensée arendtienne peut devenir « un instrument critique de la pensée straussienne » (p.290).

jugements moralisants, qui prétendent avoir accès à l'intériorité des individus, et par conséquent imitent le regard divin capable de sonder les âmes.

Dans les deux cas, critiquer ou condamner reviendrait à revendiquer la possibilité d'un jugement absolu, catégorique, définitif ; tandis que le véritable jugement, celui qui correspond à la vie ordinaire (« passer le coin de la rue ») est toujours relatif, partiel, remis en question. Si la vie ordinaire correspond également au domaine de la « politique réelle » (là où on s'attendrait plutôt à ce qu'Arendt parle de vie *sociale*) c'est parce qu'elle implique la pluralité. La politique politicienne peut n'être qu'une forme de lutte d'intérêts où chaque parti prétend savoir mieux que les autres ce qui est juste ou injuste, bien ou mal ; tandis que la politique réelle, c'est-à-dire le domaine des actions humaines qui surgissent grâce à l'entre-deux de la pluralité, crée un espace où ce qui a été fait demande à être chaque fois jugé à neuf. Ainsi, comme l'écrira Arendt en 1952 dans le *Journal*, « [j]uger est la pensée de l'être-ensemble, le fait-de-se-contrôler-réciproquement »³⁸.

Cet intérêt continu pour la question du jugement se double dans les mêmes années d'une lecture de plusieurs ouvrages de Kant (« l'auteur le plus présent du *Journal de Pensée* après Platon »³⁹ selon les éditrices de l'édition française) qu'Arendt utilisera bien plus tard dans ses conférences sur ce dernier : on trouve des annotations sur le *Projet de Paix perpétuelle* et sur l'article « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut point » (où Kant définit la faculté de juger comme un « don naturel ») en 1952. Après la parution de l'article « Understanding and Politics » en 1953 (sur lequel nous reviendrons par la suite), la notion de jugement disparaît quasiment du *Journal de Pensée* pour réapparaître en 1957, à l'occasion de la lecture par Arendt de la *Critique de la faculté de juger*. Son intérêt spécifique pour cette œuvre semble provenir de sa lecture du chapitre sur Kant dans le livre de Jaspers paru en 1957, *Les Grands Philosophes*. Peu après, en août 1958, on trouve des traces de sa lecture de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*.

Dans ses annotations sur la *Critique de la faculté de juger*, Arendt réaffirme la singularité de la place occupée par Kant, selon elle, dans l'histoire de la philosophie. A propos de la maxime de la mentalité élargie – « penser à la place de tout autre être humain » – qu'on trouve au §40 de la *Critique de la faculté de juger*, elle affirme par exemple qu' « il s'agit là

³⁸ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.314

³⁹ *Id.*, p.1027

du plus grand pas jamais accompli en philosophie politique depuis Socrate »⁴⁰. Cette appréciation vient du fait que pour elle, cette maxime du sens commun énoncée par Kant montre que « [la] condition de possibilité de la faculté de juger est la présence des autres, l'espace public. C'est pourquoi Kant, et il est le seul, estime qu'une liberté de pensée ne serait pas possible sans espace public [...]. »⁴¹ Ainsi, dès 1957, Arendt relève le caractère politique de la théorie kantienne du jugement.

Enfin, on trouve dans le *Journal* un cahier spécifique d'annotations sur Kant. Selon les éditrices de l'édition française, « on est [...] fondé à supposer que le cahier sur Kant a été élaboré en vue des séances à Chicago », c'est-à-dire pour la préparation d'un séminaire sur la philosophie morale de Kant en 1964. « En outre, on retrouve dans ce cahier des passages soulignés qui ont vraisemblablement été repris au cours du séminaire et de la rédaction de sa conférence. »⁴² En effet, Arendt cite et commente dans ce cahier des extraits de la *Métaphysique des Mœurs*, des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, de *La Religion dans les limites de la simple raison*, de la *Critique de la raison pratique*, de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la faculté de juger*.

La lecture par Arendt des ouvrages majeurs de la philosophie morale kantienne aura un impact important sur ses analyses de la faculté de juger. C'est en comparant les résultats de la *Critique de la raison pratique* et ceux de la *Critique de la faculté de juger* que l'analyse arendtienne prendra un tournant décisif. Elle écrit ainsi, dans le cahier sur Kant, que « dans la *Critique de la raison pratique*, ainsi que dans ses autres ouvrages de morale, Kant ne parle presque pas de ce qu'on appelle la communauté des hommes. [...] En revanche, dans la *Critique de la faculté de juger*, il est question de l'homme politique. » Cette affirmation se retrouve quoiqu'en des termes différents dans les conférences sur Kant :

“The most decisive difference between the *Critique of Practical Reason* and the *Critique of judgment* is that the moral laws of the former are valid for all intelligible beings, whereas the rules of the latter are strictly limited in their validity to human beings on earth.”⁴³

Les éditrices de l'édition française du *Journal* en concluent qu'« on peut donc considérer le cahier sur Kant comme un document décisif dans l'évolution de la philosophie politique d'Arendt, même si, pris isolément, il se présente comme crypté. Il indique le pas

⁴⁰ *Id.*, p.764

⁴¹ *Id.*, p.764

⁴² *Id.*, p.1039-1040

⁴³ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University Chicago Press, 1982, p.13. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op.cit.*, p.30-31

définitif en direction de la *Critique de la faculté de juger* de Kant, à partir de laquelle Arendt développe ses thèses les plus importantes [...]. »⁴⁴ Rappelons ici que le cahier sur Kant date très probablement de 1964 tandis que les conférences sur la philosophie politique de Kant n'auront lieu qu'en 1970.

A la lumière de l'ensemble de ces observations sur la place qu'occupent Kant et la notion de jugement dans le *Journal de Pensée*, nous pouvons formuler quelques remarques préliminaires à la discussion générale sur la cohérence des analyses d'Arendt.

Tout d'abord, nous voyons très clairement que les questions qu'Arendt se pose à propos du jugement ne naissent pas uniquement de son expérience du procès Eichmann, comme le notent les éditrices du *Journal* :

« A l'époque où *Condition de l'homme moderne* parut dans son édition anglaise, Hannah Arendt s'engageait déjà, comme le montre le *Journal*, dans de nouvelles directions de pensée. Elle avait commencé à noter quelques extraits et réflexions sur la *Critique de la faculté de juger* de Kant, avant, donc, et ce point mérite d'être souligné, d'assister au procès Eichmann à Jérusalem en 1961. Loin qu'elle ait tout dû directement à ce qu'elle avait vu, entendu, vécu et lu à Jérusalem, on peut donc émettre l'hypothèse que la question fondamentale qu'elle devait formuler en vue de l'élaboration théorique des matériaux et de l'expérience concernant Eichmann – « le problème du bien et du mal, notre capacité à distinguer le juste et l'injuste, serait-il lié à notre faculté de pensée ? » était d'ores et déjà en préparation. »⁴⁵

Le procès Eichmann n'aurait ainsi permis que la cristallisation sous forme de problème philosophique général d'un certain nombre d'éléments qui étaient déjà en germe, quoique de manière disparate, dans la réflexion d'Arendt. En particulier, nous pouvons remarquer que les questions de philosophie morale débute et traversent l'ensemble du *Journal*, ce qui est également vrai de sa lecture des ouvrages de Kant. Enfin, une autre particularité se dégage de toutes ces annotations concernant le jugement, c'est qu'il est toujours considéré selon un angle à la fois politique et moral, ce qui ne semble pas faire contradiction pour Arendt dans ces passages. De la même façon, dès les premières traces de sa lecture de la *Critique de la faculté de juger* en 1957, on voit que c'est au jugement de goût qu'elle s'intéresse chez Kant ; la première partie de la *Critique de la faculté de juger* est déjà

⁴⁴ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.1041

⁴⁵ *Id.*, p.1028

considérée comme une partie de la philosophie politique de Kant, affirmation controversée qui ne changera pas tout au long de son œuvre.

A partir de ces remarques, nous pouvons reposer le problème de la cohérence des analyses d'Arendt et le diviser en trois questions distinctes.

Le premier problème pourrait être formulé comme suit : doit-on distinguer plusieurs périodes dans la théorie arendtienne du jugement ? En effet, si l'analyse du jugement devait constituer le troisième tome de *La vie de l'esprit*, cela signifie qu'il était à ce stade considéré comme une faculté mentale autonome, distincte de la pensée et de la volonté. Faut-il y voir une contradiction avec l'affirmation selon laquelle le jugement est une faculté politique, étant donné que la politique pour Arendt signifie toujours le domaine de l'action⁴⁶ ? Par ailleurs, si nous comparons l'ensemble des affirmations d'Arendt concernant le jugement dans ses œuvres publiées, il est possible de repérer chronologiquement certains points marquants : l'article « Understanding and Politics » en 1953 qui se focalise sur la question du jugement et de la compréhension ; la lecture en 1957 de la *Critique de la faculté de juger* et la revendication du caractère politique du jugement ; les articles suivant le procès Eichmann portant davantage sur le jugement moral ; et enfin les conférences sur la philosophie politique de Kant en 1970 ainsi que la préparation du troisième tome de *La vie de l'esprit*. On peut légitimement se demander si ces différentes périodes constituent seulement les étapes progressives d'une évolution continue de la théorie arendtienne du jugement, ou s'il existe des ruptures au sein de ces analyses. Parler même de théorie du jugement chez Arendt comme s'il s'agissait d'un ensemble unifié est en soi problématique.

Le deuxième problème serait le suivant : y a-t-il contradiction entre le jugement comme faculté politique et le jugement comme capacité morale ? D'un côté, nombreux sont les textes où Arendt parle du jugement comme « l'une des facultés fondamentales de l'homme comme être politique, dans la mesure où il le rend capable de s'orienter dans le domaine

⁴⁶ Céline Ehrwein Nihan affirme par exemple qu'« il est faux [...] de prétendre que, pour Arendt, le juger constitue une activité à proprement parler politique » (op.cit. p.146) et que « ce n'est en fin de compte qu'en comparaison des autres facultés de l'esprit que la capacité de juger entretient un rapport plus étroit au domaine public de l'action » (p.147). Bien que le jugement ne soit pas une action au sens strict, nous verrons plus loin en quoi de telles affirmations nous semblent erronées.

public, dans le monde commun »⁴⁷. Cependant, nous avons bien vu que les réflexions sur le procès Eichmann sont en lien étroit avec la question du mal absolu dans *Les Origines du Totalitarisme*, et que la décision de pousser plus avant l'exploration de la nature de la faculté de juger vient chez Arendt d'un questionnement sur la constitution de la conscience morale et de la pensée. Il semble pourtant contradictoire que le jugement soit à la fois moral et politique : la conscience morale est par excellence une capacité individuelle, intérieure, tandis que la politique est le domaine des affaires humaines, des actions collectives, qui concernent le monde et non le soi. Or, cette contradiction potentielle et sa résolution sont intimement liées au problème précédemment énoncé, car s'il est possible que le jugement soit à la fois moral et politique, alors certains éléments qui paraissent opposés dans les différentes analyses d'Arendt à différentes périodes peuvent finalement apparaître comme cohérents.

Enfin, le troisième problème auquel nous faisons face est celui qui a été exposé en introduction, à savoir comprendre les raisons qui poussèrent Hannah Arendt à choisir Kant pour soutenir sa théorie du jugement (plutôt qu'Aristote, par exemple), et en particulier à faire usage des analyses kantienne portant sur le goût et non de celles portant sur le jugement téléologique : pourquoi est-ce l'esthétique qui permet le mieux de montrer l'aspect politique du jugement ? En quoi Kant est-il le seul à fournir des clés de compréhension de la nature de la faculté de juger ? Ce problème est lié également aux deux autres puisque si c'est l'esthétique qui permet de révéler le caractère politique du jugement, il semble alors qu'il n'ait plus rien à voir avec les préoccupations morales. En effet, ne devrait-il pas y avoir une différence radicale entre dire « ceci est laid » et « ceci est mal » ? Le seul point commun entre ces deux énoncés, à savoir le fait qu'il s'agit de s'exprimer sur des particuliers, ne légitime pas pour autant l'idée que ce soit la même faculté qui soit en jeu dans les deux cas. Et en effet, que peuvent bien avoir en commun la conscience morale, le goût portant sur les œuvres d'art, le jugement des acteurs politiques sur le monde commun ou le jugement désintéressé de l'historien sur les actions humaines ? Si nous réussissons à trouver un point sur lequel ils se retrouvent, on comprendra peut-être ce qui fait l'unité de la conception arendtienne du jugement.

⁴⁷ ARENDT, « La crise de la culture : sa portée sociale et politique », in *La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Trad. de l'anglais sous la dir. de P. LEVY, Paris, Gallimard, 2000, p.282

I Le jugement comme faculté mentale

Le premier élément qui permet d'établir un lien entre les trois formes de jugements identifiées par Arendt (moral, politique, esthétique) est la présupposition d'un certain *sens commun* chez les hommes. Dans le *Journal de Pensée*, Arendt définit pour la première fois le sens commun (*common sense*) comme une sorte de sixième sens qui permet à l'homme de faire confiance à ses expériences sensibles :

« Les sens indiquent un monde des objets, ils n'indiquent pas un monde des hommes. Ce qui nous lie aux autres hommes, ce qui indique que nous sommes avec les autres hommes, c'est notre « common sense », qui, en tant que tel, est notre sens proprement politique. Le sens qui nous est commun à tous sert à contrôler et à accorder les expériences particulières des cinq sens de manière à ce qu'il y ait un monde commun au sein duquel nous puissions fonctionner avec nos sens particuliers. C'est à cause du « common sense » que celui qui est myope acquiert des lunettes ; s'il n'y avait que lui au monde, il n'aurait pas besoin de lunettes. Ses yeux lui procureraient « un » monde, ils lui suffiraient ; ce qu'ils ne permettent plus, c'est de s'orienter correctement dans le monde commun. »⁴⁸

C'est également ce « common sense » que nous avons en vue lorsque nous disons de quelqu'un qui n'est pas capable de conscience morale qu'il « a perdu le sens commun » ; de la même façon, dire qu'une chose est belle c'est en appeler à une forme de sens commun de la beauté ; enfin, en tant que le sens commun est ce qui nous permet de nous adapter à la pluralité, il ne peut être qu'au fondement du jugement politique⁴⁹. Or, c'est bien la disparition d'un tel sens commun à l'ère du totalitarisme qui est à l'origine des différentes réflexions d'Arendt, disparition qui implique une perte en monde et la destruction de la liberté humaine. Dans ce cas, la question des conditions de possibilité d'actualisation du jugement revient à la question de la fondation possible d'un sens commun.

Ainsi, l'autre lien évident entre les trois préoccupations centrales dans la philosophie d'Hannah Arendt, à savoir : la possibilité de constituer un espace public, la possibilité de discerner, dans certaines situations critiques, le bien du mal, et la possibilité de donner du sens aux actions humaines, c'est la question de la liberté. Hannah Arendt s'efforce dans son œuvre de comprendre essentiellement trois choses : comment l'espace public peut-il fonder l'action

⁴⁸ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.365

⁴⁹ Dans *Le consensus impossible : le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*. Bruxelles, Ousia, 1993, Édouard Delruelle semble assimiler le « sens commun » au consensus, et critique ainsi Arendt ainsi qu'Habermas pour n'avoir pas pris en compte le moment où le consensus devient impossible. On voit ici que la notion de sens commun est beaucoup plus large chez Arendt que la notion de consensus effectif, car elle renvoie à une condition de possibilité du monde, ce qui ne permet pas une telle interprétation.

libre ? Comment est-il possible de discerner librement, malgré le caractère critique de certaines situations, le bien du mal (car si l'on ne peut être libre dans ce genre de cas, cela peut valoir comme excuse et détruit la possibilité de désigner des coupables) ? Et enfin, comment penser librement, et donner un sens à la liberté humaine ?

Doit donc également être en jeu pour le jugement la question de la liberté. C'est pourquoi l'unité de la théorie viendrait de l'unité d'un problème : comment juger librement sans se soumettre à l'évidence contraignante de vérités absolues ou à la nécessité implacable de l'Histoire ? Ce qui revient en réalité à se demander *si l'on peut juger tout court*. On peut penser sans être libre, comme lorsque l'on est assujéti aux contraintes de la quête de vérité. On peut être actif sans être libre, comme lorsque l'on produit ou que l'on travaille. Mais juger sous contrainte équivaut à ne plus juger du tout. Dans ce cas, le jugement ne serait-il pas une faculté autonome par excellence, qui permet à la fois la pensée et l'action libres ? Si c'est effectivement le cas, il conviendra alors de repenser la frontière réelle entre la pensée et l'action chez Hannah Arendt, puisque nous aurions découvert dans sa philosophie une faculté qui dépasse cette frontière.

1) *La situation du jugement vis-à-vis de la vita activa et de la vita contemplativa*

Ronald Beiner, dans un essai interprétatif qui suit les conférences sur Kant, soutient qu'il existe deux époques distinctes dans la réflexion d'Arendt sur le jugement : "As I interpret Arendt, her writings on the theme of judgment fall into two more or less distinct phases : early and late, practical and contemplative."⁵⁰ Cette interprétation se fonde sur le fait que, selon lui, dans les derniers écrits d'Arendt, le jugement est systématiquement envisagé comme une faculté mentale : "it was only at a relatively late stage in her thinking that she came to see judging as an autonomous mental activity, distinct from thinking and willing"⁵¹. Concédant les difficultés que pose l'hypothèse de deux périodes distinctes, il propose tout de même de considérer l'article « *Thinking and Moral considerations : a Lecture* », paru dans la revue *Social Research* en 1971, comme un point de rupture entre deux conceptions du jugement chez Arendt. L'axe essentiel de la distinction des deux périodes serait que le jugement n'est plus appliqué au même sujet : "The emphasis shifts from the representative thought and enlarged mentality of political agents to the spectatorship and retrospective judgment of historians and storytellers."⁵²

Une première question s'impose d'emblée : pourquoi Ronald Beiner utilise-t-il le terme « contemplatif » pour parler du jugement dans les écrits d'Arendt qu'il nomme « tardifs » ? L'usage de ce terme concernant la faculté de juger, qui serait dans la seconde période "the prerogative of the solitary (though public-spirited) contemplator"⁵³, est problématique. Que le jugement soit une activité mentale ne présuppose pas nécessairement qu'il soit contemplatif. Le domaine du mental devait englober a priori la pensée, la volonté et le jugement, non la contemplation. Arendt elle-même nous met en garde, dans les conférences « *Questions de philosophie morale* » de 1964 et 1965, sur la confusion entre les deux : « la pensée, au contraire de la contemplation avec laquelle on ne la confond que trop fréquemment, est bien sûr une *activité* »⁵⁴.

⁵⁰ Ronald BEINER, « Hannah Arendt on Judging », in ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *op.cit.*, p.92. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op.cit.*, p.133

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Id.*, p.91 Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op.cit.*, p.132

⁵³ *Id.*, p.92. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op.cit.*, p.134

⁵⁴ ARENDT, « Questions de philosophie morale », *art. cit.*, p.132-133

La contemplation est définie dans la *Condition de l'homme moderne* comme une expérience de l'éternel. Cette expérience « ne peut se produire qu'en dehors du domaine des affaires humaines, en dehors de la pluralité des hommes. [...] [L]'expérience de l'éternel, par opposition à celle de l'immortalité, ne correspond et ne peut donner lieu à aucune activité ; même l'activité mentale qui se poursuit en nous à l'aide des mots est de toute évidence impuissante à l'exprimer, mais en outre ne saurait qu'interrompre et ruiner l'expérience elle-même. »⁵⁵ Il s'agit ici d'une pensée pure, d'une expérience muette où l'homme est totalement coupé de ses semblables et dans une quasi immobilité ; elle pourrait donc être qualifiée de purement passive. Le caractère actif de la pensée est au contraire réaffirmé à la fin de l'ouvrage avec beaucoup de force : « si l'on ne devait juger les diverses activités de la *vita activa* qu'à l'épreuve de l'activité vécue, si on ne les mesurait qu'à l'aune de la pure activité, il se pourrait que la pensée en tant que telle les surpassât toutes »⁵⁶.

Ronald Beiner note lui-même qu'Hannah Arendt n'entendait pas titrer son dernier livre *Vita contemplativa*. En effet, Arendt récuse en partie la distinction traditionnelle entre *vita activa* et *vita contemplativa* car elle induit l'idée d'une supériorité de la contemplation sur l'activité, et présuppose que seuls certains hommes accèdent à l'expérience de la contemplation. Tout homme au contraire, selon elle, peut faire l'expérience du penser, bien que le cours ordinaire de la vie ne nous y incite pas. Les réflexions qui sont développées dans *La vie de l'esprit* sont donc en continuité avec celles de la *Condition de l'homme moderne*. Arendt reprend le cours de sa réflexion au point où elle s'était arrêtée, et ceci est manifeste dans son introduction :

« I ended this study of active life with a curious sentence that Cicero ascribed to Cato, who used to say : « never is a man so active than when he does nothing, never is he less alone than when he is by himself » [...] Assuming Cato was right, the questions are obvious : what are we « doing » when we do nothing but think ? Where are we when we, normally always surrounded by our fellow-men, are together with no one but ourselves? »⁵⁷

Le questionnement sur la nature de l'activité de pensée naît directement de celui sur les trois activités principales de la condition humaine. Il est donc problématique d'identifier chez Arendt ce qui a trait à l'esprit, le mental, à la *vita contemplativa*. On peut donc déjà retenir

⁵⁵ ARENDT, *Condition de l'homme moderne* ; trad. de l'anglais par G. FRADIER ; préf. de P. RICOEUR, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p.56

⁵⁶ *Id.*, p.404

⁵⁷ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.7-8. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.25

l'idée que le jugement, même placé dans *La vie de l'esprit*, ne s'oppose pas nécessairement ou logiquement à la *vita activa*.

En effet, ce qui distingue réellement les expériences humaines, pour Arendt, est le fait qu'elles aient lieu dans l'unité ou dans la pluralité, et non leur statut théorique ou pratique. Ainsi, il existe pour la philosophe une échelle de degrés de l'unité pure à la pluralité : la contemplation, expérience où je suis totalement un, la pensée, où je suis deux-en-un, et l'action, où je suis réellement en présence des autres, avec eux. Si donc l'on trouve un rapport à la pluralité dans le jugement, il n'est pas contradictoire qu'il puisse être *à la fois mental et politique*. Il faudra dans ce cas tenter de comprendre quel est en quelque sorte son degré de pluralité. Notre hypothèse est ici qu'il se situe précisément à la frontière entre la dualité de la pensée et la pluralité de fait de l'action. Pour étayer cette hypothèse, nous pouvons d'abord retracer les différentes étapes par lesquelles s'est formée la théorie du jugement chez Hannah Arendt.

2) Jugement, compréhension, pensée

Comme nous l'avons noté en introduction, le premier écrit où la notion de jugement tient une place centrale est l'article « Understanding and Politics », paru dans la *Partisan Review* en 1953 après la publication des *Origines du totalitarisme*. On retrouve la question du jugement quelques années plus tard dans *Vies politiques*, notamment dans un article sur Lessing datant de 1960, ainsi que dans l'article « La crise de la culture : sa portée sociale et politique » (1960 également), qui sera repris dans *Between Past and Future : Six exercises in Political Thought* en 1961. C'est ensuite *Eichmann à Jérusalem* qui souligne nettement l'importance de la question pour Arendt. Tous les écrits postérieurs à cette œuvre (« Questions de philosophie morale » en 1964 et 1965, ainsi que l'article « Responsabilité personnelle et régime dictatorial » de 1964) sont en continuité avec la réflexion sur le procès Eichmann. Ces interrogations seront ensuite relayées dans les conférences sur Kant, et auraient probablement constitué la matière de l'écriture du troisième tome de *La vie de l'esprit*. Nous pouvons tenter de repérer s'il existe entre tous ces textes une continuité relative, en particulier dans le rapport du jugement à la morale et à la politique, et du jugement à la pensée.

Dans l'article « Understanding and Politics », la question du jugement apparaît dans le contexte d'une réflexion sur la nature du totalitarisme et de notre capacité à le comprendre indépendamment des catégories traditionnelles de la science politique. En effet, les événements vécus sous les différents totalitarismes « ont manifestement pulvérisé nos catégories politiques, ainsi que nos critères de jugement moral »⁵⁸. Il est particulièrement révélateur que déjà dans cet article, toutes les ambiguïtés que nous retrouverons dans les écrits postérieurs d'Arendt se font jour.

Tout d'abord, le jugement est évoqué comme étant nécessaire dans la situation de crise de l'époque contemporaine, point qui restera constant dans tous les écrits d'Arendt. La notion de crise, qui est donc centrale pour le jugement, est définie de façon précise dans un article postérieur sur « La crise de l'éducation », sous cette forme :

⁵⁸ ARENDT, « Compréhension et politique », in *La nature du totalitarisme*, Trad. et préf. par M.-I. B. DE LAUNAY, Paris, Payot, 1990, p.42

« Quand dans les questions politiques, la saine raison humaine achoppe et ne permet plus de fournir de réponses, on se trouve confronté à une crise. Car cette sorte de raison n'est que ce sens commun qui nous permet, nous et nos cinq sens individuels, d'être adaptés à un unique monde commun à tous et d'y vivre. »⁵⁹

La disparition ou la perte du sens commun est le *signe* de la crise. Le sens commun désigne ici à la fois, comme elle l'écrira plus tard, « le sens qui nous fait former avec les autres une communauté »⁶⁰ et ce qu'on appelle en français le bon sens, une certaine capacité à ne pas nier l'évidence ou la réalité. Dans le *Journal de Pensée*, une notice de mars 1953 (à la même époque que l'article « Understanding and Politics »), Arendt définit « l'effondrement du « sens commun » en tant que moyen ordinaire de la compréhension » comme « identique à la perte de la sphère qui nous est commune à tous, identique à la solitude et au rejet de notre propre particularité »⁶¹.

Ce dont nous avons par excellence besoin dans des circonstances de perte du sens commun, c'est de juger : « Une crise nous force à revenir aux questions elles-mêmes et requiert de nous des réponses, nouvelles ou anciennes, mais en tous cas des jugements directs. »⁶² Dans cet article comme dans « Understanding and Politics », si la crise est toujours définie selon les mêmes critères, il n'en reste pas moins qu'elle est d'emblée considérée par Arendt comme morale et politique à la fois. Par exemple, la crise de l'éducation est autant une question d'ordre politique qu'une question morale, puisqu'il s'agit de savoir comment mettre en place une éducation du peuple aussi bien que de trouver des principes éthiques directeurs de l'éducation qui soient cohérents. Ainsi, toutes les fois où la notion de crise est invoquée par Arendt, elle est définie comme un phénomène politique sans précédent, qui fait éclater les normes morales autrefois fermement établies par la tradition et sur lesquelles l'homme se reposait dans sa propre conduite. Si c'est bien du jugement dont nous avons besoin face à une telle situation, il s'ensuit qu'il est lui-même déjà placé à la frontière entre le moral et le politique.

Quel est précisément le rôle de la compréhension et du jugement en temps de crise ? Arendt distingue d'abord l'activité de compréhension et la connaissance comme recherche de savoir. Connaître, c'est établir des résultats théoriques en s'appuyant sur les règles de la logique, ensemble de résultats dont on peut disposer. Ce qu'Arendt appelle ici la connaissance

⁵⁹ ARENDT, « La crise de l'éducation », *art.cit.*, p.229-230

⁶⁰ ARENDT, « Questions de philosophie morale », *art.cit.*, p.164

⁶¹ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.346

⁶² ARENDT, « La crise de l'éducation », *art.cit.*, p.225

sera ensuite appelé cognition dans *La vie de l'esprit*. C'est l'un des usages de notre intellect, mais il ne s'identifie pas à l'activité de pensée, qui est sans résultats et n'obéit pas nécessairement au principe de non-contradiction. Cette distinction ne date pas de *La vie de l'esprit*. On la trouve déjà très clairement énoncée dans les réflexions sur Lessing tirées de *Vies Politiques (Men in Dark Times)*. Les *Vies politiques* dont il est question sont en effet toutes des vies qui ont été menées dans ces temps sombres où le domaine public d'apparition est obscurci « par une parole qui ne dévoile pas ce qui est mais le recouvre d'exhortations – morales ou autres – qui, sous prétexte de défendre les vieilles vérités, rabaissent toute vérité au niveau d'une trivialité dénuée de sens »⁶³. Ce sont donc des vies menées dans des périodes de crise telle qu'elle a été définie plus haut, une période de perte de sens.

Les réflexions sur Lessing sont tirées d'un discours prononcé à l'occasion de la réception du prix Lessing par Arendt, décerné par la ville de Hambourg en 1959. A l'occasion de cet hommage à Lessing, Arendt développe déjà une certaine définition de l'activité de pensée. Penser ne signifie pas chercher à établir des savoirs ; la connaissance au contraire désire des résultats, et de ce fait est contrainte par sa quête d'une vérité qu'on pourrait énoncer et est soumise à une certaine exigence d'objectivité, c'est-à-dire d'élimination de toute condition subjective matérielle et d'obéissance au principe de non-contradiction. Arendt note que Lessing « renonça explicitement à désirer des résultats, dans la mesure où ceux-ci pouvaient signifier la solution finale des problèmes que sa pensée se posait à elle-même ; sa pensée n'était pas une quête de la vérité, parce que toute vérité, qui est le résultat d'un processus de pensée, met nécessairement un terme au penser comme pure activité »⁶⁴.

On peut noter que dans ce discours, Arendt passe librement et sans explication de l'analyse du *Selbstdenken* chez Lessing à l'analyse de ses jugements de goût. Dans les deux cas, il s'agit de critique, Lessing revendiquant volontairement son caractère partial. Être partial ne signifie pas forcément ici être subjectif. La subjectivité désignerait plutôt pour Arendt une façon de se retrancher du monde. Au contraire, la partialité de Lessing « n'a rien à voir, en aucun cas, avec la subjectivité, parce qu'elle ne se rapporte pas à elle-même, mais aux hommes dans leur relation avec le monde, à leurs positions et à leurs opinions »⁶⁵. Or, elle a également noté plus haut que « l'une des composantes de la grandeur de Lessing, c'est de

⁶³ ARENDT, *Vies Politiques*, Gallimard, Paris, 1986, p.8

⁶⁴ *Id.*, p.18

⁶⁵ *Id.*, p.39

n'avoir jamais permis à une prétendue objectivité de lui faire perdre le véritable rapport au monde [...] la justice n'a que peu à faire avec l'objectivité au sens courant »⁶⁶.

Que signifie ici l'« objectivité au sens courant » ? C'est l'idée selon laquelle on ne pourrait atteindre une vérité qu'en étant détaché de nos préoccupations subjectives, donc en ne mettant rien de soi-même dans les jugements sur la réalité. Ceci est tout aussi absurde pour Arendt que pour Lessing, puisqu'on ne peut parler d'objectivité si on est en train de porter des jugements. Juger le monde, mes semblables, une œuvre d'art, c'est être *en relation*. Il n'y a pas à proprement parler de sujet qui juge, au sens essentialiste du terme. Un jugement ne peut être l'énoncé pur d'un sujet détaché des contraintes matérielles ou sociales.

En effet, il n'y aurait pas de jugement s'il n'y avait d'abord les *conditions* de cette relation. C'est ce qui est exprimé d'une certaine manière par Arendt au début du discours lorsqu'elle parle de la façon dont nous devons recevoir un honneur. L'article débute par une réflexion sur la notion de mérite, qui est en relation directe avec la question du jugement puisque selon Arendt, l'honneur est la façon dont le monde me juge. L'honneur qu'on nous rend « nous dénie la compétence de juger nos propres mérites comme nous jugeons les mérites et les réalisations d'autrui »⁶⁷. Lorsque l'on est jugé, on ne peut se juger soi-même. Si nous acceptons un honneur, « nous ne pouvons le faire qu'en renonçant à toute réflexion sur nous-mêmes, en manifestant seulement notre position par rapport au monde, à un monde et à une vie publique auxquels nous sommes redevables de l'espace où nous parlons et où nous sommes entendus »⁶⁸. De la même façon, quand Lessing porte des jugements sur les œuvres d'art, il distribue l'honneur et le déshonneur, et manifeste ainsi sa position par rapport au monde. Son jugement n'a pas à être impartial au sens de purement objectif.

Ceci nous montre que le *Selbstdenken* et le jugement chez Lessing sont analysés chez Arendt comme étant en relation étroite, bien que la nature exacte de cette relation ne soit pas réellement éclaircie ; il serait même facile d'identifier ici jugement et *Selbstdenken*. De la même façon, dans « Understanding and Politics », la connaissance et la compréhension sont bien distinguées, mais la compréhension comme recherche d'un sens pour s'orienter dans le monde est mal distinguée du jugement. Arendt résume ainsi le problème : « Compréhension et jugement ne sont-ils pas si étroitement liés et imbriqués qu'il faille les décrire tous deux comme cette aptitude à subsumer (quelque chose de particulier sous une règle générale) qui,

⁶⁶ *Id.*, p.14

⁶⁷ *Id.*, p.11

⁶⁸ *Ibid.*

selon Kant, est la définition même du jugement, dont il a si admirablement qualifié l'absence de « stupidité », « infirmité sans remède » ? »⁶⁹

Ici aussi, on aurait tendance à identifier ce qu'elle appelle compréhension à ce stade de son œuvre, à ce qu'elle nommera jugement dans les écrits postérieurs. Cette interprétation peut être soutenue par trois arguments. Tout d'abord, le terme de compréhension n'apparaîtra quasiment plus dans les écrits postérieurs à cet article. Il semble qu'elle ait abandonné l'usage de ce terme, et l'une des raisons dans ce cas serait que les caractéristiques principales de ce qu'elle appelait compréhension (le rapport à un sens, sa nécessité en temps de crise, son caractère libre et indépendant de la tradition) se soient toutes retrouvées dans la faculté de juger.

Le deuxième argument est que la compréhension est définie à la fin de l'article comme l'exercice de l'imagination. L'imagination n'est pas la fantaisie qui « rêve »⁷⁰ les choses, elle « a trait aux ténèbres particulières du cœur humain et à cette curieuse densité qui entoure tout ce qui est réel »⁷¹. Elle permet d'avoir une certaine perspective sur les choses, la bonne distance en quelque sorte, ni trop proche (comme dans le sentimentalisme), ni trop éloigné (comme dans la logique aride). C'est cette imagination qui nous permet de nous orienter dans le monde : « C'est la seule boussole intérieure que nous possédions. »⁷² C'est donc la faculté qui permet la constitution d'un sens. Si l'on prend en compte le fait qu'une bonne partie des conférences sur *la Critique de la faculté de juger* de Kant porte sur le rapport entre jugement et imagination, compréhension et jugement peuvent quasiment être identifiés. Il semble seulement que ce qu'Arendt disait de la distinction entre compréhension et connaissance se retrouverait dans la distinction entre cognition et pensée, le reste étant attribué au jugement.

Enfin, plusieurs notes du *Journal de Pensée* datant de 1953, et portant spécifiquement sur la notion de compréhension, vont également dans ce sens. Dans l'une d'elles, elle indique d'abord en quoi comprendre peut avoir un lien avec le politique :

« Je ne peux venir à bout de ce qui est commun – l'existence d'autres personnes, les conditions générales qui existaient avant que je sois né, les événements qui se produisent – qu'en les comprenant. Telle est la signification politique du « sens commun » : le sens grâce auquel je perçois le commun est la compréhension. En tant que telle, la compréhension est soit prescrite par des règles sous lesquelles tout peut être subsumé, soit par l'imagination libre

⁶⁹ ARENDT, « Compréhension et politique », *art.cit.*, p.47

⁷⁰ *Id.*, p.60

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

(créatrice). Sans l'imagination, la compréhension n'est possible qu'aussi longtemps que les coutumes (les règles générales de comportement) gouvernent toute chose. »⁷³

Ici, le rapport de la compréhension au sens commun ainsi qu'à l'imagination sont bien réaffirmés ; mais ce sont justement ces caractéristiques qui seront par la suite attribuées à l'activité de jugement. On retrouve également la distinction kantienne entre jugement déterminant et jugement réfléchissant, appliquée à la compréhension : nous pouvons comprendre soit en associant l'événement particulier à un universel qui est lui-même déjà donné, soit en créant à l'aide de l'imagination un universel qui puisse correspondre au particulier. La seule différence entre la définition kantienne et les termes utilisés par Arendt est qu'elle ne parle pas exactement d'universalité, mais de généralité. Ce point, qui ne variera pas au cours des analyses arendtiennes, demandera à être expliqué.

L'acte de compréhension apparaît par ailleurs dans les notes de la même époque comme le résultat de l'effort de réconciliation :

« La possibilité de réconciliation de toute action passée avec le monde présuppose en premier lieu l'acte de compréhension. Dire « comprendre c'est pardonner » est en fait un malentendu concernant cet état de choses. La compréhension n'a rien à voir avec le pardon. »⁷⁴

Ce passage nous rappelle la toute première note du *Journal* qui tentait de distinguer le pardon et la réconciliation. Nous avons vu plus haut qu'Arendt affirmait déjà que la réconciliation présuppose le jugement, un jugement qui soit soumis à des normes humaines et non divines. Ce caractère proprement humain, et par là même d'essence politique, de la compréhension apparaît également dans deux notes de 1953 :

« L'histoire du monde, nous la devons aux Grecs et, seulement indirectement, à leur don de compréhension, c'est-à-dire à leur capacité de voir le monde à partir d'un autre *δοκει μοι* que le leur. »⁷⁵

« Comprendre en politique ne signifie jamais comprendre l'autre (seul l'amour qui est a-cosmique « comprend » l'autre), mais comprendre le monde tel qu'il apparaît à l'autre. S'il est une vertu (sagesse) propre à l'homme politique, c'est bien la faculté de considérer une chose sous tous ses aspects, c'est-à-dire de la voir telle qu'elle apparaît à tous ceux qui s'y intéressent. »⁷⁶

Chercher à comprendre, c'est tenter de voir ce qui apparaît à travers les yeux d'autrui. Il ne s'agit pas d'une empathie qui abolirait la distance entre moi et l'autre (cette proximité absolue est assignée à l'amour), mais d'un effort de décentrement du sujet, de changement de

⁷³ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.346

⁷⁴ *Id.*, p.360

⁷⁵ *Id.*, p.456

⁷⁶ *Id.*, p.489

perspective. Cette tentative a un sens politique puisqu'elle rend sensible, elle reconnaît le fait de la pluralité ; ce n'est pas simplement l'identité de chaque individu qui le singularise vis-à-vis des autres, c'est sa place particulière dans le monde commun.

Nous pouvons rapprocher ces passages des analyses ultérieures d'Arendt concernant la notion de mentalité élargie chez Kant, le fait de penser à la place de tout autre. Dans les conférences sur la philosophie politique de Kant, Arendt commente le §40 de la *Critique de la faculté de juger* en montrant que la mentalité élargie « still goes on in isolation, but by the force of imagination it makes the others present and thus moves in a space that is potentially public, open to all sides ; in other words, it adopts the position of Kant's world citizen. To think with an enlarged mentality means that one trains one's imagination to go visiting. (Compare the right to visit in *Perpetual Peace*.) »⁷⁷. Elle insistera également sur le fait qu'il ne s'agit pas d'atteindre par l'imagination "an enormously enlarged empathy through which one can know what actually goes on in the mind of all others"⁷⁸. Penser à la place de tout autre ne signifie pas adhérer aux opinions d'autrui, mais les prendre en compte afin d'élargir notre perspective. Il y a une correspondance évidente de ce point de vue entre les notes sur la compréhension du *Journal de Pensée*, l'article « Understanding and Politics » et bien plus tardivement les conférences sur Kant.

Il semble donc légitime d'affirmer que la notion de compréhension, développée dans l'article « Understanding and Politics », et qui disparaîtra dans les œuvres ultérieures, a été remplacée par la suite par celle de jugement. Si l'on admet cette identification, il apparaît alors déjà en 1953 que le jugement n'est ni moral ni politique, ni mental ni une action, ni le privilège de l'acteur ni celui du spectateur, mais se trouve à la frontière entre toutes ces distinctions. Un passage de l'article mettra cette hypothèse en valeur :

« Même si nous nous trouvons privés de notre étalon de mesure et des règles sous lesquelles subsumer le particulier, des êtres qui ont le commencement comme essence portent en eux une part d'origine suffisante pour comprendre sans appliquer des catégories préconçues et juger, sans disposer de l'ensemble des règles traditionnelles qui constituent la moralité. Si l'essence de toute action et, en particulier, de l'action politique est d'instituer un nouveau commencement, la compréhension devient l'autre face de l'action : cette forme de connaissance grâce à laquelle, à la différence de bien d'autres formes, les hommes qui agissent (et non pas ceux qui s'occupent de considérer une certaine évolution historique placée sous le signe du progrès ou de la catastrophe) sont en mesure d'accepter finalement ce

⁷⁷ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op.cit., p.43. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.71

⁷⁸ *Ibid.*

qui s'est passé de manière irrémédiable et de se réconcilier avec ce qui existe de façon incontournable. »⁷⁹

Dans ce passage, Arendt tente de montrer que, de la même façon que les hommes sont capables de nouveau dans l'action, ils doivent être capables de nouveau dans l'ordre de la pensée. Comprendre serait donc autant l'exercice d'une liberté que l'action dans la pluralité. Cette affirmation ambiguë, « la compréhension devient l'autre face de l'action », se retrouve de manière quasiment identique dans le *Journal de Pensée* :

« A propos de la compréhension : elle constitue l'autre versant de l'agir, c'est-à-dire l'activité qui l'accompagne, par le moyen de laquelle je me réconcilie constamment avec le monde commun dans lequel j'agis en tant qu'être particulier, et où je me réconcilie avec tout ce qui arrive. La compréhension est la réconciliation pendant que l'action se déroule. »⁸⁰

Comprendre ou juger constitueraient donc l'envers de l'apparition dans l'espace public propre à l'action. Or, cette idée est fortement soutenue par la façon dont Arendt parle du jugement dans l'article *Considérations morales* de 1970 que Ronald Beiner propose pourtant de considérer comme un texte de rupture. Arendt y écrit en effet qu'en temps de crise, tandis que la majorité des individus se laisse entraîner par le cours de l'histoire, « ceux qui pensent se retrouvent à découvert, car leur refus de se joindre aux autres est patent et devient alors une sorte d'action »⁸¹. La pensée, selon Arendt, ce dialogue avec moi-même qui est possible grâce à ma conscience (*consciousness*), détruit les catégories préétablies et « cette destruction a un effet libérateur sur une autre faculté humaine : la faculté de juger, que l'on peut appeler très justement la plus politique des aptitudes mentales de l'homme »⁸². Cette faculté qui, selon elle, a été découverte par Kant, est un « sous-produit de l'effet libérateur de la pensée », elle « réalise la pensée, la rend manifeste au monde des apparences »⁸³.

Le jugement est ici explicitement qualifié de mental et politique à la fois, mais on peut dire qu'implicitement, il est décrit comme une forme d'action, puisqu'il amène celui qui juge à se révéler dans l'espace public. Or, cette révélation du qui est quelqu'un a bien évidemment été considérée dans la *Condition de l'homme moderne* comme l'un des effets de l'action qui a lieu dans la pluralité. Le jugement fait donc le passage entre la pensée et l'action, et en quelque sorte il est vain de vouloir le placer absolument dans une catégorie ou l'autre. Celui qui pense indépendamment des règles établies fait apparaître sa personne dans le monde

⁷⁹ ARENDT, « Compréhension et politique », *art.cit.*, p.58-59

⁸⁰ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.345

⁸¹ ARENDT, *Considérations morales*, Trad. M. DUCASSOU, Paris, Payot&Rivages, 1996, p.72

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Id.*, p.73

commun ; celui qui agit contrairement à la majorité des hommes en temps de crise révèle qu'il a jugé et pensé de façon libre.

Ainsi, l'hypothèse d'une réelle rupture dans la théorie arendtienne du jugement ne semble pas pouvoir être soutenue ; au contraire, on voit s'établir une cohérence profonde entre des affirmations pourtant très éloignées les unes des autres dans le temps. S'il y a certes une évolution de la réflexion, elle se fait en fonction de la réorientation de l'intérêt philosophique d'Arendt au cours de son œuvre. Le concept de jugement, qui est au départ utilisé pour résoudre des problèmes concernant la nature des crises politiques et la destruction des normes morales, sera ensuite considéré du point de vue de la vie de l'esprit, parce que le procès Eichmann conduit Arendt à redéfinir le lien entre jugement et pensée. Le véritable changement auquel nous assistons dans *La vie de l'esprit* est seulement le fait que le jugement n'est plus décrit comme allant de soi ; Arendt s'y demande au contraire de quel droit elle avait usé du concept de jugement. Démarche identique à celle de Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, qui pose avant tout la question des conditions de possibilité du jugement. La lecture de Kant n'a donc pas permis à Arendt de découvrir une nouvelle théorie du jugement ; elle lui a plutôt fourni des outils pour reformuler, clarifier ou prolonger des idées déjà en germe dans sa réflexion.

Néanmoins, cette hypothèse ne sera pas totalement mise à l'épreuve tant que nous n'aurons pas montré en quoi le problème posé dans *La vie de l'esprit* rejoint sans rupture les considérations énoncées auparavant par Arendt. Le troisième tome sur le jugement devait en effet permettre à la philosophe de sortir d'une impasse théorique apparaissant à l'issue de l'analyse de la pensée et de la volonté⁸⁴. Cette impasse a-t-elle un lien avec l'action ou bien au contraire concerne-t-elle uniquement les facultés mentales de l'homme ? Si cette impasse ne concerne en rien l'action, alors nous ne pourrions plus soutenir que le jugement, est tout au long de l'œuvre d'Arendt, une faculté se situant à la frontière de la pensée et de l'action ; elle deviendrait au contraire, comme l'affirme Ronald Beiner, le privilège du spectateur désintéressé de l'histoire dans les écrits tardifs d'Arendt et non plus celui de l'acteur politique.

⁸⁴ Pour une présentation complète du projet de *La vie de l'esprit* et du rapport entre pensée, volonté et jugement, voir Max DEUTSCHER, *Judgment after Arendt*, Hampshire, Ashgate, 2007

II La théorie du jugement comme sortie d'une impasse

1) L'impasse théorique de *La vie de l'esprit* : la volonté ne permet pas l'action

Pour bien mesurer l'attente qu'Arendt nourrissait vis-à-vis de sa dernière œuvre, et l'importance qu'elle revêtait à ses yeux, il suffit d'en lire les premières lignes : celle qui n'a « neither claim nor ambition to be a « philosopher » or [...] what Kant, not without irony, called *Denker von Gewerbe* (professional thinkers) »⁸⁵ débute *La vie de l'esprit* par une forme d'excuse. Hannah Arendt en effet s'est toujours considérée comme une théoricienne des sciences politiques, mais l'examen des facultés mentales de l'homme dépasse largement ce cadre. Le projet d'une exploration globale de ce que peut l'esprit humain, réflexion divisée en trois tomes (*Thinking, Willing, Judging*) clairement comparables aux trois *Critiques* de Kant, met pour la première fois Arendt dans les pas de la tradition proprement philosophique de manière affichée, et ce n'est pas sans précautions qu'elle s'y aventure :

« The title I have given this lecture series, *The Life of the Mind*, sounds pretentious, and to talk about Thinking seems to me so presumptuous that I feel I should start less with an apology than with a justification. »⁸⁶

Si Arendt donc se lance dans cette entreprise malgré ses réticences, c'est bien parce qu'elle se trouve face à une nécessité théorique, qu'elle va tenter d'explicitier en introduction. Elle indique ainsi que sa réflexion sur les activités de l'esprit humain a « two rather different origins »⁸⁷. La première source est le fait brut auquel Arendt a été confrontée lors du procès Eichmann : le fait que la seule caractéristique notable de la personnalité d'Eichmann, en elle-même banale, qui puisse expliquer qu'il ait commis ses crimes monstrueux, soit son absence de pensée (« *thoughtlessness* »⁸⁸). Le procès Eichmann a donc ravivé chez Arendt l'intérêt pour des questions majeures de la philosophie morale, à savoir : d'où vient le mal ? Qu'est-ce qui nous permet, à l'inverse, de nous en abstenir ? En voyant Eichmann, il semblerait que ce soit en quelque sorte un caractère *négatif* de sa personnalité, l'absence de quelque chose, qui a pu lui permettre de commettre le mal. La question de la nature du mal mène donc à la question de

⁸⁵ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.3. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.19-20

⁸⁶ *Ibid.* Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.19

⁸⁷ *Ibid.* Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.20

⁸⁸ *Id.*, p.4. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.21

la nature de la pensée : « Might the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong, be connected with our faculty of thought ? »⁸⁹. Par ce biais, Arendt est amenée à s'interroger sur le *lien* entre pensée et action. Or, si l'absence de pensée produit quelque chose dans l'ordre de l'action, la distinction traditionnelle en philosophie entre théorie et pratique, conçues comme radicalement opposées, doit être remise en cause. Arendt fait remarquer que cette distinction se retrouve même chez un philosophe comme Marx, qui oppose la praxis (« what man does ») à la pensée (« what man thinks »). Elle remarque également qu'elle entretenait déjà, lors de l'écriture de la *Condition de l'homme moderne*, des doutes sur cette opposition radicale entre action et pensée.

Il semble donc que le problème posé par *La vie de l'esprit* (« What are we doing when we do nothing but think ? »⁹⁰) naisse d'un problème moral mais ne s'y réduise pas. Un fait, celui de la conduite d'Eichmann et de sa personnalité, vient contredire une distinction théorique héritée de la tradition, et qu'il apparait nécessaire de repenser. C'est donc de manière générale qu'Arendt se voit donc contrainte d'ouvrir à nouveaux frais la question du rapport de la pensée à l'action, et ce pour tenter de comprendre leur lien relatif. Mais que la pensée puisse avoir un effet sur l'action semble contraire non seulement à l'opposition traditionnelle entre le théorique et le pratique, mais également aux fondements même de la philosophie arendtienne.

En effet, bien qu'Arendt récuse l'opposition entre *vita activa* et *vita contemplativa*, induisant l'idée d'une supériorité de la contemplation sur l'action, elle a néanmoins opposé partout dans son œuvre la pensée et l'action dans leur rapport à l'unité et à la pluralité. La pensée étant l'activité solitaire par excellence, pendant laquelle je me retranche du monde, comment pourrait-elle avoir un lien avec l'action qui ne peut avoir lieu qu'en présence d'autrui ? Et pourtant, il *doit* y avoir un lien, puisque l'absence de pensée produit la destruction de la capacité d'action libre (au sens où Eichmann se considère comme un pur rouage de l'histoire), le déni de responsabilité et en dernière instance le mal absolu.

Ce problème est donc à la fois politique et moral, puisqu'il s'empare de la question de l'origine du mal tout en cherchant un passage entre pensée et action, qui elle-même est toujours, chez Arendt, de l'ordre du politique. Il concerne également l'idée de liberté, puisque l'absence de pensée, ou d'un certain mode du penser, produit une action où l'individu renonce à se considérer comme un agent libre et partant, à la liberté.

⁸⁹ *Id.*, p.5. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.22

⁹⁰ *Id.*, p.8. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.25

Néanmoins, on pourrait rétorquer que si l'absence de pensée produit le déni de responsabilité, il ne va pas nécessairement de soi que la pensée produise positivement la capacité d'action libre. En effet, si l'on peut démontrer que la pensée est une condition pour s'abstenir du mal, pour faire la distinction entre le bien et le mal, il reste encore à prouver, en quelque sorte, que son effet n'est pas purement négatif. Si du défaut de pensée résulte le mal, il n'en résulte pas nécessairement que la présence de pensée produise le bien. Le bien, ici, ne désigne pas le bien absolu, mais l'action juste, accomplie selon des normes humaines (et non divines) de justice, et en tout état de cause l'action libre. En effet, une action non-libre chez Arendt ne peut être juste, au sens où elle est soit une action que j'ai faite avec d'autres mais dans laquelle je ne me considère pas comme un agent, soit une action considérée sous la catégorie de la finalité, sur le modèle de la fabrication. Dans tous les cas, l'agent y est de toute façon considéré comme un moyen en vue d'une fin, le pire étant, comme dans le cas d'Eichmann, lorsque l'agent se désigne lui-même comme un simple moyen, une unité interchangeable et irresponsable.

Cependant, si on renonce à trouver dans l'ordre de l'esprit quelque chose qui puisse permettre à l'homme non seulement de reconnaître le mal et de s'en abstenir, mais également de reconnaître l'action libre et de la désirer, on renonce au moins à un moyen de juger l'histoire selon nos propres critères. En effet, ne pas reconnaître les actions des hommes dans l'histoire comme des actions libres revient à considérer celle-ci comme un processus qui se fait sans eux. Une telle lecture de l'histoire, même lorsqu'on la considère comme tendant nécessairement vers le progrès, est de ce point de vue un effet de notre peur de la liberté, voire de notre dégoût pour la liberté. Mais une action inspirée par la peur ou le dégoût de la liberté ne peut qu'être une action injuste, et le cas le plus extrême de ce genre d'action reste le totalitarisme, puisqu'Arendt le définit comme une tentative d'abolir de façon absolue la spontanéité. Ce problème est énoncé très tôt déjà dans le *Journal de pensée*, dans une note datant d'avril 1951, bien que sous une forme apparemment très différente : « « Les sentiers de l'injustice : antisémite, impérialiste, historico-mondial (= marxiste), totalitaire » : ce qui est effrayant, c'est qu'eux seuls aient constitué en général des sentiers, tout le reste n'étant que fange, broussailles, chaos du déclin. Il n'y aura pas d'issue tant que nous ne saurons pas pourquoi on n'est pas parvenu à frayer des chemins à partir de la grande tradition, en sorte que c'est l'escalier de service qui a pu indiquer les sentiers. »⁹¹ Ici, Arendt se demande

⁹¹ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.85

pourquoi les théories philosophiques, donc d'une certaine manière la pensée, n'ont pas réussi à inspirer des actions justes.

Parmi les facultés mentales de l'homme, c'est la volonté qui pourrait paraître la plus à même de constituer un pont entre pensée et action ; son étude par Arendt suit donc naturellement celle de la pensée. Cependant, la tradition philosophique sur ce point est ambivalente : la volonté y est considérée soit comme l'organe même de la décision, et partant, le lieu par excellence de la liberté, soit au contraire comme une illusion fallacieuse destinée à masquer le déterminisme auquel seraient soumises les actions humaines. Arendt note d'ailleurs que le problème de la volonté libre est un problème moderne, car "the faculty of the Will was unknown to Greek antiquity and was discovered as a result of experiences about which we hear next to nothing before the first century of the Christian era"⁹².

La notion de volonté, telle qu'elle est comprise à l'époque moderne, c'est-à-dire comme un libre arbitre permettant de choisir indépendamment même des motifs d'action, n'existe pas en grec ancien :

"the Greeks "do not even have a word for" what we consider to be "the mainspring of action." (*Thelein* means to be ready, to be prepared for something," *boulesthai* is "to view something as [more] desirable," and Aristotle's own newly coined word, which comes closer to our notion of some mental state that must precede action, is *pro-airesis*, the "choice" between two possibilities, or, rather, the preference that makes me choose one action instead of another.)"⁹³

Bien entendu, la distinction entre les actes intentionnels et les actes involontaires existe pour les Grecs. Elle est par exemple développée par Aristote, mais dans ce cadre elle est comprise comme une distinction entre les actes accomplis par contrainte (par exemple, être emporté par le vent, ou être emmené de force quelque part), et ceux qui sont accomplis en connaissance de cause, en pleine possession de ses moyens (jeter sa cargaison pour sauver son bateau de la tempête). Ce n'est pas un état mental (*I will*) qui distingue ici l'acte libre, mais une puissance concrète (*I can*). Le modèle même de la liberté est pour les Grecs la liberté de mouvement.

Remontant ensuite le fil de la tradition, Arendt se trouve confrontée à un problème majeur concernant la liberté. Les différentes théories de la volonté, mettant au jour son conflit

⁹² ARENDT, *The Life of the Mind : Willing* [1971], New York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1978, p.3.
Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, op.cit., p.281

⁹³ *Id.*, p.15. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, op.cit., p.293. Arendt cite B. SNELL, *The Discovery of the Mind*, New York, Evanston, 1960, p.182-183.

intérieur et le paradoxe d'une faculté libre mais impuissante, ne permettent pas d'y trouver la véritable racine du pouvoir d'agir. Ainsi, même la théorie augustinienne "seems to tell us no more than that we are *doomed* to be free by virtue of being born, no matter whether we like freedom or abhor its arbitrariness, are "pleased" with it or prefer to escape its awesome responsibility by electing some form of fatalism. This impasse, if such it is, cannot be opened or solved except by an appeal to another mental faculty, no less mysterious than the faculty of beginning, the faculty of Judgment, an analysis of which at least may tell us what is involved in our pleasures and displeasures."⁹⁴ L'utilisation du terme « pleased », mis entre guillemets, montre bien qu'il est question de goût dans le jugement. Arendt voulait donc dire qu'il se trouve qu'à certains hommes, la liberté plaît, tandis qu'elle déplaît à d'autres. Ceci explique pourquoi certains seront poussés à l'action dans l'espace public, tandis que d'autres non, quand d'autres encore tenteront de détruire la possibilité même de cette action. Si donc l'on veut sauvegarder la liberté, il faut pouvoir expliquer de quel droit la liberté nous plaît, de quel droit on juge en sa faveur.

Ceci revient, formulé de manière plus générale, au problème tel qu'il est présent dans les conférences sur les « Questions de philosophie morale ». Si je cherche comment agir (dans le contexte de la conférence, comment bien agir dans des situations de crise morale et politique), ni la pensée ni la volonté ne me sont d'aucune aide car elles ne peuvent être motrices de mon action. La pensée n'est pas l'action, « rien dans cette activité n'a indiqué qu'une impulsion à agir pouvait en sortir »⁹⁵. D'un autre côté, « l'impuissance de la volonté »⁹⁶ est manifeste selon Arendt. Aussi bien Saint Paul que Saint Augustin mettent en scène le drame d'une volonté qui voit le bien mais ne le choisit pas toujours : je veux, mais je ne peux pas. Mais « si je ne le veux pas, comment pourrais-je être poussé à agir ? »⁹⁷. On voit dans ce passage que tout le problème pour Arendt est de trouver comment agir positivement, c'est-à-dire de trouver une motivation à l'action qui ait une valeur. D'une certaine manière, les analyses de la pensée et de la volonté sont en continuité avec celles de la *Condition de l'homme moderne*, tournées cette fois-ci vers les facultés mentales de l'homme : existe-t-il dans la vie spirituelle un équivalent à l'action politique dans la *vita activa* ? Comment penser librement, vouloir librement, qu'est-ce qui dans l'ordre de la vie spirituelle peut nous pousser à l'action ?

⁹⁴ *Id.*, p.217. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.543

⁹⁵ ARENDT, « Questions de philosophie morale », *art.cit.*, p.148

⁹⁶ *Id.*, p.145

⁹⁷ *Id.*, p.148

D'un côté, la raison en quête de vérité est non-libre, car elle est contrainte par les nécessités de la logique (principe de non-contradiction, d'identité, etc...). De l'autre, la volonté est une faculté non-libre car elle est fondamentalement impuissante, elle n'est pas réellement un libre arbitre. Mais seul un tel arbitre, une faculté de peser la valeur de telle ou telle action indépendamment des normes établies, peut donner un sens à la liberté humaine. Il apparaît alors pour Arendt que ce qu'on cherchait dans la volonté doit se trouver dans une autre faculté, autonome vis-à-vis des deux autres, comme le montre la conclusion de ces conférences :

« Toutes nos descriptions tirées de Paul et d'Augustin sur la séparation en deux de la volonté [...] ne s'appliquent en réalité à la volonté que dans la mesure où elle pousse à l'action et non dans sa fonction d'arbitrage. Car cette dernière fonction est en réalité la même chose que le jugement ; la volonté est convoquée pour juger entre des propositions différentes et opposées, et la question de savoir si on doit dire que cette faculté de jugement, qui est l'une des facultés les plus mystérieuses de l'esprit humain, est la volonté, la raison, ou peut-être une troisième faculté mentale, reste au moins ouverte. »⁹⁸.

C'est cette question ouverte à laquelle aurait sans doute répondu le troisième tome non écrit de *La vie de l'esprit*, ce dont atteste en tous cas le témoignage de J. Glenn Gray, ami d'Arendt :

“[S]he regarded judging to be her particular strength and in a real sense a hoped-for resolution of the impasse to which the reflections on willing seemed to lead her. As Kant's *Critique of Judgment* enabled him to break through some of the antinomies of the earlier critiques, so she hoped to resolve the perplexities of thinking and willing by pondering the nature of our capacity for judging.”⁹⁹

⁹⁸ *Id.*, p.156

⁹⁹ J. GLENN GRAY, « The Abyss of Freedom and Hannah Arendt » in *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, ed. Melwyn A. Hill, New York, St Martin's Press, 1979, p.225, cité in Ronald BEINER, « Hannah Arendt et la faculté de juger », in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.89

2) *Le rôle du jugement dans l'économie générale de la philosophie d'Arendt*

En matière de liberté, il semble que la tradition, comme le montre le chapitre sur la volonté, ne soit parvenue selon Arendt qu'à désigner l'être humain comme capable de nouveau, de commencement, mais sans parvenir à donner du sens à cette spontanéité. Il ne sert à rien de désigner l'être humain comme capable de commencement radical, de liberté au sens d'une spontanéité absolue, si ce même être est incapable d'aimer cette liberté et de se l'approprier. Il est toutefois naturel qu'une capacité de commencer radicalement quelque chose suscite davantage la peur que le désir : le caractère arbitraire d'un acte qui ne peut se réduire à des causes déterminantes le rend absolument imprévisible. C'est bien sur ce point que porte l'impasse de *La vie de l'esprit* telle qu'elle est définie à la fin du tome sur la volonté ; si la théorie augustinienne de la volonté nous montre certes en l'homme un abîme de spontanéité, elle ne nous délivre pas un moyen de donner du sens à cette spontanéité : « it seems to tell us no more than that we are *doomed* to be free by virtue of being born, no matter whether we like freedom or abhor its arbitrariness, are « pleased » with it or prefer to escape its awesome responsibility by electing some form of fatalism »¹⁰⁰.

On pourrait traduire ici “we are *doomed* to be free” comme une quasi reprise de la formule sartrienne selon laquelle nous sommes condamnés à être libre. Formule hautement problématique puisqu'elle semble contradictoire : comment peut-on être condamné à être libre si la liberté est comprise soit comme libération d'une oppression préexistante, soit comme pure spontanéité ? Dans les termes de la philosophie d'Hannah Arendt, on peut dire qu'il ne suffit pas, pour être libre positivement, de posséder en soi-même une capacité de créer du nouveau. Pour être vraiment libre, l'homme doit accepter, ou, mieux encore, avoir des raisons d'aimer la liberté. Or, la liberté comme capacité de commencement contient en elle-même la possibilité d'être interprétée comme une simple faculté de produire de l'arbitraire¹⁰¹. Si je ne m'approprie pas cette capacité, si je la regarde passivement produire ses effets, elle peut être comprise au contraire comme un facteur de dérèglement, de désordre, car l'idée de liberté contient en elle-même l'idée de risque.

¹⁰⁰ ARENDT, *The Life of the Mind : Willing* [1971], *op.cit.*, p.217. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.543

¹⁰¹ Comme l'écrit aussi Myriam Revault d'Allonnes : « La grandeur de l'acte de liberté est elle-même terrifiante parce qu'elle renvoie à une initialité absolument énigmatique », in *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, coll. «La couleur des idées», Paris, Seuil, 1995, p. 71

En d'autres termes, pour être libres, il faut que la liberté nous plaise. Mais si ce qui est en jeu dans nos plaisirs et déplaisirs n'est qu'une question de goût, au sens où l'on dit par exemple que l'on ne discute pas des goûts de chacun, je n'ai aucun moyen de légitimer l'amour de la liberté – cela reste un sentiment privé et non communicable. C'est donc pour cette raison qu'intervient à ce moment précis de l'argumentation le problème du jugement et de sa validité. S'il ne peut dépasser le simple jugement de goût, alors je n'ai aucun moyen de légitimer mon jugement en faveur de la liberté. Autrement dit, je suis face à la liberté humaine exactement comme devant une œuvre d'art dont il conviendrait d'estimer la valeur, la différence étant bien entendu que les conséquences de mon jugement de valeur ne sont pas les mêmes en esthétique ou en politique.

Sont donc impliqués, dans cette problématique centrée sur la liberté, les trois formes de jugement que propose d'identifier Arendt : le jugement esthétique, le jugement moral et le jugement politique. Lorsqu'on examine la validité ou la portée d'un jugement esthétique (ceci est beau, ceci est laid), il s'agit d'évaluer la communicabilité d'un sentiment : ce qui semble être appréhendé par un sens purement privé et interne (le goût) peut-il prétendre à la généralité ? Lorsqu'on examine le jugement moral, il s'agit d'évaluer à quel point notre conscience du bien et du mal est communicable, s'il est vrai qu'elle ne peut plus se reposer sur l'autorité absolue du divin. Lorsqu'enfin on examine le jugement politique (ceci est juste, ceci est injuste), il s'agit d'évaluer la communicabilité de mon sentiment concernant la liberté humaine, et par conséquent la légitimité du choix de certains principes plutôt que d'autres, lorsque ceux-ci apparaissent dans l'action.

A la lumière de ces analyses, on peut donc dire que le problème d'Hannah Arendt est de trouver un lien entre pensée et action, afin que nous puissions non seulement nous considérer comme des êtres libres, mais également afin de découvrir comment l'esprit humain peut inspirer des actions justes. Pour trouver ce lien, étant donné que selon Arendt l'action ne se règle pas sur des buts, des fins ou des objectifs, mais fait voir des principes qui ne durent que le temps de l'action, il est nécessaire de trouver un principe politique positif, né de la pensée, ou dont la pensée aurait favorisé la naissance. Si la pensée se réduit à une activité pure mais profondément isolée, alors elle ne pourrait produire que des principes négatifs, destructeurs de la liberté et donc de l'action.

3) Jugement et principe d'action

Comment un principe d'action politique peut-il détruire en fait la liberté d'action ? On peut prendre comme exemple la compassion, telle qu'elle est étudiée chez Rousseau comme principe censé servir de fondement à la fois de la politique et de la morale. Chez Rousseau, en effet, c'est la pitié, c'est-à-dire notre capacité à être touché par la souffrance d'autrui, qui explique à la fois la sociabilité et la possibilité pour l'homme d'être vertueux : « avec toute leur morale, les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la Nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison : [...] de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales »¹⁰². La pitié est ce sentiment naturel qui nous mène à l'identification avec la souffrance d'autrui. Ce sentiment naturel est opposé aux sentiments que nous développons en société, une fois celle-ci établie, et à la raison en tant qu'elle donne naissance à l'amour de soi : « C'est la raison qui engendre l'amour-propre ; et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même »¹⁰³.

Dans *On Revolution*, Arendt se propose de montrer le rôle qu'a joué la compassion dans le cours de la révolution française de 1789. Selon elle, l'esprit de la Révolution Française est foncièrement différent de celui de la révolution américaine du fait de la compréhension différente, dans les deux cas, de ce qu'il faut entendre par « le peuple ». Dans le cas de la Révolution Française, le but était de libérer le peuple non seulement de la tyrannie de la monarchie absolue, mais également de la tyrannie de la misère : « The inescapable fact was that liberation from tyranny spelled freedom only for the few and was hardly felt by the many who remained loaded down by their misery. These had to be liberated once more, and compared to this liberation from the yoke of necessity, the original liberation from tyranny must have looked like child's play. »¹⁰⁴ Dans ce contexte, la vertu cardinale de l'homme politique révolutionnaire est l'absence d'amour-propre, le fait d'avoir en tête non son propre bien-être, mais celui du peuple.

Ce passage de la liberté au bonheur de tous comme but de la révolution se fait sentir dans la conception qu'ont les révolutionnaires de ce qu'est un peuple : « The words *le peuple* are the key words for every understanding of the French Revolution, and their connotations were determined by those who were exposed to the spectacle of the people's sufferings, which

¹⁰² ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, p.97

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ ARENDT, *On Revolution*, New York, Penguin Books, 2006, p.64

themselves they did not share [...] the very definition of the word was born out of compassion »¹⁰⁵. D'une certaine manière, la pitié définie par Rousseau, la compassion qui me permet de modérer la force de l'amour-propre, devient ainsi pour Arendt un principe politique d'action pour la Révolution. Rousseau, pour sa part, ne fait que théoriser de façon conséquente quelque chose qui a été expérimenté dans l'action.

En effet, la situation de la France lors de la révolution était très différente de celle des colonies américaines, au sens où la misère y était bien plus générale, ce qui induisit un changement de l'esprit révolutionnaire. Plutôt que de se concentrer en priorité sur la mise en place d'une république, la Révolution Française chercha d'abord à résoudre le problème de la libération du peuple du poids de la misère. C'est en ce sens que la compassion est devenue ici, selon Arendt, un principe politique : « compassion became the driving force of the revolutionaries »¹⁰⁶. Le problème majeur que constitue l'élévation de la compassion au rang de principe politique est qu'il induit une homogénéisation de ce qu'on appelle le peuple. En effet, puisque tous ceux qui souffrent de la misère, d'une certaine façon, en souffrent de manière identique, avoir pitié de la misère du peuple revient à considérer ce dernier comme une entité homogène, sur le modèle de l'individu, effaçant ainsi les différences particulières entre les différents membres du peuple¹⁰⁷.

C'est ainsi qu'Arendt analyse la théorie rousseauiste de la volonté générale. L'émergence de l'idée de peuple unifié est liée au remplacement de l'ancienne théorie du consentement par celle de la volonté du peuple : « It was of greater relevance that the very word « consent », with its overtones of deliberate choice and considered opinion, was replaced by the word « will », which essentially excludes all processes of exchange of opinions and an eventual agreement between them. »¹⁰⁸ Arendt pointe ici le fait que considérer une volonté unie comme source du pouvoir et de la loi est un principe qui détruit la pluralité du politique. Au lieu de prendre en compte les opinions publiquement débattues, on aura tendance à prendre en compte l'opinion publique, comme si le peuple, dont la volonté est considérée comme une, était capable d'unanimité. Ceci n'était pas possible au contraire pour les révolutionnaires américains, qui considéraient le peuple non comme une entité homogène mais comme une

¹⁰⁵ *Id.*, p.65

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Comme l'écrit Margaret CANOVAN dans "Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics", in *The Journal of Politics*, 1983, vol.45, n°2 : "Rousseau makes heroic but unavailing efforts to render ineffective the fact that there are more of us than one and that we are all unique, each of us having his own standpoint from which to view the world, each his own mind which is capable of in-dependent thought, each his own self which can disclose itself in unexpected action." (p. 292)

¹⁰⁸ ARENDT, *On Revolution, op.cit.*, p.66

multitude plurielle : « the word « people » retained for them the meaning of manyness, of the endless variety of a multitude whose majesty resided in its very plurality »¹⁰⁹. C'est donc en partie le fait d'avoir pris la compassion comme principe politique d'action qui est à l'origine, selon Arendt, de l'échec de la révolution française.

Les analyses de l'essai *On Revolution* nous présentent donc l'exemple d'un principe politique d'action qui aboutit à la négation de la pluralité, sans laquelle, selon Arendt, il ne peut y avoir de réelle liberté. Par ailleurs, si la compassion échoue à devenir un principe positif d'action, c'est que la pitié repose sur un sens interne, la douleur, et, même lorsqu'il est en quelque sorte tourné vers autrui, il n'est jamais orienté vers le monde extérieur. Lorsque je compatis, je m'identifie à autrui, mais sur le mode du négatif : je ne construis pas avec lui un monde.

L'exemple de la compassion met donc en lumière un paradoxe : si l'on cherche un principe qui inspire l'action libre et rassemble les hommes, le mouvement naturel de la pensée est de chercher un point commun entre tous les hommes qui pourrait servir de socle à l'action. Mais de cette manière on en arrive nécessairement à déterminer ce que seraient les propriétés essentielles et universelles de l'être humain. Or, selon Arendt, l'homme universel est une dangereuse abstraction qui détruit la particularité de chacun. En témoigne ce court passage du *Journal de Pensée* datant de juillet 1950 : « La mauvaise voie : aimer dans un homme l'universel, en faire un « récipient » [...] – il s'agit là pratiquement d'un meurtre en puissance »¹¹⁰. Considérer l'humanité selon la catégorie de l'universel, et non de la pluralité, équivaut en quelque sorte à détruire l'idée même d'humanité.

Le paradoxe est donc le suivant : lorsqu'on cherche un principe d'action politique on en vient à chercher un principe universel d'action, et ce faisant on manque nécessairement son but. Le problème d'Arendt est donc de trouver un principe qui puisse rassembler les acteurs sans détruire leur particularité. Pour ce faire, pour discriminer entre les principes ceux qui rassemblent et ceux qui ne permettent pas de mettre en place un monde commun, il est nécessaire d'en appeler à une faculté humaine qui serait capable de lier l'universel et le particulier, d'où l'analyse par Arendt de la faculté de juger, faculté mentale éminemment *politique*. En réalité, il convient alors de comprendre en quoi la faculté de juger fait le lien entre la pensée qui produit des principes et l'action qui les fait apparaître. Le problème est que

¹⁰⁹ *Id.*, p.83

¹¹⁰ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.28

la pensée ne peut en elle-même produire le critère de choix entre les principes qu'elle produit. Or, la faculté mentale qui discrimine n'est pas la pensée mais le jugement.

Nous pouvons ainsi réunir les différents éléments du problème auquel se trouve confrontée Arendt. Comme on l'a vu, il doit exister dans l'esprit de l'homme une faculté qui lui permet de préférer le bien au mal, le juste à l'injuste, la beauté à la laideur, une faculté qui nous rende capables d'aimer la liberté, de discriminer entre des principes, ou encore de porter des jugements moraux indépendamment des conventions sociales. Arbitre par excellence, cette faculté doit pouvoir expliquer nos choix ; mais s'il s'agit de la faculté de juger, et si cette dernière se fonde avant tout sur le goût, ces choix ne se réduisent-ils pas à de simples préférences privées ?

C'est ainsi tout naturellement qu'Arendt retrouve par des chemins différents l'antinomie formulée par Kant dans la *Critique de la faculté de juger* :

« comment est-il possible qu'un jugement qui, simplement à partir du sentiment *personnel* que l'on a du plaisir pris à un objet, indépendamment du concept de cet objet, juge ce plaisir comme dépendant de la représentation de cet objet *en tout autre sujet*, et cela a priori, c'est-à-dire sans avoir à attendre une approbation étrangère ? [Ce] problème de la critique de la faculté de juger relève du problème général de la philosophie transcendantale : comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? »¹¹¹

Le jugement esthétique est synthétique parce qu'il ajoute à l'intuition de l'objet le prédicat du sentiment de plaisir ; mais il n'est pas un jugement purement empirique car il exige l'adhésion de chacun, et ce a priori, c'est-à-dire sans vérification a posteriori de la réalité effective de cette adhésion. Lorsque quelqu'un dit d'une chose qu'elle est belle, il prétend à l'assentiment de tous ; « il ne compte pas sur l'adhésion des autres parce qu'il a constaté à diverses reprises que leur jugement s'accordait avec le sien, mais il *exige* d'eux cette adhésion. Il les blâme s'ils en jugent autrement et il leur dénie d'avoir du goût, tout en prétendant qu'ils devraient en avoir [...] »¹¹² Le jugement esthétique se distingue donc du jugement sur l'agréable, mais « cette détermination particulière de l'universalité d'un jugement esthétique [...] est une singularité, sinon pour le logicien, en tous cas pour le philosophe transcendantal [...] »¹¹³. Cette modalité particulière du jugement esthétique

¹¹¹ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p.273

¹¹² *Id.*, p.191

¹¹³ *Id.*, p.192

demandera donc une déduction semblable à celles opérées par Kant dans la *Critique de la raison pure* à propos des jugements de connaissance synthétiques a priori.

Chez Arendt, le fait qu'on puisse juger en faveur de la liberté doit de la même façon être expliqué, puisqu'on a vu qu'elle peut tout aussi bien nous déplaire. Dire qu'une action est juste parce qu'en elle se réalise la liberté humaine, cela revient, en termes kantien, à formuler un jugement synthétique a priori. Ce qui ne vaut que pour le jugement esthétique chez Kant est élargi par Arendt aux sphères politiques et morales. Le jugement sur le beau, pour elle, n'est important que parce qu'il est le lieu d'une découverte ; de la découverte par Kant des propriétés essentielles de *tout* jugement.

Cependant, le choix de Kant comme unique référence reste à justifier, car les analyses aristotéliciennes de la délibération et de la vertu de prudence (*phronesis*, traduit par Thomas d'Aquin en latin par *prudencia*) auraient pu constituer une source valable d'analyse du jugement. Aristote en effet, au livre VI de l'*Ethique à Nicomaque*, étudie la forme de cette sagesse pratique par laquelle, ayant posé une fin, nous cherchons le meilleur moyen pour l'accomplir malgré la contingence des événements¹¹⁴. La vertu de prudence étant par essence une capacité permettant à l'homme de faire de bons choix, cette forme de jugement ne serait-elle pas à même de résoudre le problème posé par Arendt ?

Dans *La crise de la culture*, la philosophe reconnaissait déjà elle-même l'importance de la réflexion d'Aristote sur cette question, et en général de l'expérience grecque du politique :

« [Q]ue le jugement puisse être l'une des facultés fondamentales de l'homme comme être politique, dans la mesure où il le rend capable de s'orienter dans le domaine public, dans le monde commun – ce sont des vues virtuellement aussi anciennes que l'expérience politique articulée. Les Grecs nommaient cette faculté *φρονησις*, ou perspicacité, et ils la considéraient comme la vertu principale ou l'excellence de l'homme d'État par opposition à la sagesse du philosophe. »¹¹⁵

Dans ce cas, comment expliquer les affirmations réitérées selon lesquelles Kant est le seul penseur majeur concernant le jugement ? Comme l'écrit Ronald Beiner dans son essai, "[I]f Arendt herself is willing to admit that Aristotle offers an alternative approach to a theory of judging, our question become even more pressing. We must inquire why she turned exclusively to Kant for inspiration when she sought to explore the theme of judgment

¹¹⁴ Pour une analyse complète du *phronimos* chez Aristote, voir Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1997

¹¹⁵ ARENDT, « La crise de la culture : sa portée sociale et politique », *art.cit.*, p.282

(assuming that the converse does not hold – namely, that it was her lasting fascination with Kant that led her into a concern with judgment – which is quite possible).”¹¹⁶

Il nous faut donc expliciter les raisons pour lesquelles la philosophe écarte l’analyse aristotélicienne et s’en tient à la première partie de la *Critique de la faculté de juger* comme source unique d’étude des propriétés essentielles du jugement.

¹¹⁶ Ronald BEINER, *art.cit.*, p.140. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant, op.cit.*, p.195

III Le choix de Kant

Le choix de Kant par Arendt apparaît à la fois naturel et singulier. D'un côté, il est naturel qu'elle se tourne vers l'un des rares auteurs à avoir consacré un livre entier sur la question du jugement pour tenter de découvrir la nature et l'étendue de la validité de la faculté de juger. Arendt choisit Kant comme auteur privilégié parce qu'il est l'un des seuls penseurs de premier plan, selon elle, à s'être interrogé sur la faculté de juger comme faculté mentale autonome. Elle note par exemple dans *On Revolution*, que l'opinion et le jugement, deux facultés mentales extrêmement importantes pour la politique, « had been entirely neglected by the tradition of political as well as philosophic thought »¹¹⁷. En ce qui concerne le jugement, « we would have to turn to Kant's philosophy, rather than to the men of the revolutions, if we wished to learn something about its essential character and amazing range in the realm of human affairs »¹¹⁸.

Cependant, ce serait là choisir Kant par défaut, auquel cas Hannah Arendt aurait tout aussi bien pu vouloir produire elle-même une théorie du jugement indépendamment de toute tradition philosophique à ce sujet. Si au contraire elle se penche sur la *Critique de la faculté de juger*, et ce bien avant l'écriture de *La vie de l'esprit* (nous avons vu que plusieurs notes de lecture datent, dans le *Journal de pensée*, de 1957), c'est également parce qu'elle voit chez Kant la possibilité de constituer une philosophie politique qui ne soit pas hostile au politique, et qui ne tombe pas nécessairement dans une philosophie de l'histoire. Et pourtant, nous l'avons vu, Aristote aurait pu lui aussi constituer une source valable de ce point de vue¹¹⁹.

Il est donc singulier qu'elle choisisse Kant pour traiter de la nature politique du jugement, puisque la troisième critique se porte sur le jugement esthétique et le jugement téléologique, mais ne mentionne jamais une quelconque essence politique du jugement. Dans les *Lectures on Kant's Political Philosophy*, données en 1970, la démarche arendtienne consiste effectivement à repérer chez Kant des éléments qui auraient pu donner lieu à une philosophie

¹¹⁷ ARENDT, *On Revolution*, *op.cit.*, p.221

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Pour une présentation complète des notes du *Journal de Pensée* concernant Aristote, Hegel et Kant, voir David L Marshall, "The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment", in *Political Theory*, 2010, vol.38, n°3, pp.367-393

politique qui n'a jamais été écrite comme telle par Kant, ce qui en soi est déjà une démarche problématique. Par ailleurs, ce sont les analyses par Kant du jugement esthétique qui sont privilégiées par Arendt comme démontrant le caractère politique du jugement. Ce point pose également un problème, puisqu'on peut légitimement se demander si la transposition de l'esthétique à la politique est possible. Par ailleurs, Arendt choisit délibérément d'écarter pour son étude la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger*, portant sur le jugement téléologique, alors même que cette forme de jugement était censée pour Kant résoudre le problème posé dans cette troisième critique.

1) La mise à l'écart d'Aristote

Comment expliquer la singulière lacune concernant les analyses d'Aristote dans l'étude arendtienne du jugement ? Remarquons tout d'abord une chose : Aristote n'est pas du tout absent de *La vie de l'esprit* ; au contraire, il est une référence récurrente, que ce soit lorsqu'il s'agit d'explicitier le rapport entre l'esprit et le corps, d'explorer les différents concepts de temps dans l'histoire de la philosophie ou encore dans le tome sur la volonté. C'est en revanche dans les conférences sur Kant, qui constituent le matériau principal dont nous disposons concernant la théorie arendtienne du jugement, que son absence est frappante, puisqu'Aristote n'y est cité qu'à trois reprises¹²⁰ contrairement à d'autres auteurs comme Platon ou Marx. Parmi les références à Aristote, une seule d'entre elles mérite qu'on s'y attache. Il y est question de la distinction entre le mode de vie philosophique et le mode de vie politique :

“[E]ven he held that the *bios politikos* in the last analysis was there for the sake of the *bios theoretikos*; and, as far as the philosopher himself was concerned, he said explicitly, even in the *Politics*, that only philosophy permits men *di'hauton chairein*, to enjoy themselves independently, without the help or the presence of the others, whereby it was self-understood that such independence, or rather self-sufficiency, was among the greatest goods. (To be sure, according to Aristotle, only an active life can assure happiness; but such “action” “need not be... a life which involves relations to others” if it consists in “thoughts and trains of reflections” that are independent and complete in themselves.)”¹²¹

Nous voyons dans ce passage apparaître la première raison pour laquelle Aristote ne peut constituer une source valable d'inspiration pour l'analyse de l'essence politique du jugement. En effet, la distinction aristotélicienne entre le mode de vie consacré à la pensée et le mode de vie consacré à l'action se double d'une hiérarchisation entre ces deux activités. C'est bien le *bios theoretikos* qui constitue le mode de vie le plus élevé pour l'homme, parce que c'est dans cette activité qu'il est le plus auto-suffisant ; le plaisir tiré de la pensée philosophique est supérieur au plaisir de l'action politique. Par cette hiérarchisation, Aristote ne fait finalement que suivre les pas de Platon, qui selon Arendt est à l'origine d'une tension récurrente dans la tradition entre philosophie et politique. Sur l'opposition entre pensée et action, Aristote ne se différencie de son maître qu'en apparence ; il ne peut par conséquent pas être une référence adéquate s'il s'agit de trouver en la faculté de juger un pont entre le théorique et le pratique.

¹²⁰ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op.cit., p.17, p.21, p.37.

¹²¹ *Id.*, p.21. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.41. Arendt cite ici ARISTOTE, *Politique*, 1267a10, puis 1325b15.

Au contraire, Kant “disagrees with Aristotle’s point of view that the philosophical way of life is the highest and that the political way of life, in the last analysis, exists for the sake of the *bios theoretikos*. With the abandonment of this hierarchy, which is the abandonment of all hierarchical structures, the old tension between politics and philosophy disappears altogether.”¹²² De ce point de vue, Arendt considère donc Kant comme une exception dans l’histoire de la philosophie.

Une deuxième raison de la mise à l’écart d’Aristote des analyses concernant le jugement apparaît quant à elle dans *La vie de l’esprit*. Dans le tome sur la volonté, nous l’avons vu plus haut, Arendt considère que cette notion n’existe pas en tant que telle dans la philosophie antique, mais a fait l’objet d’une découverte à l’époque moderne. Mais le concept aristotélicien de *proairesis* est celui qui se rapproche le plus de la notion moderne de volonté comme libre arbitre¹²³. Ainsi, lorsqu’il s’agira pour Arendt de retracer la chronologie des débats philosophique sur la volonté dans l’histoire des idées, c’est bien par l’étude d’Aristote qu’elle débutera.

La *proairesis* est explicitement désignée dans *La vie de l’esprit* comme “the forerunner of the Will”¹²⁴. En une brève synthèse, Arendt résume les principaux éléments de la théorie aristotélicienne de la *phronesis*. Cette vertu particulière, selon Aristote, est nécessaire lorsqu’il s’agit de réfléchir non sur ce qui est nécessaire, comme par exemple lorsque nous recherchons la démonstration d’un théorème mathématique, mais sur les choses contingentes, qui peuvent être ainsi ou autrement : “*Phronesis* is required for any activity involving things within human power to achieve or not to achieve.”¹²⁵. Dans l’action, ce qui est contingent, ce sont les moyens d’atteindre une certaine fin : pour un même but, il existe toujours une multiplicité de moyens possibles. Une fin étant donnée (par exemple, être en bonne santé), l’individu a à choisir parmi différents moyens de l’atteindre (faire de l’exercice ou au contraire se reposer). La faculté qui permet à l’individu d’établir une préférence face à ces différentes possibilités est la *proairesis* :

“Action in the sense of how men want to appear needs a deliberate planning ahead, for which Aristotle coins a new term, *proairesis*, choice in the sense of preference between

¹²² *Id.*, p.29. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op.cit.*, p.52

¹²³ Sur les différents sens du terme “proairesis” et le statut de cette notion dans la théorie aristotélicienne du choix, voir Pierre AUBENQUE, *op.cit.*, p.119-143

¹²⁴ ARENDT, *The Life of the Mind : Willing* [1971], *op.cit.*, p.55. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l’esprit*, *op.cit.*, p.341

¹²⁵ *Id.*, p.60. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l’esprit*, *op.cit.*, p.347

alternatives – one rather than another. [...] Choice is a median faculty, inserted, as it were, into the earlier dichotomy of reason and desire, and its main function is to mediate between them.”¹²⁶

Le choix ne se fait pas par hasard, mais grâce à un calcul de la raison pratique, la délibération : “The element of reason in choice is called “deliberation”, and we never deliberate about ends but about the means to attain them”¹²⁷. L’individu ne délibère pas sur les fins car celles-ci sont communes à tous les hommes ; les fins sont donc de l’ordre du nécessaire :

“The faculty of choice is necessary whenever men act for a purpose (*heneka tinos*), insofar as means have to be chosen, but the purpose itself, the ultimate end of the act for the sake of which it was embarked on in the first place, is not open to choice.”¹²⁸

Le bonheur est par excellence une fin commune à tous les hommes ; mais certains choisiront pour l’obtenir de prendre des risques, tandis que d’autres préféreront la sécurité. Les individus ne se différencient donc que par les actions qu’ils accomplissent afin d’atteindre des buts qu’ils n’ont pas choisis. Ainsi, la faculté de choix est avant tout selon Arendt un intermédiaire entre la raison (qui ici juge du meilleur moyen en délibérant) et le désir (qui nous pousse naturellement à certaines fins). En tant qu’arbitre d’un conflit intérieur entre plusieurs forces contraignantes chez l’individu, la *proairesis* peut donc être légitimement considérée comme la première étape vers une théorie de la volonté comme libre arbitre¹²⁹ :

“*Proairesis*, the faculty of choice, one is tempted to conclude, is the precursor of the Will. It opens up a first, small restricted space for the human mind, which without it was delivered to two opposed compelling forces: the force of self-evident truth, with which we are not free to agree or disagree, on one side; on the other, the force of passions and appetites, in which it is as though nature overwhelms us unless reason “forces” us away. [...] [P]*roairesis* is the arbiter between several possibilities”¹³⁰

Une question se pose néanmoins : ainsi désignée comme une faculté d’arbitrage permettant d’établir des préférences, pourquoi la *proairesis* n’est-elle pas plutôt considérée comme un prototype de la faculté de juger ?

L’une des réponses se trouve dans la limitation relative du choix au sein de la théorie aristotélicienne :

¹²⁶ *Ibid.* Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l’esprit, op.cit.*, p.348

¹²⁷ *Id.*, p.60-61. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l’esprit, op.cit.*, p.349

¹²⁸ *Ibid.* Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l’esprit, op.cit.*, p.348

¹²⁹ Arendt note également que le terme “*proairesis*” sera par la suite traduit en latin par “*liberum arbitrium*”

¹³⁰ ARENDT, *The Life of the Mind : Willing* [1971], *op.cit.*, p.62. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l’esprit, op.cit.*, p.350

“[T]he space left to freedom is very small. We deliberate only about *means* to an end that we take for granted, that we cannot choose. [...] Hence, the means, too, not just the ends, are given, and our free choice concerns only a “rational” selection between them [...].”¹³¹

Pour Arendt, considérer que l’homme délibère uniquement sur les moyens et non sur les fins constitue déjà une restriction pour la liberté humaine. Les moyens eux-mêmes ne sont pas imaginés par l’homme, ils consistent en un certain nombre de possibilités données d’avance, que l’individu a à comprendre ou à découvrir. Faire un mauvais choix, c’est ne pas avoir vu certaines possibilités, par ignorance ou par négligence. Par conséquent, l’idée d’une liberté comme commencement absolu, comme spontanéité, n’existe pas au sein de cette théorie. Le fondement de la liberté se trouve davantage dans le monde, le fait que la sphère terrestre contienne de la contingence contrairement aux sphères célestes qui obéissent à des règles nécessaires, plutôt que dans l’individu lui-même.

Mais l’autre réponse se situe au niveau du modèle général de l’action humaine chez Aristote. Le philosophe, à travers l’analyse de la vertu de prudence, met au jour un schéma de l’action qui la rapproche d’une forme de fabrication. Au fond c’est bien la raison, quoique dans son usage pratique, qui guide le choix ; par conséquent la *proairesis* n’est pas réellement une faculté autonome, qui posséderait ses propres principes. Elle ne peut pas non plus nous permettre de discerner, pour reprendre l’exemple que nous avons développé précédemment, parmi différents principes politiques qui paraîtraient également valables, puisqu’elle ne peut choisir les fins qui sont données à l’homme.

Pour toutes ces raisons, l’étude par Aristote de la vertu de prudence, pourtant considérée par les Grecs comme la vertu par excellence de l’homme politique, ne peut pas constituer pour Arendt une référence adéquate afin de saisir la nature politique de nos jugements sur les actions ou les œuvres humaines.

¹³¹ *Ibid.*

2) *Le choix de Kant : analogie des problèmes*

La première raison susceptible d'expliquer ces choix est la similitude entre le problème posé par Arendt dans *La vie de l'esprit* et celui formulé par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*. Dans cette troisième critique, il s'agit d'abord pour Kant de donner sa cohérence au système de la philosophie, divisée en philosophie théorique et philosophie pratique. L'une considère la légitimité des concepts purs de l'entendement dont il use dans sa connaissance de la nature. L'autre entend montrer comment l'Idée de liberté peut déterminer la volonté. Or, si ces deux législations ont été présentées comme pouvant coexister sans contradiction par les deux premières critiques, il n'en reste pas moins qu'on ne peut comprendre comment la liberté peut avoir des effets dans le monde sensible si on ne trouve pas un passage entre le mode de connaissance théorique de la nature comme ensemble de phénomènes et la pensée pratique de la liberté comme chose en soi. Le problème se trouve formulé très clairement en ces termes dans la deuxième introduction à la *Critique de la faculté de juger* :

« Bien que, cela étant, un abîme incommensurable soit installé entre le domaine du concept de la nature – le sensible – et le domaine du concept de la liberté – le suprasensible – au point que, du premier au second (donc par l'intermédiaire de l'usage théorique de la raison), nul passage n'est possible, tout à fait comme s'il s'agissait de deux mondes différents, dont le premier ne peut avoir sur le second aucune influence, celui-ci *doit* [sollen] avoir pourtant une influence sur celui-là, autrement dit : le concept de liberté doit rendre effectif dans le monde sensible la fin indiquée par ses lois. »¹³².

L'usage du verbe « sollen » par Kant traduit toujours une obligation morale : la nécessité de trouver un passage est donc une nécessité morale. Si en effet la liberté ne peut jamais avoir aucune influence sur la nature, il s'ensuit que le concept de liberté n'a aucun sens, et l'homme aurait en lui l'idée de la loi morale sans jamais pouvoir l'actualiser dans la réalité. Comme le résume Eric Weil dans les *Problèmes kantiens*, « si la loi morale ne doit rien au sensible, c'est pourtant au sensible qu'elle renvoie et dans le sensible qu'elle se donne sa réalité. »¹³³. Le problème est donc moins celui de la cohérence du système, que celui du sens de la loi morale, et donc en définitive du sens même de l'existence humaine, puisque seul parmi les êtres naturels, l'être humain est capable de poser la loi morale. Pourtant, cette nécessité de trouver un passage entre nature et liberté semble impossible dans les termes de la philosophie

¹³² KANT, *Critique de la faculté de juger*, *op.cit.*, p.154

¹³³ Eric WEIL, *Problèmes kantiens*, Vrin, 1998, p.60

kantienne, puisque la nature, étant l'ensemble des phénomènes, dépend toujours des formes de la sensibilité humaine et son explication des catégories de l'entendement, tandis que la liberté, elle, est chose en soi, suprasensible, et donc indépendante des formes de la sensibilité. La chose en soi ne saurait être ni connue ni perçue : la liberté ne saurait donc être connue ou perçue. Mais si l'on n'observe jamais dans le monde des phénomènes quelque chose qui nous renvoie à la liberté, alors il se pourrait tout aussi bien qu'elle reste une Idée vaine, et le monde, pour Kant, serait dans ce cas absurde. Il s'agit donc pour lui de réunir positivement ce qui a auparavant été soigneusement séparé dans les deux premières critiques, de jeter un pont entre la théorie et la pratique, la nature et la liberté.

Le problème kantien repose sur la distinction entre le sensible et le suprasensible, ainsi que sur la distinction entre entendement et raison. Ceci se retrouve-t-il dans la philosophie arendtienne ? Tout d'abord, on peut montrer que la différence entre sensible et suprasensible est interprétée par Arendt dans les termes de sa propre philosophie, telle qu'elle est développée dans *La vie de l'esprit*. Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt entendait seulement mettre au jour les « conditions de base dans lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme »¹³⁴, et constituer par là une « anthropologie philosophique », c'est-à-dire une « investigation qui vise à identifier les traits les plus *durables* de la condition humaine »¹³⁵. Ceci n'impliquait pas de déterminer une quelconque essence de l'homme ou de la nature. Dans *La vie de l'esprit*, au contraire, Arendt élargit son projet. L'ouvrage débute sur une définition de la nature dans son entier comme étant par essence phénoménale : “In this world which we enter, appearing from a nowhere, and from which we disappear into a nowhere, *Being and Appearing coincide.*”¹³⁶. On ne saurait annoncer plus clairement la tentative de fonder à présent une véritable ontologie, bien qu'Arendt elle-même ne le dise pas explicitement.

Cependant, il ne faudrait pas confondre cette ontologie avec une métaphysique de l'Être, ni avec le projet de la phénoménologie tel qu'on le trouve chez Husserl ou Heidegger. D'une part, ce n'est pas l'Être en général qui intéresse Arendt, mais le mode d'apparition des êtres sur terre, les lois de leur existence. Ce mode d'apparition ne se confond pas avec une essence qui serait immuable et objective, il n'est que la façon dont nous pouvons définir le rapport

¹³⁴ ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op.cit., p.15

¹³⁵ *Id.* p.41

¹³⁶ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], op.cit., p.19. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, op.cit., p.37

entre les choses d'un monde dont nous faisons nous-mêmes partie. Mais il ne s'agit pas non plus, pour Arendt, d'élaborer sa propre phénoménologie, une exploration des phénomènes, un retour aux vécus contre la métaphysique. Dans la phénoménologie, le phénomène est compris comme une apparition, qui suppose une conscience, mais une conscience toujours intentionnelle : la conscience est toujours conscience de quelque chose. Or, ce n'est pas le concept d'intention qui intéresse Arendt ici. Elle choisit de parler d'apparences et non de phénomènes car la notion d'apparence présuppose nécessairement l'idée de pluralité des êtres, et de leur relation permanente :

“Nothing and nobody exists in this world whose very being does not presuppose a *spectator*. In other words, nothing that is, insofar as it appears, exists in the singular; everything that is is meant to be perceived by somebody. Not Man but men inhabit this planet. Plurality is the law of the earth.”¹³⁷

Sur un point, Arendt n'a pas changé : ce mode d'apparition des êtres humains sur terre ne définit pas une quelconque nature humaine, une telle nature supposerait qu'on puisse considérer l'homme au singulier. Tout comme dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt peut continuer à affirmer que « la condition humaine ne s'identifie pas à la nature humaine, et la somme des activités et des facultés qui correspondent à la condition humaine ne constitue rien de ce qu'on peut appeler nature humaine »¹³⁸. Cependant, la réflexion d'Arendt s'élargit par rapport à la *Condition de l'homme moderne*, car la pluralité n'est plus simplement la condition des hommes sur terre, mais de tout être sur terre en général. Les êtres vivants ne sont ni sujets d'une conscience ni objets de conscience, ils sont toujours à la fois perçus et percevant, vus et voyant, touchés et touchant, etc... La terre est donc comprise par Arendt selon la métaphore d'un immense théâtre. Les êtres vivants apparaissent dans le monde, et en ce sens y sont des acteurs qui se révèlent, tout en étant aussi bien spectateurs de ce monde d'apparences faites pour être perçues :

“To be alive means to be possessed by an urge toward self-display which answers the fact of one's appearingness. Living things *make their appearance* like actors on a stage set for them. The stage is common to all who are alive, but it *seems* different to each species, different also to each individual specimen. Seeming – the it-seems-to-me, *dokei moi* – is the mode, perhaps the only possible one, in which an appearing is acknowledged and perceived. [...] Seeming corresponds to the fact that every appearance, its identity notwithstanding, is perceived by a plurality of spectators.”¹³⁹

¹³⁷ *Ibid.*. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.37-38

¹³⁸ ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit.*, p.44

¹³⁹ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking [1971]*, *op.cit.*, p.19. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.40

Ce passage est extrêmement important pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il nous fait voir la distinction fondamentale pour tout être en général chez Arendt : il y a d'un côté ce qui apparaît et de l'autre ce qui n'apparaît pas. En tant que les êtres vivants ont besoin de justifier le fait de leur apparition dans le monde, ils désirent apparaître, et ce qui n'apparaît pas n'est là que pour permettre à ce qui apparaît de s'épanouir. La distinction kantienne entre sensible et suprasensible, ce qui est objet d'expérience et ce qui ne l'est pas, est ici reformulée par Arendt en distinction entre ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas. Par ailleurs, ces affirmations d'Arendt nous montrent déjà le lien entre acteur et spectateur du monde : les deux ne peuvent être séparés, car tout être vivant est à la fois, de par son appartenance à un monde d'apparences, *acteur et spectateur*. Enfin, cette idée aboutit tout droit chez Arendt à une certaine définition de la réalité. Certes, la réalité est perçue différemment par chacun, mais la sensation de réalité ne peut exister sans une communauté des spectateurs :

“In a world of appearances, filled with error and semblance, reality is guaranteed by this three-fold commonness: the five senses, utterly different from each other, have the same object in common; members of the same species have the context in common that endows every single object with its particular meaning; and all other sense-endowed beings, though perceiving this object from utterly different perspectives, agree on its identity. On this threefold commonness arises the *sensation* of reality.”¹⁴⁰

Or, le sixième sens qui permet cette sensation de la réalité, qui garantit que nos cinq sens ont bien le même objet en commun, qui me permet de partager des sensations purement privées, en d'autres termes, le sens qui permet qu'existe pour moi une réalité partagée par d'autres, c'est le sens commun. Le sens commun est donc défini par Arendt comme le sens qui nous permet de ressentir comme réel et existant pour d'autres ce que nous percevons pourtant par l'intermédiaire de nos organes privés. Il nous permet de ressentir que le monde n'est pas une simple fiction de notre conscience. Cette définition du sens commun va bien au-delà des définitions antérieures d'Arendt. Il ne s'agit plus seulement du sens qui nous fait former une communauté avec d'autres hommes, mais du sens même de la réalité, le sens qui permet qu'il existe pour nous quelque chose comme la réalité.

Ainsi, c'est le sens commun qui en dernière instance fait le partage entre ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas : toute activité qui apparaît présuppose le sens commun, et inversement, les activités qui n'apparaissent pas ne le présupposent pas. Les facultés de l'homme sont ainsi partagées : la pensée (*thought*), en tant qu'elle est une activité par laquelle je me retranche

¹⁴⁰ *Id.*, p.50. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.77

nécessairement du monde, n'a pas besoin de recourir au sens commun ; la perception, elle, ainsi que l'action, ne peuvent s'en passer sans risquer de perdre le sentiment de la réalité. Or, parmi les activités de l'esprit, Arendt distingue entre la pensée retranchée du sens commun et la cognition, mode de pensée de la science, reposant toujours sur lui. Il est ici remarquable qu'Arendt fasse cette distinction en faisant appel à la distinction kantienne entre entendement et raison. Chez Kant, l'entendement est la faculté qui nous permet d'appréhender nos perceptions : il met de l'ordre dans le divers des intuitions sensibles. La raison, elle, nous permet de penser et nous pousse à aller au-delà de l'intuition sensible. Arendt elle-même distingue la recherche de la vérité (*truth*) par la science, et la recherche du sens (*meaning*) par la pensée. Elle considère ainsi tirer les conséquences dernières de la distinction kantienne entre entendement et raison :

“This distinction between truth and meaning seems to me to be not only decisive for any inquiry into the nature of human thinking but also to be the necessary consequence of Kant's crucial distinction between reason and intellect.”¹⁴¹

Chez Arendt, la cognition est le mode de pensée qui vise la vérité de nos perceptions, et n'est par là, dans la science, qu'un prolongement du raisonnement selon le sens commun. A l'inverse, la pensée (*thought*) est une réflexion qui va au-delà de ce qui est donné par nos sens, car elle n'a pas de rapport privilégié à la réalité :

“when thinking withdraws from the world of appearances, it withdraws from the sensorily given and hence from the feeling of realness, given by common sense. [...] In other words, the loss of the common sense is neither the vice nor the virtue of Kant's « professional thinkers »; it happens to everyone who ever reflects on something.”¹⁴²

La vie de l'esprit débute donc par une explicitation de la séparation radicale entre pensée et sens commun, qui n'est pas spécifique aux philosophes mais à tout être humain qui met en marche cette activité de réflexion. Or, l'introduction n'a-t-elle pas montré que le but de l'ouvrage était de trouver comment la pensée peut permettre la fondation d'un sens commun de l'action ? De retracer un lien entre pensée et action ? Reformulé dans les termes de cette ontologie de *La vie de l'esprit*, il s'agit donc de découvrir un lien entre ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas, ce qui semble impossible. Et pourtant, il faut bien qu'un tel passage existe, car sinon, rien ne pourrait donner sens à la liberté humaine ; nous ne pourrions alors penser l'histoire que comme un processus quasi naturel, où l'idée même de responsabilité individuelle disparaîtrait. Plus déroutant encore : comment la pensée, activité pendant laquelle

¹⁴¹ *Id.*, p.58. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.86

¹⁴² *Id.*, p.53. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.80

je me soustrais au sens commun, pourrait-elle être la condition de l'instauration de ce même sens commun dont j'ai besoin pour distinguer le bien du mal, ou élaborer une action politique juste ?

Il y a donc, d'une part, une analogie entre le problème d'Arendt dans *La vie de l'esprit* et le problème de Kant dans la *Critique de la faculté de juger*. Mais il ne s'agit pas seulement d'une analogie : Arendt, pour résoudre le conflit entre les considérations politiques de la *Condition de l'homme moderne* et les considérations morales issues d'*Eichmann à Jérusalem*, prolonge les réflexions kantienne, reformulées et réinterprétées, sur la séparation entre ce que nous appréhendons dans l'intuition et concevons par l'entendement, et ce que nous pensons par la raison au-delà de cette intuition. Tout comme Kant, donc, Arendt a besoin, pour réunir ce qui a été séparé, de mettre au jour une faculté humaine intermédiaire entre la pensée au sens strict et l'action libre, le théorique et le pratique. C'est pourquoi la faculté de juger telle qu'elle est analysée par Kant prend tout naturellement cette place en vertu de son rapport à l'universel (auquel tend toute pensée) et au particulier (qu'est toute action ou tout événement historique), ainsi qu'aux différentes facultés de l'esprit.

3) Jugement esthétique et jugement téléologique

Bien que nous ayons déjà suffisamment montré en quoi le choix de Kant, par Arendt, ne s'est pas fait par défaut, il nous reste à comprendre pourquoi la philosophe a choisi de se cantonner à la première partie de la *Critique de la faculté de juger* et à l'analyse du jugement esthétique pour développer sa théorie du jugement. Pour tenter de comprendre la démarche arendtienne, nous pouvons discuter ici l'article «Jugement esthétique et jugement politique chez H. Arendt» que Paul Ricoeur a consacré à cette question. Le but de l'article de Ricoeur est de mettre à l'épreuve la thèse d'Arendt selon laquelle il serait possible d'extraire de la *Critique de la faculté de juger* « une théorie du jugement politique qui satisferait aux critères appliqués au jugement esthétique »¹⁴³. On peut tout de suite noter que Ricoeur interprète la démarche d'Arendt dans un sens restreint. Le but d'Arendt n'est pas d'arriver à une théorie du jugement politique, car cela sous-entendrait qu'il s'agirait d'explicitier ce qu'est le jugement de l'homme politique. Le but des conférences est clairement d'extraire de Kant non une simple théorie du jugement, mais une philosophie politique à part entière. Si donc cet examen d'une philosophie politique non écrite comme telle doit passer par l'analyse de la critique du jugement, il semble que l'idée d'Arendt soit en fait de chercher à extraire de la *Critique de la faculté de juger* des éléments théoriques montrant que juger a toujours des implications politiques.

Présenter la démarche arendtienne comme une expérience de pensée transposant certains critères du jugement esthétique au jugement politique revient à porter le soupçon d'une esthétisation par Arendt de la politique. Cependant, Ricoeur évoque les « dangers d'une esthétisation du politique »¹⁴⁴ sans toutefois penser qu'Arendt tombe dans ce travers, car il considère que les traits du jugement esthétique, « désintéressement, après coup, communicabilité, [...] peuvent être étendus de façon convaincante de l'esthétique à la politique »¹⁴⁵. Ricoeur n'accuse donc pas réellement Arendt d'une esthétisation de la politique, mais le problème d'une telle formulation, ici, est qu'il présente la démarche d'Arendt comme la tentative d'extirper une propriété du jugement esthétique pour ensuite l'appliquer à une théorie du jugement politique. Si c'était le cas, cela signifierait que le

¹⁴³ Paul RICOEUR, «Jugement esthétique et jugement politique chez H. Arendt», in *Le Juste I*, Esprit, 1995, p.143

¹⁴⁴ *Id.*, p.158

¹⁴⁵ *Id.*, p.157

jugement esthétique n'a en soi rien de politique, mais seulement des propriétés communes avec le jugement politique. Il semble cependant qu'Arendt fasse plutôt l'inverse, qu'elle politise l'esthétique : le jugement esthétique a des implications politiques de par son rapport à la sociabilité. Le domaine de l'art n'est d'ailleurs jamais complètement coupé de l'espace politique chez Arendt. En effet, bien que l'œuvre d'art soit effectivement créée dans l'isolement, une fois créée elle prend sa place dans le monde et contribue d'une certaine manière à la formation d'un monde commun. En ce sens, en plus d'une théorie du jugement, ces conférences sur Kant pourraient mener à renouveler certains questionnements de la philosophie de l'art.

Si Arendt tentait seulement de transposer au jugement politique les critères du jugement esthétique, on ne comprendrait pas le détour qu'elle fait dans ces conférences par l'examen du rapport entre philosophie et politique en général, ainsi que de la position particulière de Kant dans cette tradition habituellement hostile au politique. En fait, il semble que le début des *Lectures on Kant's Political Philosophy* tente de montrer que Kant est l'unique exemple d'un philosophe qui ne soit pas hostile au politique (idée que l'on retrouve déjà dans l'interview que donna Arendt à Günther Gaus en 1964).

Quelle est cette tension, récurrente dans la tradition, entre le philosophe et le domaine des affaires humaines ? La philosophie politique, contrairement à la philosophie de la nature, est la pensée d'un sujet qui a nécessairement partie liée aux affaires humaines. Le philosophe qui s'intéresse à la nature lui fait face, il peut être neutre envers son objet, tandis que le politique n'est pas un objet de pensée comme un autre. Si le politique est considéré comme un objet de pensée examiné de l'extérieur, on adopte nécessairement sur lui un point de vue surplombant.

Selon Arendt, en effet, la tradition philosophique n'est pas neutre envers le politique car elle instaure très tôt une hiérarchie entre les genres de vie, et place la philosophie et la contemplation au-dessus de tous les autres genres de vie. Ceci, selon Arendt, commence avec Platon et n'est pas réellement remis en question par Aristote. Kant, au contraire, comme nous l'avons déjà fait remarquer, "disagrees with Aristotle's point of view that the philosophical way of life is the highest and that the political way of life, in the last analysis, exists for the sake of the *bios theoretikos*. With the abandonment of this hierarchy, which is the abandonment of all hierarchical structures, the old tension between politics and philosophy

disappears altogether.”¹⁴⁶ Ceci est dû au fait que Kant ne considère pas les philosophes comme supérieurs aux autres hommes : “Philosophizing, or the thinking of reason, which transcends the limitations of what can be known [...] is for Kant a general human « need », the need of reason as a human faculty. It does not oppose the few to the many.”¹⁴⁷ On voit donc ici que pour Arendt, l’hostilité au politique a toujours son origine dans la présupposition d’une inégalité, d’une hiérarchie entre ceux qui pensent, et qui mènent un genre de vie supérieur, et ceux qui agissent.

Le début de ces conférences donnent le ton et l’esprit de toute la démarche arendtienne : extraire de Kant la possibilité d’une philosophie politique, c’est trouver un moyen de lier pensée et action, c’est montrer en quoi les facultés mentales humaines peuvent être politiques. Par ce moyen, on va contre toute la tradition philosophique héritée de Platon et d’Aristote, qui semble nous dire que le hiatus est infranchissable entre la vie de la pensée et la vie dans l’action. C’est pourquoi, parmi tous les thèmes de la *Critique de la faculté de juger* que cite Arendt comme étant des thèmes éminemment politiques, à savoir le particulier, le jugement comme faculté traitant du particulier et enfin la sociabilité, c’est cette dernière qui semble être le point clef de l’analyse.

En effet, la sociabilité est comprise par Arendt comme le fait que les hommes sont “dependent on their fellow men not only because of their having a body and physical needs, but precisely for their mental faculty”¹⁴⁸. Cette façon de présenter la sociabilité va en quelque sorte à l’encontre de la tradition philosophique qui place l’origine de la société dans les besoins physiques de l’homme, que l’on retrouve par exemple chez Rousseau, qui écrit que « c'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable : ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité, nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas hommes. Tout attachement est un signe d'insuffisance : si chacun de nous n'avait nul besoin des autres, il ne songerait guère à s'unir à eux. »¹⁴⁹. A l’inverse d’une telle conception, Arendt semble saluer chez Kant l’idée que les communautés humaines ne sont pas seulement des communautés de besoins physiques, mais également de besoins mentaux. Or, s’il est vrai que nous avons besoin des autres pour penser, alors un lien se fait jour entre les activités mentales de l’homme et l’action politique. Arendt choisit donc de se pencher sur la *Critique de la faculté de juger* parce que Kant y montre que la sociabilité est une condition de l’exercice du jugement, et par

¹⁴⁶ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op.cit., p.29. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.52

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Id.*, p.14. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.32

¹⁴⁹ ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, IV, Paris, Gallimard, 1969, p.503

là même montre que les facultés mentales de l'homme ne sont pas nécessairement *apolitiques*. Cette interprétation permet en outre d'expliquer les références aux textes de Kant traitant de la pensée critique, références qui n'auraient pas lieu d'être si Arendt se préoccupait simplement de transposer les caractères du jugement esthétique au jugement politique.

Ainsi, le choix de Kant comme penseur privilégié du jugement s'explique d'abord par le fait qu'Arendt voit dans son œuvre un chemin possible pour constituer une philosophie politique qui ne soit pas hostile au politique. Demeure cependant un deuxième problème : pourquoi Arendt ne s'intéresse-t-elle qu'à la première partie de la *Critique de la faculté de juger* ? Ricoeur pose la même question lorsqu'il affirme que « la tentative de Hannah Arendt [...] se comprend d'abord comme un pari, à savoir qu'il est finalement plus fructueux de dégager une conception du jugement politique de la théorie du jugement de goût que de relier cette conception à la théorie du jugement téléologique *via* une philosophie de l'histoire »¹⁵⁰. Ricoeur considère qu'à choisir entre les deux, l'analyse du jugement téléologique dans la troisième critique serait mieux à même d'éclairer les textes de Kant sur la philosophie de l'histoire et de faire ressortir le visage de la philosophie politique non écrite de Kant.

Selon lui, l'analyse du jugement esthétique ne permet pas de comprendre l'articulation chez Kant entre les dispositions innées de l'espèce humaine et la tâche politique de cette espèce : « A mon avis, l'esquisse de philosophie du jugement politique que propose Hannah Arendt dans le prolongement du jugement esthétique, ne saurait être dissociée de la philosophie explicite de l'histoire [de Kant] »¹⁵¹. Il propose de montrer plus clairement que ne le fait Arendt le rapport étroit entre le jugement réfléchissant tel qu'il est thématiquement dans la troisième critique et d'autres textes antérieurs, en particulier l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* en 1784 et le *Conflit des facultés* en 1798. Pour Ricoeur ces textes portent en germe la notion de jugement réfléchissant, mais déjà téléologique et non esthétique. Selon lui, ces textes constituent déjà une amorce de philosophie politique. Il s'ensuit logiquement que la philosophie politique kantienne ne saurait être comprise selon Ricoeur en dehors des analyses sur le jugement téléologique, à savoir des analyses sur la fin finale de la nature.

¹⁵⁰ Paul RICOEUR, *art.cit.*, p.151

¹⁵¹ *Id.*, p.152-153

Dans la neuvième proposition de l' *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, par exemple, Kant considère un jugement sur l'histoire qui pourrait s'orienter grâce à un fil conducteur, une Idée directrice, l'idée de constitution civile parfaite pour toute l'humanité à laquelle devrait aboutir le cours de l'histoire :

« si on peut admettre que la nature même, dans le jeu de la liberté humaine, n'agit pas sans plan ni dessein final, cette idée [l'Idée d'une constitution civile parfaite] pourrait bien devenir utile ; et, bien que nous ayons une vue trop courte pour pénétrer dans le mécanisme secret de son organisation, cette idée pourrait nous servir de fil conducteur pour nous représenter ce qui ne serait sans cela qu'un *agrégat* des actions humaines comme formant, du moins en gros, un *système*. »¹⁵²

Le passage de l'agrégat au système est effectivement l'une des thématiques du jugement réfléchissant chez Kant. Selon Ricoeur, « le *jugement* politique que Hannah Arendt isole ne serait pas alors la seule extrapolation possible de la théorie critique du jugement réfléchissant »¹⁵³. Ricoeur reproche donc à Arendt de faire une analyse incomplète de la philosophie politique de Kant, en écartant délibérément le jugement téléologique, qui fonctionne pourtant dans les textes sur la philosophie de l'histoire comme un jugement politique tourné non seulement vers le passé mais également vers l'avenir, guidé par des Idées directrices. Or, selon Ricoeur, si l'on ne prend pas en compte cette dimension de la philosophie politique de Kant, on ne peut comprendre le rapport entre le point de vue du spectateur (rétrospectif) et celui de l'acteur (prospectif). A trop insister sur la disjonction des points de vue, on fait du point de vue du spectateur un point de vue purement réflexif, et on ne comprend pas comment il peut porter en lui un germe d'espoir : « Comment le regard sur le passé se retournerait-il en expectation tournée vers l'avenir sans quelque téléologie sous-jacente ? L'espoir apparaît chez Kant comme un pont jeté entre le regard du témoin et l'attente du prophète. »¹⁵⁴

Selon Ricoeur, dans les textes de Kant sur la philosophie de l'histoire, en particulier dans le *Conflit des facultés*, ce dernier articule le jugement tourné vers le passé, qui isole des événements signifiants, et le jugement qui se règle sur l'idée de finalité. C'est le concept de disposition morale de l'humanité qui fait la jonction entre ces deux points de vue : « Il doit se produire dans l'espèce humaine quelque expérience qui, en tant qu'événement, indique son

¹⁵² KANT, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », in *La philosophie de l'histoire (opuscules)*, Paris, Editions Gonthier, 1972, p.43

¹⁵³ Paul RICOEUR, *art.cit.*, p.153

¹⁵⁴ *Id.*, p.158

aptitude et son pouvoir à être *cause* de son progrès »¹⁵⁵. L'événement qu'est l'enthousiasme des spectateurs devant la Révolution Française est un signe de la présence en l'espèce humaine d'une tendance morale, qui peut nous faire espérer qu'un jour l'humanité toute entière se règlera selon les règles de la moralité.

On ne peut nier la validité de cette interprétation de Kant par Ricoeur. Cependant, il semble qu'Arendt ne suive pas cette interprétation pour des raisons bien précises. Tout d'abord, Arendt écrit explicitement qu'elle ne considère pas le jugement téléologique comme un jugement politique parce qu'il considère l'espèce humaine dans son entier : il considère donc l'être humain comme membre d'une espèce naturelle, et non du point de vue de la liberté de l'action. Mais plus fondamentalement, il semble que le nœud du problème se trouve dans la compréhension du rapport entre le point de vue du spectateur et celui de l'acteur.

Selon Arendt, plusieurs textes révèlent chez Kant une opposition très forte entre ces deux points de vue. D'un côté, le spectateur de l'histoire s'enthousiasme en voyant la Révolution Française en marche, mais d'un autre côté, du point de vue de l'action, les moyens utilisés sont condamnés car ils sont contraires aux maximes de la morale. Le principe de jugement du spectateur est donc en opposition avec la maxime de l'action. Si l'on devait s'en tenir à ces textes, alors le jugement ne saurait faire le lien entre la pensée et l'action.

Cependant, on peut noter qu'Arendt ne s'arrête pas à cette opposition et fait référence à un texte où, selon elle, les deux points de vue coïncident, où se résout la contradiction entre principes du jugement et maximes de l'action : le *Projet de paix perpétuelle*. Cette œuvre, selon Arendt, est à rapporter au §41 de la *Critique de la faculté de juger* qui suit le §40 traitant de la mentalité élargie. Arendt remarque dans ce §41 une certaine idée de l'humanité dictant la communication universelle de nos sentiments : « chacun attend et exige de chacun qu'il prenne en compte cette communication universelle, pour ainsi dire comme si elle résultait d'un contrat originaire de l'humanité elle-même »¹⁵⁶. En ce sens, pour Kant, la sociabilité n'est pas simplement une nécessité résultant de nos besoins, mais « une propriété appartenant à l'*humanité* »¹⁵⁷.

Selon Arendt, dans ce passage, les idées de communicabilité et de sociabilité se joignent ici et deviennent principes de nos jugements de goût autant que de nos actions :

¹⁵⁵ KANT, « Le conflit des facultés », in *La philosophie de l'histoire (opuscules)*, Paris, Editions Gonthier, 1972, p.169

¹⁵⁶ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p.282

¹⁵⁷ *Ibid.*

“It is by virtue of this idea of mankind, present in every single man, that men are human, and they can be called civilized or humane to the extent that this idea becomes the principle not only of their judgments but of their actions. It is at this point that actor and spectator become united; the maxim of the actor and the maxim, the “standard”, according to which the spectator judges the spectacle of the world, become one.”¹⁵⁸

Arendt en tire par conséquent une maxime d’action qui joint le point de vue du spectateur et celui de l’acteur “Always act on the maxim through which this original compact can be actualized into a general law”¹⁵⁹, ce qui signifie que nous pouvons juger bonnes les actions qui ne visent pas à détruire ce contrat originaire de l’humanité. C’est pourquoi, selon Arendt, le *Projet de paix perpétuelle* de Kant n’est que l’explicitation de cette maxime et de ses conséquences.

La philosophe en extrait alors deux affirmations principales. Tout d’abord, l’idée kantienne selon laquelle « aucun Etat en guerre avec d’autres ne doit se permettre des hostilités telles qu’elles rendraient impossibles la confiance réciproque dans la paix future »¹⁶⁰ applique effectivement le principe du contrat originaire de l’humanité car même une guerre, selon Kant, ne peut totalement le briser. Et en effet, un contrat ne peut exister sans un minimum de confiance mutuelle des contractants. Deuxièmement, le principe d’un contrat originaire de l’humanité implique une certaine hospitalité universelle, c’est-à-dire un certain droit de visite et d’association pour tout étranger à un pays : « ce droit, dû à tous les hommes, est celui de se proposer à la société, en vertu du droit de la commune possession de la terre [...] qui appartient en commun au genre humain »¹⁶¹. On déduit ce droit cosmopolitique du fait qu’« on en est arrivé au point où toute atteinte au droit en *un* seul lieu de la terre est ressentie en *tous* »¹⁶². Ainsi, l’acteur autant que le spectateur du monde partent du principe que toute action qui rompt ce contrat originaire de l’humanité est une action à la fois immorale et contraire au droit. En termes arendtiens, on peut dire que ce contrat originaire de l’humanité correspond au simple fait de la pluralité humaine. Ce simple *fait* appelle pourtant en nous une *exigence* de prise en compte de cette pluralité dans toutes nos actions et nos jugements.

¹⁵⁸ ARENDT, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, op.cit., p.75. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.113-114

¹⁵⁹ *Id.*, p.75. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.114

¹⁶⁰ KANT, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s’orienter dans la pensée ?, Qu’est-ce que les Lumières ? et autres textes*, Paris, GF Flammarion, 1991, p.80

¹⁶¹ *Id.*, p.94

¹⁶² *Id.*, p.96

Ainsi, on voit que pour Arendt, les acteurs ne peuvent agir sans prendre en compte le point de vue des spectateurs. Lorsque nous agissons avec autrui, nous ne sommes pas nécessairement dans la position du spectateur, mais il n'en reste pas moins que l'on agit *en fonction* des spectateurs, en fonction du public. Par ailleurs, si la faculté de juger est une faculté humaine, elle est présente en tout homme, acteur comme spectateur de l'histoire. L'acteur qui ne prend pas en compte le point de vue des spectateurs est celui qui a perdu tout sens commun. Il est comparable au génie qui ne prend en aucun cas en compte le goût lorsqu'il crée. On comprend mieux alors pourquoi Arendt s'attarde sur les passages de la *Critique de la faculté de juger* traitant du goût et du génie : c'est parce qu'ils montrent qu'il n'y a pas nécessairement d'opposition entre acteur et spectateurs, qui doivent par ailleurs être compris au pluriel et non au singulier.

Avoir du goût, pour Kant, ne nécessite pas d'avoir du génie, mais l'inverse n'est pas vrai : « le goût est, comme la faculté de juger en général, la discipline (ou le dressage) du génie ; il lui rogne durement les ailes et le civilise ou le polit ; mais, en même temps, il lui donne une direction qui lui indique en quel sens et jusqu'où il doit pouvoir s'étendre pour demeurer conforme à une fin [...] Si, par conséquent, en cas de conflit entre ces deux sortes de qualité, quelque chose, dans une production artistique, doit être sacrifié, ce sacrifice devrait plutôt intervenir du côté du génie »¹⁶³. De la même façon, pour Arendt, le jugement limite l'action tout en lui indiquant une direction : entre une action politique grandiose qui sacrifie à sa cause l'idée d'humanité et une action politique médiocre demeurant inspirée par l'idée d'humanité, l'être humain qui n'a pas abandonné tout sens commun choisira la deuxième.

Ainsi, dans le jugement politique, de même que dans le jugement esthétique, il y a une harmonie possible entre acteurs et spectateurs. C'est pourquoi le jugement n'est pas ici purement réflexif et rétrospectif, comme le craignait Ricoeur dans son article. Le jugement permet à la fois de juger l'histoire telle qu'elle est advenue dans le passé, tout en nous permettant de monter en épingle un exemple dont les acteurs peuvent s'inspirer pour l'avenir. Le rôle fondamental ici du concept d'exemplarité, sur lequel se terminent toutes les analyses arendtiennes du jugement que nous avons à notre disposition, s'explique ainsi. Juger l'histoire consiste à choisir dans le divers des événements certaines actions que nous considérons comme des actions libres, qui nous plaisent et nous redonnent confiance en l'humanité. En effet, le jugement permet dans ce cas de rendre à nouveau vivante l'idée même d'humanité,

¹⁶³ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p.306

non pas l'idée d'une nature humaine universelle, mais l'idée de la pluralité des hommes capables d'agir ensemble en toute liberté.

Il serait facile de montrer dans les œuvres d'Arendt quels événements historiques constituent pour elle de tels exemples : il s'agirait aussi bien des débuts de la Révolution américaine, des sections populaires durant la Révolution Française, de la Commune ou encore du Printemps de Prague en 1968. Dans tous ces cas, le regard rétrospectif sur de tels événements permet effectivement de donner naissance à une espérance, et ce sans aucune téléologie sous-jacente ou idée du progrès. La dignité humaine (et Arendt reprend ici la notion kantienne de dignité) demande que l'être humain soit considéré dans sa particularité, d'une part, mais également comme étant membre de l'humanité en général d'autre part. Or, l'idée de progrès contredit selon Arendt cette conception de la dignité humaine : « It is against human dignity to believe in progress. »¹⁶⁴ Considérer l'histoire comme une chaîne d'événements qui, par un processus extérieur, rapproche indéfiniment l'homme de ce à quoi il est destiné, ne peut se faire que si l'on écrase dans cette histoire la particularité de chacun, de chaque événement historique, autrement dit la particularité de toute action libre. L'idée de progrès mène également subrepticement à dénier l'humanité à ceux qui ne sont pas arrivés au terme du progrès, puisque seule la fin de l'histoire est censée actualiser toutes les potentialités de la nature humaine. Enfin, puisque l'idée de progrès est l'idée d'un processus indéfini, il s'ensuit qu'on dénie finalement l'appartenance à l'humanité à qui que ce soit, puisque le terme n'est jamais atteint. Contre cette idée du progrès, Arendt ne considère pas, comme Kant, que l'être humain possède une disposition à la moralité qui le destine à se rapprocher toujours plus de la constitution d'un monde moral. Elle considère plutôt que les êtres humains sont capables d'agir librement dans l'histoire, et qu'il revient à chacun, pour ne pas perdre cette capacité, de reconnaître dans nos jugements le plaisir que nous procurent de telles actions.

La justification du choix de Kant par Arendt nous a donc amené à discuter des raisons d'une sélection : sélection des analyses kantiennes plutôt que de la théorie aristotélicienne, de la première partie de la *Critique de la faculté de juger* plutôt que de la deuxième, des textes sur l'esthétique et la sociabilité plutôt que de ceux traitant de l'histoire et du progrès moral de l'humanité. Ce dernier choix indique qu'Arendt, malgré sa lecture attentive des textes

¹⁶⁴ Paul RICOEUR, *art.cit.*, p.77

kantiens concernant l'éthique, dont atteste le *Journal de Pensée* et son cahier sur Kant, s'écarte délibérément de sa philosophie morale. Or, nous avons vu que pour elle le jugement, s'il a toujours une dimension de pluralité, peut avoir pour objet aussi bien la morale que l'esthétique ou la politique. Il nous faut donc comprendre ce qui, dans les conditions de possibilité du jugement, rend possible son usage dans des domaines aussi divers. S'intéresser à ses conditions de possibilité reviendra en même temps à retracer le lien entre pensée et jugement, puisque la pensée, tout aussi autonome que lui, doit permettre sa libération.

Deuxième partie : Les conditions de possibilités du jugement

I Le jugement peut-il être à la fois moral et politique ?

1) La question du jugement moral

L'exercice du jugement, chez Hannah Arendt, ne se limite pas aux domaines de l'esthétique et de la politique : il concerne également le champ de la morale. En effet, toutes les fois où elle le caractérise, Arendt désigne le jugement comme « le vrai arbitre entre le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal »¹⁶⁵. Si la faculté de juger doit être apte, face à des cas singuliers, à fournir des critères permettant de distinguer entre le bien et le mal, l'exercice du jugement moral n'est autre que l'exercice de la conscience.

Cette affirmation est d'emblée problématique. En effet, la conscience morale est éminemment individuelle, elle renvoie traditionnellement au for intérieur, à une voix qui se fait entendre en nous de façon purement personnelle. Or, si le jugement est par essence politique, comme le soutient Arendt, et non pas simplement une faculté qui peut s'exercer dans le domaine de la politique, cela signifie qu'il a rapport à la pluralité des hommes. Parler de jugement moral semble donc dans ce cas presque un oxymore.

Arendt le répète pourtant inlassablement, et y insiste de manière implicite dans les *Lectures on Kant's Political Philosophy* : « behind taste [...] Kant had discovered an entirely new human faculty, namely, judgment ; but, at the same time, he withdrew moral propositions from the competence of this new faculty »¹⁶⁶. Kant ne considérait pas que le jugement puisse avoir quelque compétence que ce soit en matière de morale. En effet, c'est la raison pratique qui, en formulant la loi morale, commande à la volonté. Or, selon Kant, les commandements de cette raison pratique ne valent pas seulement pour tous les êtres humains sur terre, mais pour tout être raisonnable quel qu'il soit. Ils sont universels et non généraux. C'est sur ce point qu'Arendt diverge de Kant, car elle semble nous dire qu'il a eu tort de soustraire la morale à l'exercice du jugement¹⁶⁷.

¹⁶⁵ ARENDT, « Questions de philosophie morale », *art.cit.*, p.162

¹⁶⁶ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *op.cit.*, p.10. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op.cit.*, p.26

¹⁶⁷ Par conséquent, et nous tenterons de le démontrer plus précisément dans cette partie, on ne peut affirmer, comme le fait Seyla Benhabib dans "Judgment and the Moral Foundation of Politics in Arendt's Thought", in *Political Theory*, 1988, vol.16, n°1, pp.29-52, qu'« Arendt [maintient] que le jugement est la plus politique de toutes les facultés humaines, car il conduit au rétablissement de la qualité « perspective » du monde public dans lequel l'action se déploie. [Elle tente de] restreindre cette qualité de l'esprit au seul domaine politique, ignorant ainsi le jugement comme faculté morale. » (p.48)

Cette affirmation répétée n'est que très rarement justifiée par Arendt. Paradoxalement, alors même que c'est le cas d'Eichmann qui a ouvert pour elle un champ nouveau d'investigation, en posant la question du mal et de son rapport à la pensée, les considérations morales sont pourtant quasi absentes de *La vie de l'esprit*, œuvre qui naît de ce questionnement. Les problèmes concernant la constitution de la conscience morale ne sont abordés explicitement que dans deux articles publiés de son vivant, « Questions de philosophie morale » et « Pensées et considérations morales ». Si l'on s'en tient à ces textes, on verra qu'Arendt ne parvient à aucune conclusion mais au contraire ne fait que creuser les perplexités soulevées par le cas Eichmann, et plus généralement par la crise morale de la société moderne.

En effet, Arendt débute invariablement ses réflexions par le constat de la perte de l'évidence de la moralité suite à la rupture radicale d'avec la tradition que constitue la crise moderne. Elle écrit ainsi que « personne de sensé ne peut plus prétendre que la conduite morale est évidente par elle-même – que *das Moralische versteht sich selbst*, postulat dans le cadre duquel la génération à laquelle j'appartiens a été élevée. [...] on ne doutait guère que, en cas de conflit, la loi morale était la loi la plus élevée et qu'il fallait lui obéir en premier. [...] Quelle que puisse être la source de la connaissance morale – les commandements divins ou la raison humaine –, tout homme sain d'esprit, supposait-on, portait en lui une voix lui disant ce qui était juste et ce qui était injuste »¹⁶⁸. Cette croyance traditionnelle dans le bon fonctionnement de la conscience morale individuelle a été brisée par les renversements successifs des valeurs morales, lors de l'établissement du régime nazi, puis lors de sa chute. Comme le dit Arendt, « nous avons assisté à l'effondrement total d'un ordre « moral » non pas une fois mais deux »¹⁶⁹. La facilité avec laquelle ces renversements ont eu lieu est pour Arendt à l'origine d'une méfiance légitime vis-à-vis de l'existence d'une conscience morale bien ancrée en chacun.

C'est ici un certain sens commun moral qui est détruit. On considérait en effet, selon Arendt, que la morale consistait en un certain nombre de principes qui régissent la conduite et qui ont leur fondement dans une conscience partagée par tous : « les quelques règles et normes selon lesquelles les hommes avaient l'habitude de distinguer le juste et l'injuste, qui étaient invoquées pour juger ou justifier les autres et soi-même, et dont la validité était supposée évidente par elle-même pour chaque personne saine d'esprit en tant qu'elles

¹⁶⁸ ARENDT, « Questions de philosophie morale », *art.cit.*, p.90

¹⁶⁹ *Id.*, p.84

participaient de la loi divine ou naturelle »¹⁷⁰. Mais en réalité, ces normes se sont avérées n'être que de simples règles de vie ou habitudes, « un ensemble de *mores*, d'us et coutumes, qu'on pouvait troquer contre un autre ensemble avec à peine plus de gêne qu'on en éprouverait s'il s'agissait de modifier les manières de table d'un individu ou d'un peuple »¹⁷¹.

À ce point, deux remarques sont nécessaires pour bien comprendre la démarche suivie par Arendt. Tout d'abord, il faut distinguer le problème moral révélé par le procès Eichmann du problème spécifiquement juridique posé par ses actions. En effet, le problème juridique est d'une part celui de l'imputabilité (l'accusé a-t-il commis les crimes dont on l'accuse ?), et d'autre part celui de la juste peine (quelle punition doit-on faire correspondre aux crimes commis, afin que justice soit faite ?). Or, dans le cas du régime nazi, l'ampleur et le caractère extra-ordinaire des crimes commis rendent caduques les justifications traditionnelles de la punition judiciaire. En effet, comme le rappelle Arendt dans l'article « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », il y a quatre fondements possibles de la légitimité d'une peine : la protection de la société, la dissuasion, l'amélioration de l'individu ou la rétribution. Chacun de ces fondements, face aux crimes nazis, semble inadéquat, et pourtant « notre sens de la justice trouverait intolérable que l'on renonce à la peine et laisse impunis ceux qui ont assassiné des milliers, des centaines de milliers et des millions de gens »¹⁷². Cette situation implique donc de repenser à neuf les catégories juridiques traditionnelles, réflexion qui mènera par la suite à formuler le concept de crime contre l'humanité.

Le traitement de cette question juridique est distinct du problème moral lui-même. « La morale concerne l'individu dans sa singularité »¹⁷³ : elle s'intéresse à la personne et non au citoyen soumis à des lois. Bien entendu, ces deux points de vue sont inextricablement liés dans les circonstances exceptionnelles dont il est question, puisque les lois mises en place renversaient totalement les valeurs morales traditionnelles (Arendt entend par là essentiellement la tradition judéo-chrétienne) : le « tu ne tueras point » était transformé en « tu tueras ». Ce qui est en jeu, du point de vue moral, ce n'est pas de juger les crimes commis sous un tel régime, mais de comprendre pourquoi les individus ont massivement consenti à suivre ces lois, alors même qu'elles entraient directement en conflit avec les règles de la conscience morale traditionnelle. Autrement dit, la question est de savoir pourquoi la voix de

¹⁷⁰ *Id.*, p.80

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² ARENDT, « Responsabilité personnelle et régime dictatorial », in *Responsabilité et jugement*, *op.cit.*, p.57

¹⁷³ ARENDT, « Questions de philosophie morale », *art.cit.*, p.125

la conscience, dont on présupposait l'existence en chacun, ne s'est pas manifestée et ce, non pas chez les criminels convaincus, mais chez les gens ordinaires.

En effet, et c'est notre deuxième remarque, ce n'est pas simplement l'attitude des criminels nazis ou des idéologues du régime qui pousse Arendt à s'interroger ; leur cas n'a pas le caractère incompréhensible de la conduite d'Eichmann, car leurs raisons d'agir sont claires et revendiquées comme telles. Ce qui est bien plus surprenant, c'est « la conduite de ceux qui se sont seulement « coordonnés » sans agir par conviction »¹⁷⁴. Ainsi, par exemple, c'est le fait qu'Eichmann n'ait pas recours au discours idéologique, ni aucune tendance particulière à la cruauté, en d'autres termes, qu'il ne soit pas une personne monstrueuse mais simplement ordinaire, qui rend le problème moral redoutable. Car toutes ces caractéristiques, si elles existaient, rendraient plus facile l'explication de sa conduite : on comprendrait alors qu'il accepte de devenir l'un des rouages majeur de la « solution finale ». Mais on le sait, Eichmann se justifiait en affirmant qu'il n'avait fait qu'obéir aux ordres. Ne pas leur obéir, voilà ce qui aurait engendré chez lui une mauvaise conscience, et non le fait d'obéir à des ordres qui impliquaient l'assassinat de masse. Cette justification elle-même montre de façon patente, selon Arendt, le non-fonctionnement de la conscience morale de l'individu : la question du mal est réduite à la question de la conformité ou non à la loi, à l'obéissance ; c'est la légalité qui prime sur la moralité.

Ainsi, deux choses qui paraissaient évidentes pour la tradition sont remises en cause par la crise moderne : l'existence de sentiments moraux d'une part, la connaissance du bien et du mal d'autre part. En effet, la voix de la conscience peut être comprise selon ces deux points de vue : soit comme un sentiment inné du juste et de l'injuste, soit comme une connaissance issue de la raison. En tant que sentiment, la conscience est considérée comme une sorte d'instinct qui permet à l'homme de reconnaître et de distinguer, lorsqu'il les a sous les yeux, les actes bons des actes mauvais. Philosophiquement parlant, cette idée est bien exprimée par Rousseau dans la Profession de foi du Vicaire Savoyard. La conscience y est définie comme un « instinct divin », un « juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu »¹⁷⁵ ; c'est la voix de la nature qui parle en nous. Si nous ne suivons pas toujours ce guide intérieur, selon Rousseau, c'est parce que la voix de l'intérêt peut se faire plus forte et

¹⁷⁴ *Id.*, p.84

¹⁷⁵ ROUSSEAU, *Œuvres complètes, op.cit.*, p.600-601

étouffer celle de la conscience : « La conscience est timide, elle aime la retraite et la paix ; le monde et le bruit l'épouvantent : les préjugés dont on la fait naître sont ses plus cruels ennemis ; elle fuit ou se tait devant eux ; leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre »¹⁷⁶. Bien évidemment, une telle conception ne peut être prouvée définitivement par les moyens de la raison, et le raisonnement moral est même préjudiciable à la saine moralité. Le philosophe se contente d'en appeler à l'intériorité de l'individu, où chacun, s'il est honnête avec lui-même, est susceptible d'entendre la voix de la conscience.

Selon Arendt, l'expérience moderne suffit à prouver que cette conception du sentiment moral est inopérante. Elle l'indique très clairement dans ce passage :

« La conscience est supposée être une façon de ressentir sans raison ni raisonnement et de savoir par sentiment ce qui est juste ou injuste. Ce qui s'est révélé au-delà de tout doute, je crois, c'est le fait que de tels sentiments existent bel et bien, que les gens se *sentent* coupables ou se sentent innocents, mais qu'hélas, ces sentiments ne constituent pas des indications fiables, qu'ils n'indiquent même rien du juste et de l'injuste. Des sentiments de culpabilité peuvent être déclenchés par un conflit entre d'anciennes habitudes et de nouveaux commandements – l'ancienne habitude de ne pas tuer et le nouveau commandement de tuer –, mais ils peuvent tout aussi bien être suscités par le contraire : une fois que le meurtre ou ce que la « morale nouvelle » exige est devenu une habitude et est admis par tout le monde, le même homme se sent coupable s'il ne s'y conforme pas. Autrement dit, ces sentiments indiquent une conformité ou une non-conformité, ils n'indiquent pas une morale. »¹⁷⁷

Le sentiment moral est donc entièrement déconnecté d'un réel jugement. Par ailleurs, si on considère la voix de la conscience comme l'émanation d'une instance supérieure qui parle en nous (Dieu ou la nature), on est également ramené à une question d'obéissance et de conformité à une loi extérieure. La voix de Dieu ou de la nature énonce clairement des commandements que l'individu choisit ou non de suivre : « en termes religieux, et non moraux, le péché se comprend surtout comme une désobéissance »¹⁷⁸. On n'est donc toujours pas en présence d'une spontanéité intérieure qui permettrait de discriminer entre le juste et l'injuste.

C'est pourquoi on peut tenter de définir la conscience morale non comme un sentiment intérieur du bien et du mal, mais comme une connaissance issue de la raison. Selon Arendt, Kant représente le mieux cette conception de la conscience. Si elle développe ainsi son analyse, c'est parce que Kant entend, dans sa philosophie morale, ne faire que mettre au jour les principes que chaque homme applique lorsqu'il est face à un cas de conscience. « Kant

¹⁷⁶ *Id.*, p.601

¹⁷⁷ ARENDT, « Questions de philosophie morale », *art.cit.*, p.134

¹⁷⁸ *Id.*, p.95

croyait qu'il avait trouvé la formule que l'esprit humain applique quand il a à dire ce qui est juste et ce qui est injuste. Il appelait cette formule l'impératif catégorique ; mais il ne croyait pas du tout avoir fait une découverte en philosophie morale qui aurait impliqué que personne avant lui n'aurait su ce qui est juste et injuste – idée à l'évidence absurde. »¹⁷⁹ Au contraire, il considérait que la philosophie ne faisait qu'éclaircir les principes selon lesquels juge la raison humaine, qui elle-même « sait parfaitement distinguer, dans tous les cas, ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est conforme et ce qui est contraire au devoir » : « il n'y a pas besoin de science et de philosophie pour savoir comment on peut être honnête et bon, et même sage et vertueux »¹⁸⁰.

La philosophie morale kantienne repose donc sur le postulat d'une évidence de la connaissance morale du juste et de l'injuste, bien que cette connaissance n'implique pas nécessairement l'évidence de la conduite morale. Comme l'écrit Arendt, pour Kant, « personne ne veut être méchant, et ceux qui n'en agissent pas moins de façon méchante tombent dans un *absurdum morale* – dans l'absurdité morale »¹⁸¹. Celui qui fait le mal est en contradiction avec lui-même en tant qu'il fait exception à une règle qu'il reconnaît pourtant. Il doit donc se mépriser lui-même, bien que ce mépris ne l'empêche pas de commettre le mal. Car l'homme peut se mentir à lui-même, et c'est pour cette raison que le mensonge, selon Kant, constitue la faute cardinale. « Il a donc estimé que la « vraie souillure de notre espèce » était la fausseté, la faculté de mentir. »¹⁸²

Ainsi, Kant rejoint la croyance traditionnelle en l'existence d'un sens commun moral existant en chaque homme. S'il éprouve le besoin d'en éclairer les fondements au moyen de la philosophie, c'est seulement parce qu'il veut montrer que ce sens de la moralité ne signifie pas l'obéissance à une extériorité, même divine, mais est au contraire la conséquence de la liberté humaine. Kant développe donc une philosophie morale qui veut détacher radicalement le moral du religieux : nous obéissons à la loi morale parce que nous y sommes intérieurement obligés, et non parce qu'elle émane d'une instance supérieure. Il ramène ainsi la moralité dans le domaine des affaires humaines.

¹⁷⁹ *Id.*, p.91

¹⁸⁰ KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Editions Bordas, 1998, p.29

¹⁸¹ ARENDT, « Questions de philosophie morale *art.cit.*, p.92

¹⁸² *Ibid.*

2) Critique de la philosophie morale kantienne

Toutefois, selon Arendt, la démarche kantienne échoue finalement à évacuer de la philosophie morale l'idée d'obéissance à une extériorité, et ce pour des raisons qui sont en partie liées au système global de la philosophie kantienne, mais également à la notion traditionnelle de devoir. En effet, lorsqu'on tente de comprendre ce que constitue en général un devoir, une claire alternative apparaît immédiatement : soit on considère que les propositions morales sont évidentes par elles-mêmes, auquel cas le devoir n'est pas ressenti comme une contrainte pour l'individu ; soit au contraire le devoir va à l'encontre d'une quelconque inclination en nous, auquel cas il est nécessaire de légitimer son caractère d'obligation. En résumé, la philosophie est ici nécessairement en demeure d'expliquer quel est le principe de l'obligation des propositions morales énoncées par la raison.

Kant a tenté d'exprimer cette obligation au moyen du concept d'impératif catégorique. L'impératif est d'abord la forme du commandement : c'est la formulation par la raison d'une maxime qui est contraignante pour la volonté. Cet impératif est dit catégorique parce qu'il est inconditionnel. En effet, pour Kant, la moralité n'est pure que lorsque l'intention est pure. Ceci n'est possible que lorsque la volonté est déterminée entièrement par la raison, et non par quelque autre motif extérieur, autrement dit lorsqu'elle n'est déterminée par aucune inclination. Cette condition *sine qua non* de la moralité est en même temps celle de l'autonomie de la volonté : « La volonté est une sorte de causalité des êtres vivants, en tant qu'ils sont raisonnables, et la liberté serait la propriété qu'aurait cette causalité d'agir indépendamment de toute cause *déterminante* étrangère. »¹⁸³ Si la volonté était déterminée par autre chose qu'elle-même, elle ne serait pas libre. Cependant, cette position pose problème puisque c'est la raison qui, par l'intermédiaire de l'impératif catégorique, commande à la volonté. Comment cette dernière peut-elle accepter ainsi le diktat de la raison tout en restant libre ?

Pour résoudre cette contradiction, Kant en vient à l'idée que la volonté n'est en réalité rien d'autre que la raison considérée dans son usage pratique. Il n'en reste pas moins que pour expliquer le rapport entre raison et volonté, « afin de décrire cette relation entre deux facultés humaines qui à l'évidence ne sont pas semblables et dans laquelle l'une ne détermine pas

¹⁸³ KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op.cit., p.85

automatiquement l'autre, il a introduit la forme de l'impératif et ramené le concept d'obéissance, même si c'était par la petite porte »¹⁸⁴.

Ce que manque ainsi la philosophie morale kantienne, selon Arendt, c'est le jugement moral tel qu'il s'exerce *hic et nunc* lorsqu'il distingue le juste et l'injuste face à des cas particuliers. Le cœur de cette critique est formulé dans le *Journal de Pensée* : « L'erreur fondamentale de la philosophie morale kantienne : à l'origine, Kant pensait à une critique du goût moral ; pour conserver l'unité de la raison : la volonté = la raison pratique, il y a renoncé. Je ne peux donc découvrir le Bien que par une sorte de pensée, mais la capacité de juger – ceci est juste, ceci est injuste (de même que ceci est beau, ceci est laid) – ne joue aucun rôle. »¹⁸⁵ Et en effet, face aux cas singuliers, le jugement moral ne s'exerce pour Kant que de manière déterminante : la règle étant déjà donnée (la loi morale universelle), je cherche à quels cas elle s'applique. Arendt évoque au contraire le jugement dans son usage réfléchissant, lorsque, face à un cas particulier, il doit créer une règle générale qui lui correspond, celle-ci n'étant pas donnée d'avance.

Si Kant avait voulu entamer une critique du goût moral, il lui aurait fallu examiner la question suivante : comment est-il possible que l'homme ait du goût pour la morale, pour le bien ? Cela reviendrait à examiner un rapport de causalité entre une idée pure de la raison et une satisfaction sensible, rapport qui est qualifié d'incompréhensible par le philosophe, puisque le monde sensible et le monde intelligible ne participent pas l'un de l'autre. On ne peut donc que constater le fait que l'être humain puisse prendre intérêt à la moralité sans pouvoir l'expliquer, car une telle explication sort des limites de la compréhension humaine. Kant le rappelle ainsi à la fin des *Fondements de la métaphysique des mœurs* :

« Pour qu'un être raisonnable, mais sensible, puisse vouloir ce que la raison seule lui prescrit comme un devoir, il faut sans doute qu'elle ait le pouvoir de lui *inspirer* un sentiment de plaisir ou de satisfaction lié à l'accomplissement du devoir, et, par conséquent, il faut qu'elle ait une causalité qui consiste à déterminer la sensibilité conformément à ses principes. Mais il est absolument impossible d'apercevoir, c'est-à-dire de comprendre *a priori* comment une pure idée, qui ne contient elle-même rien de sensible, produit un sentiment de plaisir ou de peine ; car c'est là une espèce particulière de causalité dont nous ne pouvons, comme cela est vrai aussi de toute autre, absolument rien déterminer *a priori*. Mais à ce sujet il faut seulement interroger l'expérience ; or l'expérience ne peut nous fournir un rapport de cause à effet qu'entre deux objets d'expérience, et ici la raison pure doit être, par de pures idées (qui ne donnent aucun objet pour l'expérience), cause d'un effet, qui tombe assurément dans l'expérience ; d'où il s'ensuit qu'il nous est absolument impossible, à nous autres hommes,

¹⁸⁴ ARENDT, « Questions de philosophie morale », *art.cit.*, p.101

¹⁸⁵ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.985-986

d'expliquer pourquoi et comment *l'universalité de la maxime comme loi*, et par conséquent la moralité, nous intéresse. »¹⁸⁶

Dans ce passage, on voit que Kant n'est pas entièrement satisfait de sa réponse au problème. En effet, le passage de la raison à la sensibilité est qualifié de nécessaire : « il faut » qu'il puisse y avoir un pont entre les deux, non seulement pour expliquer le fait constatable de notre intérêt pour la moralité, mais également pour rendre compte de la nature même de l'être humain, qui a part autant au monde sensible qu'au monde intelligible. Si la raison ne peut avoir aucune influence sur la sensibilité, quel pourrait bien être le moteur de l'action morale ? Autrement dit, ce rapport doit exister afin que la moralité ne se réduise pas à un vœu pieux, mais il est impossible de le penser dans les limites définies par le système kantien lui-même. C'est d'ailleurs ce problème qui conduira Kant à écrire la *Critique de la faculté de juger*.

On comprend donc qu'Arendt lui reproche de n'avoir pas entrepris cette critique du goût moral, alors qu'il en avait lui-même identifié la nécessité. De ce fait, malgré l'effort de Kant pour constituer une philosophie morale démontrant l'autonomie et la liberté de la volonté, celle-ci ne dégage en fait aucunement une véritable spontanéité intérieure de l'individu en matière de morale. Et c'est pourtant ce qu'il convient de chercher si l'on veut déterminer ce qu'est en propre la conscience morale, c'est-à-dire une faculté de distinguer librement et indépendamment des lois ou valeurs établies ce qui est juste ou ce qui est injuste.

Au-delà de cette première objection à une telle conception de la moralité s'en élève une seconde. Si c'est l'appel à la raison qui constitue le principe de l'obligation, c'est alors le rapport à soi qui se trouve être la pierre de touche de la moralité. Ceci implique deux choses très paradoxales. Tout d'abord, si le principe de la moralité réside dans la non-contradiction avec soi-même, par exemple chez Kant dans le fait de ne pas se mentir, ou de ne pas faire en sa faveur exception à une loi qu'on reconnaît par ailleurs, il s'ensuit que les devoirs envers soi-même priment sur les devoirs envers autrui, qu'ils les précèdent logiquement. Or, il est évident que l'éthique est sensée plutôt gouverner nos rapports avec les autres, notre conduite vis-à-vis d'eux. Pour le sens commun, la bonté est d'abord l'altruisme, opposé à l'égoïsme. C'est donc en quelque sorte manquer son objet que de ramener la norme de la moralité au moi. Deuxièmement, si c'est la volonté bonne qui est déterminante pour juger de la moralité, on est en présence d'une éthique qui ne se soucie pas des actions réellement accomplies, mais seulement de l'intention qui leur préexiste. Ceci est rappelé par Kant au début de la Deuxième

¹⁸⁶ KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op.cit., p.104

Section des *Fondements de la métaphysique des Mœurs* de façon très claire : « quand il s'agit de valeur morale, il n'est pas question des actions, qu'on voit, mais des principes intérieurs de ces actions, qu'on ne voit pas »¹⁸⁷.

On l'a dit, c'est afin de préserver la pureté du devoir, dont le principe implique l'idée d'une obligation parfaitement nécessaire – une quasi-nécessité n'en est plus une – que Kant s'attache au principe de l'action plutôt qu'à cette action elle-même. Mais cette position peut très facilement être considérée comme une abstraction vide. Le philosophe le fait lui-même remarquer : « la raison prescrit inflexiblement des actions dont le monde n'a peut-être jusqu'ici fourni aucun exemple »¹⁸⁸. Il doit donc répondre à une objection massive : si c'est l'intention qui compte, et que cette intention doit être absolument bonne pour qu'on la considère comme réellement morale, on a affaire à quelque chose qu'on ne peut jamais percevoir clairement dans la réalité. Il ne s'agit pas seulement de dire que l'intention d'autrui m'est obscure en raison de mon accès nécessairement indirect à sa conscience. C'est également ma propre intention qui est indéterminable, du fait des limites de l'introspection :

« [I]l est absolument impossible de prouver par l'expérience, avec une entière certitude, l'existence d'un seul cas où la maxime d'une action, d'ailleurs conforme au devoir, a reposé uniquement sur des principes moraux et sur la considération du devoir. A la vérité, il arrive quelquefois que, malgré le plus scrupuleux examen de nous-mêmes, nous ne découvrons rigoureusement rien qui, hors du principe moral du devoir, aurait pu être assez puissant pour nous porter à telle ou telle bonne action ou à un si grand sacrifice : mais nous ne pouvons nullement en conclure avec certitude qu'en réalité quelque secret mouvement de l'amour de soi n'a pas été, sous la fausse apparence de cette idée, la véritable cause déterminante de notre volonté. Nous aimons à nous flatter en nous attribuant faussement un principe de détermination plus noble, et, d'un autre côté, il est impossible, même à l'examen le plus sévère, de pénétrer parfaitement les mobiles secrets de nos actions. »¹⁸⁹

Ainsi, tout comme Arendt qui parle de « ténèbres du cœur humain », Kant considère que l'individu n'est pas transparent à lui-même et ne peut connaître intégralement son intériorité. Il s'ensuit que l'existence d'une volonté bonne chez l'être humain est indémontrable, puisqu'elle n'est que l'absence d'un principe intéressé d'action. Mais « comment prouver par l'expérience l'absence d'une certaine cause, puisque l'expérience ne nous apprend rien de plus, sinon que nous ne la percevons pas ? »¹⁹⁰.

Kant doit donc détacher la volonté de son exécution : « La bonne volonté ne tire pas sa bonté de ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement du vouloir, c'est-à-dire qu'elle est bonne en soi [...]. Quand un sort contraire

¹⁸⁷ *Id.*, p.33

¹⁸⁸ *Id.*, p.34

¹⁸⁹ *Id.*, p.32-33

¹⁹⁰ *Id.*, p.50

ou l'avarice d'une nature marâtre priverait cette volonté de tout pouvoir d'exécuter ses desseins, quand ses plus grands efforts n'aboutiraient à rien, et quand il ne resterait que la bonne volonté toute seule (il ne s'agit certes point là d'un simple souhait, mais de l'appel à tous les moyens qui sont en notre pouvoir), elle brillerait encore de son propre éclat, comme un diamant, car elle a en elle-même toute sa valeur. »¹⁹¹. Le paradoxe est ici que la loi morale, qui selon Kant lui-même est au fondement de la dignité propre de l'homme, peut se révéler irréalisable en son sens absolu. Comment l'être humain peut-il tirer sa dignité de quelque chose dont la réalité ne donne peut-être pas d'exemple ? Comment les notions de bien et de mal peuvent-elles ainsi être coupées de la conduite concrète des hommes parmi leurs semblables ? En suivant ce chemin, Kant semble s'éloigner du sens commun qu'il souhaitait rejoindre par la philosophie.

C'est ce problème fondamental que pointe Arendt dans son *Journal de Pensée* : « Il est tout à fait surprenant que dans la *Critique de la raison pratique*, ainsi que dans ses autres ouvrages de morale, Kant ne parle presque pas de la communauté des hommes. Il s'agit presque exclusivement du moi et de la raison qui fonctionne dans la solitude. Par conséquent, la morale de Kant, y compris l'impératif catégorique, est une morale de l'impuissance ; mais en tant que telle elle est inattaquable. C'est ce qu'on appelle une éthique de la conviction, et on ne peut s'autoriser l'éthique de la conviction que dans les « situations limites », lorsqu'on ne peut plus assumer la responsabilité du monde... En revanche, dans la *Critique de la faculté de juger*, il est question de l'homme politique. La question est la suivante : est-il possible d'élaborer une éthique de la puissance à partir de la faculté de juger ? »¹⁹².

Lorsqu'Arendt qualifie la philosophie kantienne de « morale de l'impuissance », elle entend par là deux choses. D'abord, que l'éthique de conviction qui refuse de prendre en compte les conséquences des actions est un refus de la nature même de l'action humaine, dont les résultats sont effectivement imprévisibles. L'homme qui en reste à l'éthique de conviction demeure retranché en lui-même, incapable de prendre le risque de l'engagement avec d'autres que constitue l'action. Par conséquent, cette éthique contient une sorte de mépris de ce qui fait selon Arendt la grandeur même de l'action humaine, à savoir sa fragilité. Mais c'est ensuite une disqualification de l'éthique de conviction en elle-même à laquelle procède Arendt. Celle-ci est développée de manière parfaitement conséquente dans le système kantien, et c'est pourquoi l'examen de cette philosophie est le meilleur moyen de porter au jour les failles

¹⁹¹ *Id.*, p.16

¹⁹² ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.1011-1012

d'une telle éthique. Le problème de cette morale est en effet qu'elle transforme le « Je peux » en « Je veux », s'interdisant alors tout rapport avec la pluralité des hommes, l'individu en étant du même coup réduit à ne pas agir. Dans les situations limites, c'est-à-dire quand l'individu est privé de tout pouvoir réel, cette éthique peut l'empêcher de commettre le mal ; mais on est alors en présence d'une morale négative.

Seule une morale qui prend en compte la responsabilité de l'homme envers le monde dans lequel il s'insère et vis-à-vis de la communauté des hommes peut au contraire être positive. C'est pourquoi la critique de Kant permet à Arendt de poser une nouvelle question : comment constituer une telle philosophie morale, à partir du jugement cette fois et non plus de la raison ? Et puisque c'est le cas Eichmann et son étonnante inaptitude à penser qui l'a conduite à ce point, il lui faut donc revenir en arrière et tenter d'expliquer le rapport possible entre la pensée et la faculté de distinguer le juste et l'injuste.

3) *Le jugement entre dualité de la pensée et pluralité de l'action*

Si l'on cherche quel rapport il peut y avoir entre l'activité de pensée et la conscience morale, on rencontre immédiatement plusieurs difficultés exposées par Arendt.

Tout d'abord, on ne peut considérer la pensée comme le privilège d'une élite. En effet, « si l'aptitude à dire ce qui est juste et ce qui est injuste doit avoir quelque chose à voir avec l'aptitude à penser, alors nous devons être capables d'«exiger» son exercice de toute personne saine d'esprit, qu'elle soit érudite ou ignorante, intelligente ou stupide »¹⁹³. Le problème est que la pensée peut être facilement ressentie comme « non-naturelle » par les hommes. En effet, elle est une activité qui, selon Arendt, nous retranche des apparences, apparences parmi lesquelles nous évoluons naturellement lorsque nous agissons. Le fait de penser interrompt toute autre activité et nous éloigne du sens commun qui nous permet de nous adapter à la réalité quotidienne. Et ce d'autant plus qu'elle traite d'invisibles, de choses que nous n'avons pas présentes sous les yeux mais que nous nous représentons alors qu'elles sont absentes. La pensée est une forme de remémoration ; en ce sens elle est inactuelle, détachée du monde des affaires humaines. Enfin, la pensée est sans cesse en mouvement et n'admet aucun résultat comme définitif. Elle est autodestructrice parce toutes les conclusions auxquelles nous aboutissons lorsque nous pensons sont réexaminées à neuf à chaque fois que nous réactualisons le processus de pensée. En tant que telle, elle ne peut donc produire aucun code de jugement, aucun commandement moral défini et définitif. Ainsi donc, « comment quelque chose de pertinent pour le monde dans lequel nous vivons peut-il sortir d'une entreprise aussi dépourvue de résultats ? »¹⁹⁴

La première de ces difficultés est, selon Arendt, éludée par Platon. En faisant de la contemplation des Idées le privilège du philosophe, il attache la possibilité de penser à la nature des âmes individuelles, mais aussi à la possibilité d'être juste. L'âme noble est sensible au principe de l'obligation, mais elle ne le ressent pas comme une contrainte. « Si on approfondit ces questions, on verra facilement la solution platonicienne : que les rares personnes dont la nature, la nature de leur âme, leur fait voir la vérité n'ont pas besoin d'obligation, parce que ce qui compte est évident. »¹⁹⁵ Cette conception platonicienne,

¹⁹³ ARENDT, « Pensées et considérations morales », in *Responsabilité et jugement, op.cit.*, p.190

¹⁹⁴ *Id.*, p.193

¹⁹⁵ *Id.*, p.116

incompatible avec l'exigence qu'a posée Arendt de pouvoir attribuer à chacun l'aptitude à penser, rejoint pourtant une note du *Journal de Pensée* datant de janvier 1951, c'est-à-dire bien avant les articles « Questions de philosophie morale » et « Pensées et considérations morales » datant de 1964 et 1965. Arendt y écrit :

« La morale commence là où l'inclination a disparu. Si le contraire absolu du devoir et de l'inclination est aussi absurde, c'est parce que le devoir n'apparaît en général pour la première fois que là où l'inclination s'est engagée par inclination. Aussi longtemps que l'inclination perdure, elle ne ressentira pas le devoir en tant que tel, mais comme une poursuite de l'inclination elle-même. C'est la disparition de l'inclination qui fait naître le devoir. De là l'absence de vie fantomatique de toute morale et de toute pensée morale. C'est seulement lorsque la vie est assassinée que la morale fait son apparition. »¹⁹⁶

Ce passage aux accents nietzschéens, où la morale comme obligation extérieure coupée de l'inclination se fait l'ennemie de la vie, insiste comme le fait Platon sur le caractère évident pour l'individu qui fait le bien, non seulement des propositions morales, mais des actions elles-mêmes. Nul besoin d'en appeler à une loi pour faire ce qu'on reconnaît comme juste : on le fait naturellement, spontanément, *par inclination*. Ce passage du *Journal de Pensée*, encore éloigné des considérations sur le jugement, note pourtant déjà quelque chose de fondamental : on agit bien parce qu'on a du goût pour cela, parce que cela nous plaît, et non en vertu de certaines maximes. Bien plus tard, dans le « Cahier sur Kant », c'est-à-dire l'ensemble de notes datant de 1964 qui concernent spécifiquement le philosophe, Arendt éclaircira ce qu'elle entend par inclination. Si on comprend par là un instinct naturel, on ne peut réellement en faire le fondement de la conscience morale. Il faut distinguer l'inclination comme instinct et l'inclination comme goût :

« [On] peut très bien se représenter que quelqu'un ait de mauvais instincts (inclinations), mais qu'il ait bon goût : il ne suit pas ses instincts car ce qu'il risquerait de faire ne lui plaît pas – cela ne me convient pas, c'est contraire à mon goût. On pourrait davantage s'y fier qu'aux bons instincts – ces prétendus instincts ne sont probablement rien d'autre que des jugements de goût. [...] Ce qui est mauvais est proposé à la conscience = à la conscience morale, ce qui est présupposé c'est qu'on a un « goût » pour ces choses, c'est-à-dire qu'on est capable d'une mauvaise conscience morale. La bonne conscience morale n'est que l'absence de mauvaise conscience morale, elle n'existe pas. Et la mauvaise conscience morale dit : j'ai fait quelque chose qui ne me plaît pas. »¹⁹⁷

Arendt esquisse ici cette critique du goût moral qu'elle reprochait à Kant de ne pas avoir menée à bien. Celle-ci suppose que les propositions morales dépendent de sentiments de plaisir ou de déplaisir qui sont ensuite transformés en jugements de goût, transformation qu'il lui faudra expliciter en passant par la lecture de la *Critique de la faculté de juger*. Ainsi,

¹⁹⁶ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.69-70

¹⁹⁷ *Id.*, p.985-986

même si Platon ne permet pas de comprendre le rapport entre la conscience morale et une activité de penser dont la possibilité puisse être attribuée à chacun, il confirme cependant l'idée que la conduite morale n'est pas la conséquence d'un sentiment extérieur d'obligation.

Pour étudier le problème du rapport à la pensée, Arendt préfère alors s'attacher à la figure de Socrate. Ce dernier ne considèrerait pas que l'examen des choses par la pensée constitue le privilège de quelques-uns ; au contraire, le fait qu'il aille sur la place publique pour soumettre aux autres citoyens ses propres perplexités montre qu'il présuppose que chacun est capable de suivre le même chemin que lui.

Arendt utilise le modèle de Socrate comme idéal-type d'un penseur attaché à la communauté des hommes. Celui-ci, pour décrire son activité, utilise trois images différentes : celle du taon, qui tire ses interlocuteurs de leur sommeil intellectuel, de la sage-femme qui libère l'individu de ce qu'il porte en lui, et de la torpille qui paralyse. Ces trois images correspondent à trois effets distincts de l'activité de pensée. Elle nous fait voir les choses à neuf, c'est-à-dire littéralement comme si nous les considérions pour la première fois ; elle libère l'individu de ses préjugés ; elle le rend interdit face aux perplexités et aux contradictions inhérentes à toute théorie. Si elle produit ainsi éveil, purgation et paralysie, c'est parce qu'il est dans sa nature, comme le dit Arendt, « de défaire, de dégeler ce que le langage, médium de la pensée, a gelé dans la pensée, à savoir les mots (concepts, phrases, définitions, doctrines) dont Platon dénonce si magnifiquement la « faiblesse » dans la *Septième Lettre*. Cette particularité a pour conséquence que « la pensée a inévitablement un effet destructeur sur tous les critères, les mesures établies du bien et du mal, bref sur les us et coutumes et les règles de conduite dont nous traitons en morale et en éthique »¹⁹⁸.

La pensée est donc un exercice périlleux car elle dissout les évidences et les repères préétablis. Mais l'absence de pensée n'est pas non plus sans danger : sans examen du contenu des règles admises, nous développons une indifférence vis-à-vis d'elles. Car ce qui importe à l'individu, c'est la possession de règles et non ce qu'elles énoncent. Il pourra donc en changer aussi facilement que de manières de table, pour reprendre l'image d'Arendt, à condition que les nouvelles valeurs proposées puissent être solidement tenues en main et utilisables.

Cet examen risqué que constitue la pensée n'est donc pas « naturel » aux hommes. Socrate le dit lui-même : seuls ceux qui éprouvent un certain désir de penser voudront s'embarquer dans cette aventure hasardeuse. « Nous en sommes ainsi rendus à la conclusion

¹⁹⁸ ARENDT, « Pensées et considérations morales », *art.cit.*, p.201

que seuls les gens remplis de cet *eros*, de cet amour désirant de la sagesse, de la beauté et de la justice, sont capables de penser – c'est-à-dire à la « noble nature » de Platon en tant que *préréquisit* de la pensée. Et c'est précisément ce que nous ne recherchions pas quand nous avons posé la question de savoir si l'activité de penser, dans son effectuation même [...] conditionne l'individu de telle sorte qu'il soit incapable de commettre le mal. »¹⁹⁹ Ainsi, se pencher sur les effets de la pensée sur l'individu ne permet toujours pas de rendre compte de son rapport à la conscience morale. Afin de résoudre ce problème, Arendt tente alors d'isoler ailleurs dans les dialogues socratiques une conception de la pensée comme expérience singulière qui implique la pluralité. Pour ce faire, elle reprend deux affirmations de Socrate qu'on retrouve dans le *Gorgias* : il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une ; je préférerais être en désaccord avec tous plutôt qu'avec moi-même.

Arendt considère que la première affirmation n'est que la conséquence de la deuxième. C'est parce que je ne veux pas me retrouver en contradiction avec moi-même que je ne souhaite pas commettre l'injustice. Or, l'idée de contradiction ou au contraire d'harmonie avec soi-même implique que l'individu n'est pas un lorsqu'il pense, mais deux en un. Le moi qui pense est divisé parce que la pensée n'est pas exprimée par la parole, mais est à comprendre *sur le modèle* de la parole : un dialogue que j'entretiens silencieusement avec moi-même. La pensée ne fait ainsi qu'actualiser la division originaire de la conscience, entendue ici comme conscience de soi (en anglais, on la désigne par le terme « *consciousness* », à distinguer de la « *conscience* », qui désigne la conscience morale). Je m'apparais à moi-même autant que les autres m'apparaissent. Ainsi, « la conscience humaine suggère que la différence et l'altérité, qui sont des caractéristiques importantes du monde des apparences tel qu'il est donné à habiter à l'homme parmi une pluralité de choses, sont tout aussi bien les conditions mêmes de l'existence de l'ego humain. Car cet ego, le je-suis-moi, fait l'expérience de la différence dans l'identité précisément lorsqu'il n'est pas relié aux choses qui apparaissent, mais seulement à lui-même »²⁰⁰. C'est dans la solitude, lorsque je me tiens compagnie à moi-même dans la pensée, que je suis deux-en-un. Au contraire, lorsque j'agis au sein de la communauté des hommes, j'apparais de manière univoque aux autres par mon action. Il y a là un certain paradoxe : ce n'est pas l'ami qu'il faut considérer comme un autre moi-même, mais c'est le moi qui, dans la pensée, est un ami.

¹⁹⁹ *Id.*, p.205

²⁰⁰ *Id.*, p.209

Ce dialogue avec moi-même, par la dualité qu'il contient, est ce qui permet à l'individu de se tourner vers les autres pour leur communiquer les perplexités qui résultent de la réflexion. En effet, Socrate considère – c'est du moins l'interprétation d'Arendt – que les hommes ont un certain besoin de communiquer et de partager leurs pensées. Dans ce cas, « en tant que besoin naturel de la vie humaine », la pensée « n'est pas une prérogative de quelques-uns, mais c'est une faculté présente chez chacun ; de même l'inaptitude à penser n'est pas la « prérogative » des nombreuses personnes qui manquent de puissance cérébrale, mais la possibilité toujours présente pour chacun – y compris les scientifiques, les universitaires et autres spécialistes d'entreprises mentales – de fuir ce rapport à soi dont Socrate a le premier découvert la possibilité et l'importance »²⁰¹. De cette expérience d'un rapport à soi singulier, d'une multiplicité de points de vue déjà présente en moi, résulte la constitution de la personne, condition de la conduite morale.

On est donc face au schéma suivant : la pensée comme dialogue avec soi-même actualise la division du sujet présente dans la conscience, et cette pensée à son tour, parce qu'elle rend caduques les normes et les catégories préétablies, rend possible le jugement. Arendt écrit ainsi que « l'élément purgatif dans la pensée [...] est politique par implication. Car cette destruction a un effet libérateur sur une autre faculté humaine, la faculté de jugement, dont on pourrait dire, à juste titre, qu'elle est la plus politique des aptitudes mentales de l'homme. »²⁰²

Mais sur quoi le jugement s'appuie-t-il pour distinguer le juste de l'injuste ? Comme partout ailleurs lorsqu'il est question de la faculté de juger, c'est sur l'imagination qu'il repose, et en particulier sur les exemples. Ceux-ci, « qui sont les « béquilles de toutes les activités de jugement, sont aussi et tout particulièrement les repères de toute la pensée morale. [...] Nous jugeons et disons ce qui est juste et ce qui est injuste en ayant présent à l'esprit un incident ou une personne, absents dans le temps ou l'espace, et qui sont devenus des exemples. »²⁰³ Arendt conclut donc que ce sont les exemples que nous choisissons qui déterminent notre conduite : « nos décisions quant au juste et à l'injuste dépendront de quelle compagnie nous choisissons, de ceux avec qui nous souhaitons passer notre vie. [...] la probabilité pour que quelqu'un vienne nous dire qu'il s'en moque et que n'importe quelle

²⁰¹ *Id.*, p.212

²⁰² *Id.*, p.213

²⁰³ ARENDT, « Questions de philosophie morale », *art.cit.*, p.169

compagnie fera l'affaire est, je le crains, bien plus forte. D'un point de vue moral et même politique, cette indifférence, quoiqu'assez commune, est le plus grand danger. »²⁰⁴ Ainsi, c'est l'inaptitude à penser, conjuguée au refus ou à l'inaptitude à juger, qui constitue la véritable « immoralité »²⁰⁵.

Néanmoins, Arendt ne peut être entièrement satisfaite par ces analyses. Elle note ainsi que « la qualité intensément personnelle et même, si l'on veut, subjective de tous les critères proposés ici »²⁰⁶ (la compagnie que je choisis, les exemples que je suis, le « je ne peux pas » face à un acte qu'on me propose) est problématique. Une fois encore, même si l'on prend le modèle socratique de la pensée comme dialogue avec soi-même, la primauté est donnée au rapport à soi et non au rapport à autrui.

L'exposition de cette objection, dans les « Questions de philosophie morale » est suivie de cette phrase programmatique : « j'y reviendrai dans la conférence suivante lorsque je discuterai la nature du jugement »²⁰⁷. C'est donc bien l'analyse de la faculté de juger qui doit pour Arendt compléter les insuffisances de l'analyse de la pensée. En effet, elle tentera de montrer, dans les *Lectures on Kant's Political Philosophy*, que le jugement correspond à l'exercice d'une pensée élargie, qui prend en compte la pluralité humaine grâce à l'imagination. Et si elle avait eu le temps d'écrire le dernier tome de *La vie de l'esprit*, elle aurait sans doute développé cette idée qu'on trouve dans le *Journal de Pensée* : « Au lieu de l'impératif catégorique : peux-tu supporter de voir figuré en image ce que tu es sur le point de faire ? »²⁰⁸

Bien que ces analyses aient tracé la continuité possible entre la dimension politique du jugement, la dimension de pluralité, et son usage moral dans la conscience individuelle, le passage de la pensée au jugement appelle d'ores et déjà une série d'objections.

²⁰⁴ *Id.*, p.170

²⁰⁵ L'expression utilisée par Arendt dans le passage cité (« nos décisions concernant le juste et l'injuste ») est ambiguë car elle laisse penser que le jugement détermine l'action. Danielle Lories, dans « Sentir en commun et juger par soi-même » in *Etudes phénoménologiques*, 1985, vol.I, n°2, pp.55-91, écrit pourtant : « Il ne faut pas [...] comprendre [le rôle du jugement] comme une évaluation de ce qui se passe ou s'est passé qui mettrait à même de décider de l'action à venir. » (p.84). Il faudrait donc plutôt comprendre ici le terme « décision » comme l'acte de discriminer entre ce qui nous plaît et ce qui nous déplaît.

²⁰⁶ ARENDT, « Questions de philosophie morale », *art.cit.*, p.137

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.836

Tout d'abord, Arendt ne met pas en question le rapport entre l'effet purgatif de la pensée et son effet libérateur. Or, la destruction des évidences n'implique pas nécessairement un mouvement de décentrement du point de vue par l'individu. On comprend bien en quoi cette libération vis-à-vis des opinions toutes faites est la *condition sine qua non* de l'activité de jugement : si je tiens fermement à des préjugés, je ne peux certes pas, face à des questions nouvelles, produire des réponses nouvelles. Sans cette forme de catharsis vis-à-vis de tout ce qui semblait auparavant aller de soi, aucune spontanéité créatrice n'est possible. Mais cette condition nécessaire est-elle pour autant suffisante ? En effet, la purgation par la pensée pourrait aussi bien avoir pour conséquence un relativisme sceptique : en montrant à l'individu les limites de toute pensée vis-à-vis de ses objets, elle peut le pousser à renoncer à toute réflexion et à tout jugement. Et ce d'autant plus que cette destruction des évidences correspond en réalité à une forme de destruction du sens commun. Dans ce cas, on doit admettre que le jugement qui suit cette destruction ne peut être qu'une activité qui nous permet d'en reformer un nouveau. Mais comment cela est-il possible si le jugement est une activité mentale, c'est-à-dire intérieure ?

Cette perplexité est augmentée lorsqu'on lit les rares formulations utilisées par Arendt pour décrire le passage de la pensée au jugement : il « réalise la pensée, la rend manifeste dans le monde des apparences »²⁰⁹. Cela signifie qu'il rend visible ce qui d'ordinaire reste caché, soustrait aux yeux d'autrui. Manifester signifie ici, comme on le lit dans le *Journal de Pensée*, « ce qui se montre sans faire son apparition »²¹⁰. On pourrait ainsi dire que le jugement fait signe vers, renvoie au fait que l'individu a pensé. Mais dans ce cas, cela implique que le jugement lui-même, contrairement à la pensée, fait partie du monde des apparences au même titre que l'action, ce qui paraît impossible s'il est défini comme une activité mentale.

Ces différentes objections convergent toutes vers un problème : comment expliquer le *passage* de la pensée au jugement ? L'insistance d'Arendt sur l'autonomie des facultés mentales que sont la pensée, le jugement et la volonté, implique leur indépendance les unes par rapport aux autres. Il est donc impossible de résoudre le problème du passage en affirmant que le jugement n'est qu'un mode du penser, et qu'au fond ces différentes activités sont à rapporter à la même source. Par conséquent, il y a nécessairement saut de l'une à l'autre, mais un saut qui semble difficilement explicable dans le cadre même de la philosophie arendtienne.

²⁰⁹ ARENDT, « Pensées et considérations morales », *art.cit.*, p.214

²¹⁰ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.933

En effet, si la pensée a rapport aux invisibles et nous retranche du monde des apparences, comment peut-elle libérer le jugement, qui lui a affaire aux cas concrets que nous avons sous les yeux ? Arendt se trouve confrontée à la même difficulté que celle rencontrée par Kant lorsqu'il tentait de trouver un pont entre le sensible et le suprasensible : comment comprendre le passage de l'invisible au visible ?

Inévitablement, la question du passage nous mène à la question de l'impulsion, du moteur de l'activité : qu'est-ce qui pousse l'individu à juger ? Pourquoi sortir de la pensée pour juger alors que, dans la pensée, l'individu retranché du monde est certes face aux perplexités du sens, mais tout en même temps protégé de la fragilité et de l'imprévisibilité du domaine des affaires humaines ? Et si l'on remonte encore en-deçà, qu'est-ce qui pousse l'individu à penser en tout premier lieu ? Socrate semblait ici avoir raison lorsqu'il indiquait qu'il faut bien identifier un certain désir à l'origine de l'activité de penser. De la même façon, quel désir peut être à l'origine de l'activité de juger ? Et à supposer que l'on puisse rendre compte de ces différents passages, comment le jugement peut-il enfin pousser à l'action ?

Le problème du passage, formulé de manière générale, est donc le suivant : il s'agit de comprendre la possibilité du mouvement, pour l'individu, de l'intériorité vers l'extériorité, ou au contraire, dans le cas du passage de la vie sans examen à la vie accompagnée de pensée, de l'extériorité vers l'intériorité. « La question : que signifie la pensée pour un être destiné de par sa naissance à l'action ? équivaut à demander : que signifie la réalité de ce qui n'apparaît jamais pour un être qui vit non seulement dans le monde des phénomènes, mais aspire lui-même à apparaître ? »²¹¹

Ainsi, si l'on veut comprendre l'effet libérateur de la pensée sur la faculté de juger, il est nécessaire de reposer la question des conditions de possibilité du jugement dans le cadre de l'ontologie des apparences esquissée dans *La vie de l'esprit*.

²¹¹ *Id.*, p.924

II Pensée, jugement : de l'intériorité réflexive à l'extériorité des apparences

La pensée, le jugement et la volonté sont trois capacités mentales qui présupposent chacune un certain retrait vis-à-vis du monde des apparences, « from the present and the urgencies of the everyday life »²¹². En tant qu'activités mentales, elles ne peuvent par définition apparaître dans le monde, mais elles viennent d'un être qui est du monde et qui désire apparaître, et par conséquent « they cannot come into being except through a deliberate *withdrawal* from appearances. »²¹³. Ce retrait n'a pas la même signification pour chacune des facultés mentales. Pour la pensée, il s'agit d'un retrait du monde perçu par les sens et lieu de la pluralité. Pour le jugement, c'est la capacité de désintéressement, « a definitely « unnatural » and deliberate withdrawal from involvement and the partiality of immediate interests as they are given by my position in the world and the part I play in it »²¹⁴. Enfin, pour vouloir, « the mind must withdraw from the immediacy of desire »²¹⁵, et ainsi transformer ses désirs en intentions.

Afin de légitimer l'autonomie de ces facultés mentales, Arendt doit établir les conditions de possibilité de ces trois retraits respectifs, autrement dit expliciter le rapport entre l'intériorité de l'homme et le monde des apparences. Le projet de *La vie de l'esprit* ne se présente certes pas comme une démarche transcendantale ; il se place plutôt dans une perspective phénoménologique, qui viserait à rendre compte de façon juste de nos expériences distinctes de la pensée, du jugement et de la volonté. Toutefois, Arendt se trouve bien confrontée à l'exigence de comprendre le passage possible de l'intériorité à l'extériorité afin de comprendre le lien entre l'expérience de l'action et l'expérience de la pensée au sens large. Faute de quoi la réflexion sur la condition humaine resterait incomplète.

Cette question du passage se pose également dans le rapport des activités mentales entre elles, car chacune se situe différemment vis-à-vis du monde des apparences. En outre, Arendt refuse d'établir une hiérarchie entre ces différentes facultés, car une telle hiérarchie

²¹² ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.76. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.106

²¹³ *Id.*, p.75. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.105

²¹⁴ *Id.*, p.76. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.106

²¹⁵ *Ibid.*

conduit à manquer le sens véritable de chaque activité mentale. Soumettre la pensée à la volonté, par exemple, revient à réduire l'action à la fabrication ; juger sans avoir pensé se réduit à l'affirmation de normes vides ; se retrancher dans la pensée en lui donnant une valeur transcendante conduit aux illusions de la métaphysique ; etc. Ainsi, il ne faut pas sous-estimer l'idée énoncée par Arendt dans *Eichmann à Jérusalem*, répétée ensuite dans *La vie de l'esprit*, selon laquelle il faut sans doute avoir pensé pour pouvoir juger. Elle ne se contente pas de rappeler l'évidence selon laquelle il faut être capable de rationalité pour émettre des jugements, mais « découvre » qu'une certaine forme de liberté intérieure, concept qui lui paraissait auparavant vide²¹⁶, doit exister chez l'individu pour qu'il soit capable de donner du sens à son action, plutôt que de se considérer comme le rouage d'un système plus vaste que lui.

Le problème que nous allons considérer ici est donc le suivant : si la pensée est détachée du monde des apparences, comment peut-elle libérer la capacité de juger, qui se prononce toujours sur ce qui apparaît ? Nous avons vu précédemment que la découverte d'une certaine forme de pluralité, déjà présente dans la pensée comme dialogue avec soi-même, donnait une première forme de réponse. Il y a un lien entre la solitude du sujet pensant et la pluralité de l'action parce que le sujet qui pense n'est pas un mais deux-en-un. Cependant, cela n'explique pas comment ce qui a affaire à l'invisible, lui-même étant invisible, peut avoir quelque rapport que ce soit avec le visible. Comment la pensée, qui n'a affaire qu'à ce qui est soustrait de la perception présente, peut-elle conduire au jugement sur des cas particuliers ? Plus difficile : l'abstraction, lorsqu'elle veut appliquer des idées générales à des cas particuliers, n'est-elle pas plutôt un obstacle à la saisie juste d'une expérience, d'un événement, d'une situation inédite ? Enfin, alors que tout être vivant se définit par un besoin d'apparaître (« urge to self-display »), « la pensée elle-même, distincte des autres activités humaines, non seulement est une activité *invisible* – qui ne se manifeste pas d'elle-même ouvertement – mais aussi, et à cet égard elle est peut-être la seule, n'a pas *besoin* d'apparaître ou bien même n'a qu'une impulsion limitée à se communiquer aux autres »²¹⁷. La position singulière du sujet pensant vis-à-vis du monde semble donc peu favorable à l'incitation au jugement.

²¹⁶ Pour une présentation complète du concept de liberté dans la pensée d'Arendt voir André ENEGREN, « Pouvoir et liberté. Une approche de la théorie politique de Hannah Arendt » in *Etudes*, avril 1983, 358/4, pp.487-500

²¹⁷ ARENDT, *Responsabilité et jugement*, op.cit., p.40

Arendt semble soutenir que c'est justement le détachement propre à la pensée qui permet le jugement en rendant possible le désintéressement, sa condition nécessaire. En mettant cette thèse à l'épreuve, nous essaierons de montrer en quoi ce passage n'est nullement *automatique*. La pensée peut être aliénante ou émancipatrice : on peut s'y perdre ou s'y cacher, se soustraire aux yeux du monde, croire qu'on le domine dans le secret du théorique ; ou au contraire en faire le terreau de jugements personnels par lesquels nous reconnaissons notre appartenance au monde. L'action, du fait de son imprévisibilité, était toujours menacée par le sentiment de vanité ou la volonté de puissance ; de même la pensée est-elle toujours menacée par la déréalisation ou par l'idéologie : c'est son risque inhérent, ce qui précisément en fait une aventure.

1) *Intériorité, pensée, langage*

La position de retrait inhérente à toutes les activités mentales ne serait pas problématique si nous possédions un lieu extérieur au monde où nous pourrions nous réfugier pour l'observer : "This would cause no great problem if we were mere spectators, godlike creatures thrown into the world to look after it or enjoy it and be entertained by it, but still in possession of some other region as our natural habitat. However, we are of the world and not merely in it; we, too, are appearances"²¹⁸. Le monde est notre lieu d'apparition au double sens du terme : à la fois lieu de vie et lieu d'origine. Au sens strict, il n'existe pas pour nous d'espace hors du monde : nous lui appartenons irréductiblement. Mais également, nous avons en commun les propriétés de tous les habitants du monde, de tout être vivant : nous sommes des êtres d'apparence.

Cela signifie que la pensée ne peut être comprise ni comme une activité qui se situerait *dans un autre monde*, ni comme un processus absolument indépendant de nos conditions d'existence. L'une ou l'autre conception est une illusion. Mais si cette illusion est récurrente dans l'histoire de la philosophie, c'est parce qu'elle correspond à une expérience réelle. Les activités mentales existent mais n'apparaissent pas : cette existence sans apparition est une donnée à laquelle tous les philosophes ont tenté de donner du sens. Hannah Arendt, en déconstruisant leurs tentatives, va elle aussi se confronter au problème, mais dans la perspective d'une primauté originelle de l'apparence : « the problem concerns the fitness of thought to appear at all, and the question is whether thinking and other invisible and soundless mental activities are meant to appear or whether in fact they can never find an adequate home in the world »²¹⁹.

Nous avons naturellement tendance à identifier le lieu de la pensée (des activités mentales au sens large) comme un espace intérieur opposé à l'espace extérieur accessible par l'intermédiaire des sens, l'espace où se meuvent les corps, qui se montrent et peuvent être vus. Dans la tradition philosophique, selon Arendt, la notion d'intériorité implique la présupposition selon laquelle ce qui est caché a plus de valeur que ce qui apparaît. La question

²¹⁸ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.22. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.41

²¹⁹ *Id.*, p.23. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.42

philosophique par excellence est celle de l'être : à quelle essence devons-nous rapporter ce qui existe dans la diversité? La tradition platonicienne tente de remonter de l'existence à l'essence, et ce faisant elle passe de la question de l'*origine* à la question de la *cause* des apparences : “ our tradition of philosophy has transformed the base from which something rises into the cause that produces it and then assigned to this producing agent a higher rank of reality than is given to what merely meets the eye ”²²⁰. La cause est supérieure à l'effet car ce dernier n'existerait pas sans elle. De même, l'apparence extérieure d'un être vivant serait moins importante que ses organes vitaux, sans lesquels il n'existerait pas. On arrive facilement à cette conclusion parce que les apparences « never just reveal ; they also conceal [...] . They expose, and they also protect from exposure »²²¹. A priori, ce qui doit être protégé a de la valeur, tandis que la protection elle-même n'en a pas, elle n'a qu'une valeur instrumentale. L'idée selon laquelle l'apparence extérieure de l'être vivant n'est qu'une simple enveloppe protectrice destinée à préserver les organes vitaux correspond à l'opposition entre le monde sensible et le monde intelligible. Si l'on veut dissiper l'illusion métaphysique de l'existence de deux mondes séparés, il faut en revenir à cette évaluation des apparences.

Arendt, en s'appuyant sur les travaux de Portmann, effectue un renversement : les apparences ne sont pas faites pour préserver les fonctions vitales, au contraire les organes internes sont faits pour maintenir les apparences. Deux faits sont à l'origine de ce jugement. Tout d'abord, chez les êtres vivants, les apparences externes sont infiniment variées et différencient les individus les uns des autres, tandis qu'à l'intérieur ils sont tous semblables. La différence entre apparences externes et apparences internes (Portmann parle d'apparences authentiques et d'apparences inauthentiques) est une différence de nature et non de degré. La forme extérieure de l'être vivant plaît à l'œil, elle est *faite pour* être vue, tandis que les organes internes sont manifestement faits pour rester cachés, leur vue provoque le dégoût. L'intégrité du corps doit être forcée pour qu'elles apparaissent. Deuxièmement, selon Portmann, tout être vivant possède un besoin d'apparaître (« urge to self-display ») qui ne peut être réduit à la seule nécessité de l'attraction sexuelle. La beauté des corps ne peut pas être expliquée uniquement par la fonction reproductive : l'expressivité de la nature semble gratuite, en excès vis-à-vis des processus purement vitaux ; elle existe pour elle-même et non pour la vie. Mais dans ce cas, la notion d'expressivité est au sens strict inadéquate : « The expressiveness of an appearance, however, is of a different order; it « expresses » nothing but

²²⁰ *Id.*, p.25. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit, op.cit.*, p.44-45

²²¹ *Ibid.* Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit, op.cit.*, p.45

itself, that is, it exhibits or displays. »²²² L'apparence ne vise pas à exprimer à l'extérieur ce qui est à l'intérieur, elle est pure présentation, exposition. Le terme même « self-display » contient une équivoque : « it can mean that I actively make my presence felt, seen, and heard, or that I display my *self*, something inside me that otherwise would not appear at all »²²³. L'être qui apparaît se montre non pas au sens où il rend visible une intériorité invisible, mais au sens où il attire l'attention. Dans le *Journal de Pensée*, Arendt va même plus loin : tout se passe comme si le désir d'apparaître était en même temps un désir d'être remarqué : “The very fact of appearance – the urge to appear – shows a claim for recognition and praise. All that appears wants to be seen and recognized and praised.”²²⁴

Pour définir cette tendance spontanée de tout être vivant, la langue ne nous fournit que des métaphores impropres. D'où vient cette image insistante de l'expression ? Selon Arendt, elle vient d'abord de l'impression qu'a l'individu de posséder une « vie intérieure » parce qu'il ressent émotions et sentiments, qu'il localise dans l'âme et non dans le corps : “if we speak of an inner life that is expressed in outward appearance, we mean the life of the soul ; the inside-outside relation, true for our bodies, is not true for our souls, even though we speak of our psychic *life* and its location “inside” ourselves in metaphors obviously drawn from bodily data and experiences”²²⁵. L'âme (*soul*) désigne le siège des sentiments, et se distingue de l'esprit (*mind*), domaine des activités mentales que sont la pensée, la volonté et le jugement. La notion de vie intérieure, quoiqu'inadéquate au sens strict dans les deux cas, est toutefois plus adaptée à notre expérience de l'âme qu'à celle de la pensée. En effet, on peut toujours rapporter un sentiment à un phénomène corporel, comme le rappelle Arendt dans le *Journal de Pensée* : « Je ne connais de ma « vie intérieure » que ce qui se manifeste à mes organes internes. Je ne connais aucun sentiment que je ne puisse localiser – dans la bile, le foie, le cœur, la tête, etc. J'ai une vie « intérieure » parce que j'appréhende mes organes internes par l'intermédiaire des sentiments. A preuve : l'insensibilité propre à la sénilité – la sclérose ne concerne pas uniquement le cerveau, mais tous les organes. »²²⁶ Mais les sentiments eux aussi sont liés à l'apparence :

« Les sentiments ne se manifestent qu'à l' « intérieur », nous ne pouvons pas les « comprendre », mais seulement leur donner une expression, c'est-à-dire transformer

²²² *Id.*, p.30. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.51

²²³ *Id.*, p.29-30. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.50

²²⁴ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.941

²²⁵ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking [1971]*, *op.cit.*, p.30. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.51-52

²²⁶ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.911-912

l' « intérieur » en « extérieur ». C'est seulement lorsque cela est fait que commence la compréhension. En outre, et cela est décisif, c'est seulement alors que commence la différenciation. De même que je ne suis « unique » que de l'extérieur. Il est vraisemblable, par exemple, que tous les hommes ressentent l'amour de la même manière, pourtant il s'exprime de façons infiniment différentes. »²²⁷.

C'est la raison pour laquelle l'introspection comme mode de connaissance de soi est vouée, selon Arendt, à l'échec : si on cherche à l'intérieur de soi-même, on ne peut saisir une individualité : « Je pense souvent : « intérieurement » tous les hommes sont identiques, c'est-à-dire aussi approximativement identiques que l'intérieur de leurs corps. Seul ce qui aspire à apparaître, c'est-à-dire précisément l'extérieur, se distingue, est unique, etc. [...] »²²⁸. Pourtant, ce qui semble plausible pour l'âme, le fait que nous sentions intérieurement tous la même chose parce que nous le sentons grâce aux organes internes qui sont identiques chez tous les individus, ne l'est pas autant pour l'esprit. L'objection ne vient pas ici, comme on pourrait le penser, de la diversité des opinions et des points de vue. En effet, on pourrait également ramener cette diversité à un organe commun à tous les hommes, le cerveau. Mais si ce dernier peut à la rigueur être considéré comme la localisation de la conscience, il ne peut être considéré comme le lieu de la pensée.

« On peut se demander si, comme le pensait Kant, je m'apparais à moi-même. [...] C'est seulement dans la pensée que je m' « apparais », or précisément cet « apparaître » ne m'intéresse pas. »²²⁹ Pour Arendt, la pensée ne s'identifie pas à la conscience, encore moins à la conscience de soi. Elle s'oppose à la thèse kantienne selon laquelle l'homme, par la conscience de soi, « dispose du Je dans sa représentation »²³⁰, autrement dit à l'idée selon laquelle un « je pense » accompagne toute représentation. Tout d'abord, seule la pensée est une activité : la conscience n'est qu'une passivité qui permet de donner de la permanence à un flux intérieur de perceptions : « this sheer self-awareness [...] is not an activity ; by accompanying all others activities it is the guarantor of an altogether silent I-am-I »²³¹. Toute activité humaine est accompagnée de cette conscience qui me permet de ne pas être uniquement un être de perception, mais un être qui sait qu'il perçoit ; mais cette conscience n'est pas tournée vers elle-même. La conscience introspective n'aboutit qu'à des impasses : régression à l'infini, doute sur l'existence du monde et de la réalité, etc. « Si la conscience devient objet de la conscience, on s'y empêtre à peu près de la même manière qu'on

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Id.*, p.857

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Trad. M.Foucault, Vrin, 1984, p.17

²³¹ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.104

immobilise ses organes internes lorsqu'on s'occupe d'eux. Peut-on en conclure que la conscience est un organe ? »²³². Autrement dit la conscience se contenterait de fonctionner : la forme la plus basique de la conscience est cette semi-conscience que nous avons de ce que nous faisons lorsqu'on effectue des actions machinalement.

La notion même de conscience de soi est donc problématique, comme le montre plus clairement ce passage du *Journal de Pensée* :

« De même que je ne me connais moi-même comme un soi que parce que les miroirs existent, de même je ne suis un soi, un Un identique que parce que les autres s'adressent à moi, me reconnaissent, etc. en tant que tel. Je reçois mon soi en tant qu'il est précisément réflexion de l'apparence. La conscience n'est jamais conscience de soi. Dans la conscience de soi acosmique, je ne sais rien d'autre si ce n'est que quelque chose se produit en moi et éventuellement avec moi. « Cogito me cogitare », mais il n'en résulte aucun « sum » au sens de l'être-soi. »²³³

Hannah Arendt introduit ici trois arguments. Tout d'abord, le moi comme unité d'un sujet n'existe pas « à l'intérieur », mais seulement grâce au fait que j'apparais à autrui. C'est parce que je vois que les autres me reconnaissent que je me considère comme une personne distincte. Deuxièmement, être présuppose toujours les autres. Le soi de la conscience n'est pas au sens strict du terme, car rien ne peut apparaître à l'intérieur : « Lorsque je dis : mon intérieur m'apparaît (ou bien, comme chez Kant, n'apparaît) qu'à moi, j'ai transposé l'extérieur sur l'intérieur. En moi rien n'apparaît, car mon œil intérieur n'est qu'une métaphore. »²³⁴ Enfin, Arendt évoque l'analyse cartésienne comme étant fallacieuse car elle confond conscience et pensée. Le « je pense » cartésien dans le célèbre « je pense donc je suis » est en réalité la conscience du sujet tournée vers elle-même. Par ce mouvement elle devient « acosmique », c'est-à-dire séparée du monde comme espace d'apparences, lieu de vie ou encore réalité externe. Mais si la conscience est une sorte d'organe interne qui assure le fonctionnement à la fois de la perception et de la pensée, une conscience sans monde n'a pas de sens. Vouloir garantir ma propre existence et celle de la réalité à partir de l'analyse du sujet pensant ne peut aboutir qu'à des sophismes :

« What we usually call « consciousness », the fact that I am aware of myself and therefore in a sense can appear to myself, would never suffice to guarantee reality. (Descartes' *Cogito me cogitare ergo sum* is a non sequitur for the simple reason that this *res cogitans* never appears at all unless its *cogitations* are made manifest in sounding-out or written-down speech, which is already meant for and presupposes auditors and readers as its recipients.) »²³⁵

²³² ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.931

²³³ *Id.*, p.928

²³⁴ *Id.*, p.840

²³⁵ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971]op.cit., p.19-20. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, op.cit., p.38

Le sujet pensant de Descartes, le soi qui pense est donc réifié, il devient une substance, un « quelque chose ». Le raisonnement de Descartes pourrait être résumé de cette manière : lorsque je doute de tout, je ne peux cependant pas douter que je doute. Or le doute présuppose la pensée ; la pensée présuppose l'être ; donc je suis. Mais ce « je » dont l'existence devient certaine n'est qu'une chose pensante : « une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »²³⁶. Descartes devra par la suite en passer par la démonstration de l'existence de Dieu afin de garantir l'existence du corps et des corps extérieurs. Or, être un quelque chose revient à ne plus être une personne. Dans le « je pense donc je suis », le « je » n'existe plus en réalité. La démonstration de Descartes n'est donc pas valide selon Arendt : dire que la pensée présuppose l'être n'a pas de sens car il faut apparaître pour être, et la pensée n'apparaît que dans le langage, qui suppose le monde des apparences où d'autres peuvent me lire ou m'entendre. Pour la même raison Arendt dénie à la pensée tout pouvoir d'action direct : « la pensée n'est pas pensée par l'homme ou par l'humanité mais par un homme. Elle n'agit que lorsqu'elle est écrite ou proférée, c'est-à-dire lorsque le pensant a cessé d'être un pensant. »²³⁷ Il faudrait donc dire plutôt : je parle donc je suis, j'agis donc je suis ; “ the thinking ego is not the self”²³⁸.

L'expression utilisée par Arendt, « thinking ego », serait inadéquate si elle était traduite par « sujet pensant ». Mais l'« ego » dont il est question n'est pas un moi temporel, le soi d'une personne, car « [l]e moi qui pense est sans âge : pour l'expérience de la pensée le temps n'existe pas »²³⁹. Il n'est pas non plus un sujet au sens strict puisqu'on a vu que la pensée n'existe pas sans la dualité du dialogue avec soi-même. L'expression « thinking ego » sert donc uniquement à désigner ce qui en l'homme est en train de penser au moment où l'activité se déroule ; elle vise l'expérience de l'individu qui s'adonne à la pensée et non une substance. On peut donc traduire « thinking ego » de manière plus juste par « le moi en train de penser », bien qu'au fond aucune expression ne puisse adéquatement rendre compte de ce que je suis quand je pense, car les mots tirent leur origine du monde des apparences.

On comprend donc pourquoi l'idée qu'un intérieur s'exprime à l'extérieur est fautive pour la vie de l'âme (même si elle a un fond de vérité dans l'expérience des sentiments) et *a fortiori* pour la vie de l'esprit car l'idée de soi intérieur est une fiction. Mais pourquoi, dans ce

²³⁶ DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, Hatier, 1999, p.35

²³⁷ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.927

²³⁸ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking [1971]*, *op.cit.*, p.43. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.67

²³⁹ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.880

cas, utiliser l'expression elle-même « vie de l'esprit » ? Qu'en est-il également de la conviction commune selon laquelle lorsque je parle j'exprime mes pensées ?

Pour Arendt, le langage est l'unique lieu de manifestation de la pensée. Il est d'ailleurs ce qui distingue réellement l'esprit de l'âme : "It is not our soul but our mind that demands speech."²⁴⁰ La pensée ne peut pas être communiquée sans mots, contrairement aux sentiments qui peuvent être exprimés par des manifestations extérieures du corps. La pensée réclame le langage. Ce qui signifie que l'idée première d'Arendt selon laquelle la pensée « n'a qu'une impulsion limitée à se communiquer aux autres »²⁴¹ (tirée d'un article antérieur à *La vie de l'esprit*) va être corrigée. Elle affirme à présent que le besoin de communiquer existe chez tout être pensant :

"Mental activities, invisible themselves and occupied with the invisible, become manifest only through speech. Just as appearing beings living in a world of appearances have an urge to show themselves, so thinking beings, which still belong to the world of appearances even after they have mentally withdrawn from it, have an *urge to speak* and thus to make manifest what otherwise would not be a part of the appearing world at all."²⁴²

Deux choses sont à préciser ici. Tout d'abord, ce n'est pas la nature même de la pensée selon Arendt qui implique un besoin de communiquer, mais la condition humaine de pluralité : "it is not because man is a thinking being but because he exists only in the plural that his reason, too, wants communication and is likely to go astray if deprived of it; for reason, as Kant observed, is indeed "not fit to isolate itself, but to communicate""²⁴³. Arendt rejoint ainsi l'exigence de publicité formulée par Kant : « On dit bien que la liberté de parler ou d'écrire peut assurément nous être enlevée par une autorité supérieure, mais non point la liberté de penser. Quels seraient toutefois le champ et la rectitude de notre pensée si nous ne pensions pas pour ainsi dire en communauté avec d'autres, dans une communication réciproque de nos pensées ! »²⁴⁴. Cependant pour Arendt le but n'est pas simplement de formuler un principe de liberté politique, mais de montrer que l'homme, être d'apparence, ne devient pas autre lorsqu'il pense. Sa pensée, même silencieuse, demeure liée à l'anticipation d'auditeurs ou de lecteurs.

²⁴⁰ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.98. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.133

²⁴¹ ARENDT, *Responsabilité et jugement*, *op.cit.*, p.40

²⁴² ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.98. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.133

²⁴³ *Id.*, p.99. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.135

²⁴⁴ KANT, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Trad. P. JALABERT, *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), p.542

Deuxièmement, il y a une distinction entre l'apparaître et la manifestation. Dire que la pensée se manifeste signifie qu'elle se montre ou devient audible sans apparaître elle-même. On trouve dans le *Journal de Pensée* différentes tentatives pour définir de manière plus précise cette manifestation, mais il semble qu'Arendt hésite entre plusieurs images. Parfois, la manifestation est présentée comme la présentation du résultat d'un processus, qui lui-même n'apparaît pas :

« Bien que ce qui est spirituel n'apparaisse pas, il se manifeste cependant. Et avant tout dans la langue. Même les phénomènes corporels se manifestent quoiqu'ils n'apparaissent jamais. Dans la manifestation, seul apparaît ce qui est ou comment il est, c'est toujours exclusivement un produit qui apparaît. »²⁴⁵

Cependant, cette image maintient une équivoque : si le langage montre le produit de la pensée, ils sont à considérer comme deux phénomènes séparés, idée qu'Arendt récuse, affirmant au contraire une "interconnection of language and thought, which make us suspect that no speechless thought can exist"²⁴⁶. L'idée ne précède pas les mots. Arendt clarifie ce point dans une note du *Journal de pensée* traitant initialement des malentendus avec ses lecteurs anglais :

"the notion that words « express » ideas which I supposedly have prior to having the words [...] is incorrect on two points: a) Most words relate to objects, and words relating to concepts (such as justice, courage, etc.) relate primarily not to ideas in my head but to experiences I had in the world of appearances (just deeds, courageous acts, etc.). b) It is more than doubtful that we would have any ideas without language. It is not doubtful that in the development of the human animal words precede ideas."²⁴⁷

Là encore, la notion d'expression nous induit en erreur, car elle laisse croire qu'il existe des pensées sans mots. Mais les mots ont leur origine dans le monde sensible, ils visent en premier lieu des choses ou des expériences. C'est pourquoi Arendt préfère par la suite, pour définir la manifestation par opposition à l'apparition, utiliser une métaphore acoustique : quelque chose qui résonne ou se fait entendre peut être soustrait à la vue et pourtant se manifester. La distinction entre apparaître et se manifester est également assimilable à une distance spatiale : « Ce qui apparaît est à proximité, ce qui se manifeste est dans le lointain. »²⁴⁸. Toutes ces tentatives visent à définir une forme particulière de présence, qui n'est pas la présence immédiate des objets de la sensation. Le langage est un intermédiaire, ce

²⁴⁵ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.930-931

²⁴⁶ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], op.cit., p.100. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, op.cit., p.135-136

²⁴⁷ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.963

²⁴⁸ *Id.*, p.931

qui fait le lien entre l'invisible et le visible, c'est "the only medium through which mental activities can be manifest not only to the outside world but also to the mental ego itself"²⁴⁹.

L'élément clé du langage qui, selon Arendt, permet cette manifestation, laquelle crée un pont entre l'invisible et le visible, est la métaphore : "The metaphor, bridging the abyss between inward and invisible mental activities and the world of appearances, was certainly the greatest gift language could bestow on thinking and hence on philosophy"²⁵⁰. Le terme métaphore ne désigne pas ici une simple figure de style, mais l'opération par laquelle nous établissons une identité de relation entre deux choses dissemblables, en référence à la définition kantienne de l'analogie. Le crépuscule, par exemple, peut être une métaphore de la vieillesse, non parce qu'ils auraient quelque chose en commun mais parce que la relation entre le jour et la fin du jour est semblable à la relation entre la vie et son terme. « La métaphore exprime le même dans ce qui n'est pas identique. »²⁵¹

Mais le rôle premier de la métaphore n'est pas de faire de simples comparaisons ; il est de rendre visible quelque chose d'invisible, sentiments ou pensées. En effet la métaphore n'est pas une analogie mathématisable : la formule selon laquelle $A:B = C:D$ impliquerait également que $C:D = A:B$. Or, on n'utilise jamais une expérience invisible pour éclairer une expérience visible. Arendt, qui lit, comme tous, chez Homère la première métaphore comme outil poétique, commente ainsi une métaphore tirée de l'*Iliade* :

"Think of these storms that you know so well, the poet seems to tell us, and you will know about grief and fear. Significantly, the reverse will not work. No matter how long somebody thinks about grief and fear, he will never find out anything about the winds and the sea; the comparison is clearly meant to tell what grief and fear can do to the human heart, that is, to illuminate an experience that does not appear."²⁵²

Ainsi le visible peut évoquer l'invisible, mais l'inverse n'est pas possible, ce qui indique « the absolute primacy of the world of appearances »²⁵³. La métaphore, poétique à l'origine, est en réalité le moyen pour la pensée d'échapper à une abstraction vide. Arendt se réfère ainsi à Kant, pour qui la connaissance par analogie est ce qui permet de comprendre ce qui ne peut être connu par des concepts de l'entendement. Grâce à la métaphore, la pensée, même lorsqu'elle a affaire à ce qui n'est pas donné dans l'expérience sensible (autrement dit,

²⁴⁹ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.102. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.138

²⁵⁰ *Id.*, p.105. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.143

²⁵¹ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.936

²⁵² ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.106. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.144

²⁵³ *Id.*, p.148

pour Arendt, à l'invisible), peut rester attachée à la réalité : "it occurred to [Kant] that metaphorical thinking – that is, thinking in analogies – could save speculative thought from its peculiar unrealness"²⁵⁴. Les concepts philosophiques sont donc des métaphores :

« La métaphore est ce qui lie pensée et poésie. On appelle concept en philosophie ce qui s'appelle métaphore en poésie. La pensée crée ses « concepts » à partir du visible pour caractériser l'invisible.

Chez Hans Blumenberg, *Paradigmen zur einen Metaphorologie* (Bonn, 1960), la métaphore joue le rôle de modèle, d'un « point d'orientation » pour la spéculation sur des questions qui n'ont pas de réponse. Il ne remarque pas que la justification pour cela consiste en ce que toute pensée « transfère », est métaphorique. »²⁵⁵

Dans ce passage du *Journal de Pensée*, on voit que la métaphore n'est pas simplement un outil, mais qu'elle exprime la nature même du langage de la pensée, et par conséquent de la philosophie. Nous pouvons créer des concepts parce que le monde nous fournit des images adéquates pour décrire notre vie intérieure. Et le fait même que le monde des apparences puisse évoquer pour nous ce qui n'apparaît pas est un signe que le visible et l'invisible ne forment pas deux mondes séparés :

"The simple fact that our mind is able to find such analogies, that the world of appearances reminds us of things non-apparent, may be seen as a kind of "proof" that mind and body, thinking and sense experience, the invisible and the visible, belong together, are "made" for each other, as it were."²⁵⁶

Ainsi, l'unité du monde nous est rendue grâce à la métaphore. Grâce à ce « don » (*gift*) le sujet pensant n'est pas totalement détaché du monde des apparences :

"Analogies, metaphors, and emblems are the threads by which the mind holds on to the world even when, absent-mindedly, it has lost direct contact with it, and they guarantee the unity of human experience. [T]he thinking ego obviously never leaves the world of appearances altogether. [...] There are not two worlds because metaphor unites them."²⁵⁷

²⁵⁴ *Id.*, note 74 p.226. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, note 1 p.141

²⁵⁵ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.920

²⁵⁶ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.109. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.147

²⁵⁷ *Id.*, p.109-110. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.147-148

2) *Détachement et transcendance de la pensée*

Cette analyse du langage, et en particulier du pouvoir de la métaphore, comme lieu de manifestation de la pensée, doit nous permettre de mieux comprendre ce qu'Arendt entend par détachement (*withdrawal*) du sujet pensant. En effet, si ce détachement n'est pas absolu, il ne peut être compris ni comme une fuite de la réalité, ni comme une transcendance vis-à-vis de cette réalité.

Cependant, on pourrait légitimement se demander si ce détachement, même relatif, est tout simplement possible. L'objection principale viendrait de la sociologie : l'idée que le sujet pensant puisse prendre une distance par rapport au monde des apparences n'est-elle pas une illusion, étant donné que toute pensée est ancrée dans son contexte socio-historique ? Cette objection est indirectement discutée par Arendt dans l'article « Philosophy and Sociology » exposant le compte-rendu de la lecture de l'ouvrage du sociologue Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (1929).

Dans cette œuvre, Mannheim tente de montrer en quoi toute pensée est liée à une situation sociale, politique et historique : une pensée qui se comprend elle-même comme transcendante vis-à-vis de cette situation devient soit une idéologie, soit une utopie. La terminologie de Mannheim diffère en partie de celle des sociologues de la seconde moitié du XXe siècle. Pour lui, l'idéologie désigne une théorie forgée par une conscience qui reste liée au passé et qui grâce à elle tente de combattre le nouvel ordre socio-politique, tandis que l'utopie tente de transformer la réalité à partir de certaines idées créées de toute pièce. Dans les deux cas, la tâche du sociologue est de démasquer la véritable origine de la pensée en détruisant l'illusion de la transcendance. Autrement dit, aucune pensée ne peut prétendre être détachée du monde des apparences, elle est toujours liée à une situation particulière. La sociologie touche donc un problème lui-même philosophique : "the philosophical question of the reality from which all thought derives and in what way thought is transcendent in relation to reality"²⁵⁸.

Si elle se contentait de décrire la *constitution* de toute pensée, la sociologie ne pourrait pas réfuter la validité de la philosophie. Mais la sociologie va plus loin : elle veut démontrer la *détermination* de toute pensée par une situation. Or si le social conditionne toute activité

²⁵⁸ ARENDT, « Philosophy and Sociology », in *Essays in Understanding, 1930-1954, Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 2005, p.34

intellectuelle humaine, il ne peut ni exister de pensée libre, ni d'ontologie qui soit valable, puisque le discours sur l'être, par son abstraction et sa généralisation, crée l'illusion d'une position non-historique. Ainsi, la sociologie "becomes a threat to philosophy only at the point when it claims the world can be investigated only in its particulars, not as a formal structure of human existence."²⁵⁹

La question commune à la sociologie et à la philosophie est donc celle de l'origine de la pensée, "what the true origin of thought might be"²⁶⁰, et la réponse donnée par le sociologue est que toutes les interprétations de l'existence "ultimately serve as means of orientation in a specific, historically given world"²⁶¹. La sociologie ramène donc l'être à l'existence, alors que la philosophie, faisant le contraire, pose la question de l'être qui préside à l'existence. Pour la sociologie, cette question philosophique est comprise comme un geste qui a pour but de masquer les rapports socio-économiques entre les classes. L'entreprise sociologique consiste à faire le chemin inverse, à dévoiler ce qui a été voilé, puisque toute ontologie est une idéologie. Pour la sociologie, la philosophie n'est pas transcendante vis-à-vis de la réalité quotidienne, "rather, the vital motivation for philosophy originates in that very reality"²⁶². La philosophie est oubli d'une partie de la réalité.

Pour soutenir cette idée, l'un des arguments de Mannheim est l'affirmation du primat du collectif vis-à-vis de l'individuel : " [Mannheim] doubts [...] the possibility of being free from the « they » [...]. He sees no reason why being oneself should have priority over being « they »." ²⁶³ Dans la perspective arendtienne, il est difficile de contrer un tel argument : n'a-t-elle pas répété tout au long de son œuvre que la pluralité est l'un des faits essentiels de la condition humaine ? N'a-t-on pas vu plus haut que le sujet n'est un que lorsqu'il est une apparence soumise au regard des autres ? Si le monde des apparences, même dans le langage, est toujours premier par rapport à ce qui n'apparaît pas, ne peut-on dire qu'il influence de manière déterminante notre pensée ?

Il est vrai qu'Arendt admet que toute pensée a une origine dont on ne peut faire abstraction, mais elle n'en conclut pas pour autant que cette origine conditionne la pensée. Les conditions concrètes de la vie humaine (historiques, biologiques, sociales) forment la

²⁵⁹ *Id.*, p.32

²⁶⁰ *Id.*, p.29

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Id.*, p.30

²⁶³ *Id.*, p.32

limite indépassable de son existence ; la connaissance scientifique, par exemple, ne peut en faire abstraction sans perdre sa validité. Mais lorsque l'homme s'engage dans une réflexion sur des objets qui ne peuvent être pensés par la science, il peut alors se détacher de ces conditions :

“Men, though they are totally conditioned existentially [...] can mentally transcend all these conditions, but only mentally, never in reality or in cognition and knowledge [...]. [T]hey can think, that is, speculate meaningfully, about the unknown and the unknowable.”²⁶⁴

Autrement dit, pour Arendt, la pensée ne peut être réduite ni à une pure transcendance, ni à la simple traduction d'une position socio-historique. Nous avons vu quels arguments réfutaient l'idée d'une transcendance absolue : l'essence métaphorique du langage permet à la pensée de garder un lien avec le monde des apparences. Pour réfuter l'idée inverse d'une détermination socio-historique de la pensée, Arendt va introduire plusieurs objections.

Elle remarque tout d'abord que le sociologue lui-même, bien qu'il réfute la possibilité d'une pensée indépendante de toute situation, “takes no position himself unless we regard as a kind of position-taking his inquiry into the social situation in which “non-situation-boundness” is even possible”²⁶⁵. Le cercle épistémologique est ici le même que celui de l'historicisme : toute théorie qui part du principe qu'il n'existe aucun phénomène anhistorique est soumise à l'exigence de son propre discours, celle de se replacer dans un contexte historique, de rendre compte de sa propre situation ; mais si elle est elle-même déterminée par l'histoire, elle ne peut alors prétendre ni à l'objectivité absolue, ni à l'universalité.

De la même façon, la sociologie, qui entend démontrer qu'aucune pensée n'est détachée de son origine sociale, doit être ramenée à sa propre origine. C'est ce que fait Arendt dans son article sur Karl Mannheim en essayant de montrer que le projet sociologique doit sa naissance à un moment historique bien particulier :

“Sociology itself, then, is bound to a historical moment without which it could not have arisen in the first place, the moment when a justified mistrust of the mind was awakened through its homelessness. [...] The primacy of the “economic power structure” in reality has its own history and is part of the history of modern thought. [...] Only when the individual's place in the world is determined by economic status and not by tradition does he become homeless. And only in this homelessness can the question of the rightfulness and meaning of his position emerge.”²⁶⁶

²⁶⁴ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.70. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.99

²⁶⁵ ARENDT, « Philosophy and Sociology », *art.cit.*, p.29

²⁶⁶ *Id.*, p.41

La sociologie ne pouvait donc naître que dans un monde moderne où l'individu ne reconnaît plus naturellement sa place dans la société en vertu d'une tradition. L'apparition des classes sociales puis, avec leur désagrègement, de la société de masse décrite dans *Les Origines du Totalitarisme*, rend les individus « *homeless* », sans foyer. Cette absence de foyer fait alors écho à celle qui caractérise de fait toute pensée, et c'est alors qu'émerge le questionnement de la pensée sur son rapport à la société, aux structures économiques, à son historicité. C'est lorsque la question du sens ne va plus de soi que peuvent apparaître des tentatives pour ramener ce sens à des causes empiriques. Arendt décrivait le même processus lorsqu'elle montrait que le monde moderne a perdu le sens de l'action et tente de la réduire à une simple fabrication. De la même façon, la pensée comme activité créatrice de sens ne va plus de soi pour la modernité ; en ramenant la pensée à son origine sociale, la sociologie la réduit en quelque sorte à un simple outil.

Mais selon Arendt, ceci contredit les caractéristiques spécifiques de l'expérience de la pensée. Comme elle le rappelle à maintes reprises, la pensée en tant qu'activité s'oppose au cours ordinaire de la vie quotidienne : « *thinking is always out of order, interrupts all ordinary activities and is interrupted by them* »²⁶⁷. Elle ne peut donc être dérivée de celle-ci. Par ailleurs, l'expérience de la pensée constitue une expérience particulière de la solitude, du dialogue avec soi-même. La faille de la sociologie consiste en ce qu'elle ne considère jamais la solitude comme « *a positive and genuine possibility of human life* »²⁶⁸. Dans un monde où l'isolement, c'est-à-dire le fait d'être privé de réel espace public d'action, est la règle, la possibilité même d'une solitude créatrice devient objet de soupçon ; mais la réduire à une simple illusion revient pour Arendt à nier une potentialité de l'existence humaine.

Il faut donc revenir à la compréhension que les philosophes se font de leur propre activité afin d'en saisir le sens. Le sociologue se contente d'analyser cette auto-compréhension comme un phénomène produit par des causes sociales. « *Its own self-conception is therefore nothing but material for sociological interpretation and has nothing it can directly offer to the interpreter.* »²⁶⁹ Mais le discours de la pensée sur elle-même, selon Arendt, doit pouvoir être interprété autrement que comme une autojustification :

“It is possible that self-interpretation, in its intellectual content, is part of that process by which understanding ourselves creates something new, making us into that we understand

²⁶⁷ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.197. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.253

²⁶⁸ ARENDT, « *Philosophy and Sociology* », *art.cit.*, p.39

²⁶⁹ *Id.*, p.40

ourselves to be. The transcendence inherent in all thinking is inconceivable without detachment and distance. The detachment that is a *fact* underlying every mental act can, however, be interpreted in various ways.”²⁷⁰

Karl Mannheim lui-même, à la fin de son œuvre, identifie certains jugements comme échappant à l’analyse sociologique, les jugements de valeur métaphysique :

“But now this attempt at radical determination encounters “spheres of irresolvability”. What remains as a residue of the freedom of thought are “metaphysical, ontological value judgments”, which no ideological destructuring can truly dispel and which no analysis of the current state of the economic system can really replace. “Increased knowledge” can only postpone the forming of such judgments.”²⁷¹

Le fait que la sociologie avoue elle-même ne pouvoir rendre compte de ces jugements par l’analyse sociale est un signe, pour Arendt, que la science sociale ne peut rendre justice à toutes les potentialités de la vie humaine. La liberté ne peut pas être pensable par une connaissance empirique, ce qui n’implique pas pour autant qu’elle n’existe pas. “In similar fashion, human freedom, and with it the freedom of thought as such, becomes for sociology a mythical borderline phenomenon in the realm of human understanding.”²⁷² Là où la sociologie s’arrête, forcée de reconnaître ses propres limites, débute à l’inverse la réflexion philosophique.

Le cœur de la philosophie de l’esprit arendtienne réside donc dans son interprétation du détachement inhérent à toute activité de pensée. Or, puisque ce détachement existe, bien que sous des formes différentes, pour toutes les facultés de l’esprit, il nous est nécessaire ici de développer l’analyse arendtienne de la pensée afin de pouvoir par la suite établir un parallèle avec la faculté de juger.

A la question de l’origine de la pensée, Arendt considère qu’il n’existe pas de réponse. En effet, la seule métaphore juste de l’activité de pensée est celle de la vie. “The only possible metaphor one may conceive of for the life of the mind is the sensation of being alive. *Without the breath of life the human body is a corpse; without thinking the human mind is dead.*”²⁷³ Cette métaphore tirée de la *Métaphysique* d’Aristote suggère que la quête du sens accompagne l’homme jusqu’à sa mort. De même que les besoins physiques de l’homme doivent être sans cesse à nouveau satisfaits, ses besoins mentaux ne peuvent être comblés une fois pour toutes par l’activité de pensée. Cette dernière doit être continuellement renouvelée.

²⁷⁰ *Ibid.*, p.40

²⁷¹ *Id.*, p.37

²⁷² *Id.*, p.38

²⁷³ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.123. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l’esprit*, *op.cit.*, p.166

A chaque fois qu'un homme pense, il pense à neuf ; ce qu'il pensait hier n'engage pas nécessairement ce qu'il pense aujourd'hui. Toutefois, la métaphore de la vie ne peut nous permettre de répondre à la question « Pourquoi pensons-nous ? », car elle s'avère tout aussi vaine que la question « Pourquoi vivons-nous ? ». “If thinking is an activity that is its own end and if the only adequate metaphor for it, drawn from our ordinary sense experience, is the sensation of being alive, then it follows that all questions concerning the aim or purpose of thinking are as unanswerable as questions about the aim or purpose of life.”²⁷⁴ La vie est une fin en soi ; c'est seulement lorsque nous nous donnons des buts particuliers, par l'action, que nous lui conférons un sens. De manière semblable, le sens advient par la pensée, il ne lui préexiste pas.

Arendt propose donc de substituer à cette vaine interrogation celle du lieu de la pensée : « Où sommes-nous lorsque nous pensons ? ». Mais là encore, nous aboutissons à une impasse : le sujet pensant n'est au sens strict « nulle part » quand il pense. “Looked at from the perspective of the everyday world of appearances, the everywhere of thinking ego – summoning into its presence whatever it pleases from any distance in time or space [...] – is a *nowhere*.”²⁷⁵ Comme nous l'avons vu précédemment, la métaphore de l'intériorité, suggérant l'existence d'un espace propre à la pensée, est fallacieuse. La pensée se caractérise par son absence de foyer (*homelessness*), raison pour laquelle le cosmopolitisme est un trait commun à nombre de philosophes. Parce qu'elle « désensualise » les objets de sa réflexion et qu'elle tend à la généralisation, la pensée peut traverser les frontières spatiales comme bon lui semble.

Si donc le rapport de la pensée à l'espace ne peut nous éclairer sur son sens, c'est finalement son rapport au temps qui permettra sa juste compréhension. Pour Arendt, l'expérience de la pensée et du détachement qui lui est propre s'interprète comme une expérience singulière du temps. Le sujet pensant, au moment où il pense, s'engage dans une temporalité unique qui n'existe dans aucune autre expérience.

Comprendre cette temporalité fait l'objet du chapitre intitulé « The gap between past and future » qui clôt le tome de *La vie de l'esprit* consacré à la pensée. Arendt y analyse la parabole de Kafka suivante :

²⁷⁴ *Id.*, p.197. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit, op.cit.*, p.253

²⁷⁵ *Id.*, p.200. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit, op.cit.*, p.257

“He has two antagonists; the first presses him from behind, from his origin. The second blocks the road in front of him. He gives battle to both. Actually, the first supports him in his fight with the second, for he wants to push him forward, and in the same way the second supports him in his fight with the first, since he drives him back. But it is only theoretically so. For it is not only the two antagonists who are there, but he himself as well, and who really knows his intentions? His dream, though, is that some time in an unguarded moment – and this, it must be admitted, would require a night darker than any night has ever been yet – he will jump out of the fighting line and be promoted, on account of his experience in fighting, to the position of empire over his antagonists in their fight with each other.”²⁷⁶

Cette image, qui vise chez Kafka à rendre compte de la place de l’homme sur terre, fournit à Arendt une métaphore originale du rapport de la pensée au temps. L’engagement du protagoniste dans un double conflit suggère d’abord que ce rapport n’est pas passif ; le présent de la pensée institue une rupture (*clash*) à la fois vis-à-vis du passé et vis-à-vis du futur. Cette temporalité n’est donc ni cyclique, ni linéaire, elle se distingue radicalement du temps de la vie quotidienne qui est marqué par la continuité de nos activités. Par la pensée, une brèche (*gap*) s’ouvre au sein de cette linéarité, où le temps en quelque sorte est annulé ; c’est un “small non-time space in the very heart of time”²⁷⁷.

Cependant, dans la fable de Kafka, le protagoniste rêve de s’extraire du conflit et de pouvoir ainsi dominer ses deux adversaires à partir d’une position surplombante. Pour Arendt, cet élément doit être corrigé pour que la métaphore soit adéquate, car la pensée n’est pas transcendante ; la rupture vis-à-vis du temps n’est pas un saut hors du temps²⁷⁸. Elle propose donc une nouvelle métaphore, celle d’un parallélogramme de forces. L’activité de pensée y est représentée par une force diagonale produite par la combinaison des forces du passé et de l’avenir. Alors que passé et avenir prennent leur origine dans l’infini et s’arrêtent en un point donné, celui du présent, le temps de la pensée a une origine donnée, celle de la rupture, mais tend vers l’infini. “This diagonal force, whose origin is known, whose direction is determined

²⁷⁶ KAFKA, *Gesammelte Schriften*, New York, 1946, vol. V, p.287. English translation by Willa and Edwin Muir, *The Great Wall of China*, New York, 1946, p.276-277, cité par Arendt in *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, 1978, p.202. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l’esprit*, *op.cit.*, p.260

²⁷⁷ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.210. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l’esprit*, *op.cit.*, p.269

²⁷⁸ La fable de Kafka est également citée dans la Préface de *La crise de la culture*, et désigne alors la situation de l’homme dans la crise moderne. Arendt est ici très proche de Jaspers, qui écrit dans *Initiation à la méthode philosophique*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1976 : « L’instant présent est à cheval entre deux abîmes. Nous avons à choisir : ou bien nous sombrons dans la ruine de l’homme et de son univers, par suite de la cessation de son existence, ou bien nous prenons l’élan par lequel nous donnerons naissance à l’homme véritable, dont les chances sont infinies. » (p.151).

by past and future, but which exerts its force toward an undetermined end as though it could reach out into infinity, seems to me a perfect metaphor for the activity of thought.”²⁷⁹

Ainsi, Arendt construit sa propre métaphore afin d'éclairer cette activité invisible par laquelle nous avons affaire à l'invisible. Mais il faut ajouter que ce rapport singulier au temps ne concerne pas uniquement la pensée comme activité mentale distincte. En effet, une remarque d'Arendt indique que cette temporalité caractérise en général le retrait ou le détachement propre à toute activité mentale, pensée, jugement ou volonté :

“For me, this parable describes the time sensation of the thinking ego. It analyses poetically our “inner state” in regard to time, of which we are aware when we have withdrawn from the appearances and find our mental activities recoiling characteristically upon themselves – *cogito me cogitare, volo me velle*, and so on.”²⁸⁰

Plus précisément, nous prenons donc conscience de ce rapport singulier au temps lorsque la pensée, la volonté ou le jugement font retour sur eux-mêmes. Cette capacité réflexive est constitutive de toute activité mentale. Cette analyse s'applique donc au jugement, qui est un goût réflexif (cela me plaît que cela me plaise). Il est ainsi possible de dessiner le lien qui l'attache à la pensée. Le détachement propre à la pensée, ni absolument transcendant, ni totalement conditionné, doit nous permettre de comprendre le détachement propre au jugement. D'un côté, le premier produit le second : la distance produite par la pensée permet la réflexivité, qui est au cœur de l'activité de jugement plus que de toute autre. Comme le rappelle Arendt, bien qu'il n'existe aucune hiérarchie valable entre les différentes activités mentales, il existe un ordre de priorité ; la pensée est originaire, elle prépare l'esprit à la volonté et au jugement :

“It is inconceivable how we would ever be able to will or to judge, that is, to handle things which are not yet and things which are no more, if the power of representation and the effort necessary to direct mental attention to what in every way escapes the attention of sense perception had not gone ahead and prepared the mind for further reflection as well as for willing and judging.”²⁸¹

Cependant, non seulement nous pouvons affirmer que le retrait partiel du monde des apparences par la pensée libère la faculté de jugement, mais aussi nous pouvons établir un parallèle entre le mode de détachement propre à la pensée et le mode de détachement propre au jugement, à savoir le désintéressement. En effet, l'analyse du désintéressement soulève des problèmes similaires à ceux que nous avons rencontrés lors de l'analyse de la pensée.

²⁷⁹ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.209. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.268

²⁸⁰ *Id.*, p.202. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.260

²⁸¹ *Id.*, p.76. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.106

Lorsqu'Arendt affirme que le désintéressement est la condition d'un jugement libre, devons-nous comprendre que le jugement s'affranchit de ses conditions socio-historiques d'origine ? Le détachement vis-à-vis de l'intérêt personnel est-il réellement possible ? Autrement dit, le désintéressement dont il est question doit-il être compris comme une transcendance vis-à-vis du monde des apparences ? Ici, le problème est également lié à celui de l'action, car le désintéressement peut être synonyme de désengagement, d'absence d'implication dans la tourmente des affaires humaines. Le sujet jugeant doit-il donc être considéré comme un spectateur impartial de l'histoire ?

A toutes ces questions, nous essaierons de répondre en nous appuyant sur l'analyse précédente de la pensée. L'hypothèse de travail consistera à considérer qu'à propos du jugement, les lacunes de l'œuvre d'Arendt telle qu'elle nous a été laissée peuvent en partie être comblées si nous établissons une analogie entre le rapport de la pensée au monde des apparences et le rapport du jugement vis-à-vis de l'action.

III Y a-t-il contradiction entre le caractère désintéressé du jugement et l'engagement du sujet jugeant au sein du monde des apparences ?

1) La notion de désintéressement

Le détachement propre au jugement est défini par Arendt dans *La vie de l'esprit* comme « a definitely «unnatural» and deliberate withdrawal from involvement and the partiality of immediate interests as they are given by my position in the world and the part I play in it »²⁸². Il possède donc d'emblée trois caractéristiques : il est volontaire, désintéressé et désengagé. Chacun de ses éléments doit être analysé si nous voulons saisir de façon juste ce que signifie juger pour Arendt.

Tout d'abord, le jugement n'est pas spontané. Il faut entendre par là qu'il se distingue d'une simple affirmation de préférences, car il demande un effort et une attention délibérés. Le jugement répond à une action, mais il n'en est pas pour autant passif. Cette caractéristique est commune aux trois activités mentales : il n'est pas « naturel » de penser, car il faut pour cela interrompre la perception de la vie ordinaire ; ou encore, la volonté ne s'engendre pas d'elle-même comme le désir, mais affirme son libre choix en pouvant s'y opposer ; mon jugement, enfin, peut contredire mes goûts spontanés.

Cette distance nécessaire à un jugement libre n'est possible que grâce au désintéressement. Le terme lui-même est polysémique car la notion d'intérêt peut prendre des sens très différents : elle peut désigner l'intérêt vital, l'intérêt personnel ou encore l'intérêt comme curiosité. Dans son premier sens, l'intérêt s'identifie aux besoins naturels ; il est ce qui me pousse à agir en vue de ma survie. Dans son deuxième sens, il s'agit de l'amour de soi, ou en général de ce qui me pousse à rechercher partout un profit pour moi-même, et il est déterminé par mes conditions historiques, sociales et économiques d'existence. Enfin, en un troisième sens, être intéressé par quelque chose signifie porter une attention particulière à un objet, désirer le connaître sans nécessairement avoir un profit à y gagner. Lorsqu'Arendt désigne le désintéressement comme condition de possibilité du jugement, elle entend par là la mise à l'écart de l'intérêt vital et de l'intérêt personnel. Ce point semble directement tiré de la

²⁸² ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.76. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.106

lecture de la *Critique de la faculté de juger*, puisque l'analyse du jugement esthétique y débute par la mise au jour de la spécificité du plaisir ressenti face à l'œuvre d'art. Cependant, les deux auteurs entendent-ils vraiment la même chose par désintéressement ?

Pour Kant, « [o]n nomme intérêt la satisfaction que nous associons à la représentation de l'existence d'un objet »²⁸³. Dans le jugement de goût, ce plaisir produit par la considération de l'existence de la chose est mis de côté : « [o]n veut seulement savoir si la simple représentation de l'objet est accompagnée en moi de satisfaction, si indifférent que je puisse être à l'existence de l'objet de cette représentation »²⁸⁴. Kant distingue en effet trois types de satisfactions, c'est-à-dire trois rapports possibles entre un objet et le sentiment de plaisir. D'un côté, est agréable ce qui me fait plaisir de manière intéressée, ce qui plaît aux sens et produit une inclination. A l'inverse est bon ce que j'estime, ce à quoi je donne une valeur de manière désintéressée ; mais cette satisfaction produit un intérêt de la raison, le respect, qui commande absolument. Enfin, est beau l'objet dont la simple représentation produit un plaisir, indépendamment même de son existence. Par conséquent, le plaisir suscité par la beauté est une satisfaction intermédiaire entre le plaisir des sens, qui est intéressé et me soumet au désir, et le plaisir produit par la considération du bien, qui est certes désintéressé mais n'est pas libre, car la raison le commande. Ainsi, « [o]n peut dire que, parmi ces trois espèces de satisfaction, celle que le goût prend au beau est seule une satisfaction désintéressée et *libre* ; car aucun intérêt, ni celui des sens ni celui de la raison, ne contraint à donner notre assentiment »²⁸⁵.

En identifiant ainsi un type de satisfaction particulier attaché au beau, Kant tente de montrer en quoi les jugements de goût sont librement discriminants : ils induisent des préférences, des choix, mais qui ne sont pas contraints. Le jugement de goût est l'intermédiaire entre les jugements purement empiriques, ceux des sens, et les jugements a priori que sont les jugements moraux, tous deux attachés à une forme de nécessité :

« En ce qui concerne l'intérêt que l'inclination prend à ce qui est agréable, on dit que la faim est le meilleur cuisinier et que les gens de bon appétit aiment tout dès lors que c'est comestible ; une telle satisfaction ne témoigne par conséquent de nul choix effectué par goût. C'est seulement quand le besoin est satisfait que l'on peut distinguer, parmi beaucoup de gens, qui a du goût ou qui n'en a pas. De même y a-t-il des mœurs (conduite) sans vertu, de la politesse sans bienveillance, de la décence sans honorabilité, etc. Car, quand la loi morale parle, il n'y a plus objectivement de choix libre sur ce que l'on doit faire ; et montrer du goût dans son comportement (ou dans l'appréciation de celui des autres) est quelque chose de tout

²⁸³ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p.182

²⁸⁴ *Id.*, p.183

²⁸⁵ *Id.*, p.188

autre que de manifester qu'on pense de façon morale : penser de façon morale contient en effet un commandement et produit un besoin, alors qu'au contraire le goût éthique se borne à jouer avec les objets de la satisfaction, sans s'attacher à un seul. »²⁸⁶

Néanmoins, il faut encore distinguer l'intérêt comme *cause* d'une satisfaction et l'intérêt *produit* par un plaisir :

« Un jugement sur un objet de satisfaction peut être totalement *désintéressé*, mais pourtant très *intéressant*, ce qui signifie qu'il ne se fonde sur aucun intérêt mais qu'il produit un intérêt : de ce type sont tous les purs jugements moraux. Mais les jugements de goût ne fondent pas non plus, en eux-mêmes, un quelconque intérêt. C'est uniquement dans la société qu'il devient *intéressant* d'avoir du goût, ce dont la raison sera indiquée par la suite. »²⁸⁷

Kant admet en effet qu'il existe un intérêt pour le beau, mais il n'est en aucun cas *a priori*, car il tire son origine d'une inclination. Or l'inclination désigne toujours pour Kant une nécessité propre à la nature humaine qui ne s'exprime que dans ses conditions concrètes d'existence ; elle est donc empirique, et par conséquent *a posteriori*. Cette inclination qui nous pousse à porter intérêt au beau n'est autre que la sociabilité :

« Le beau n'intéresse empiriquement que dans la société ; et si l'on convient que ce qui pousse l'homme vers la société lui est naturel, mais que l'aptitude et le penchant à y vivre, c'est-à-dire la *sociabilité*, sont nécessaires à l'être humain en tant que créature destinée à vivre en société, et constituent par conséquent une propriété appartenant à l'*humanité*, on ne peut manquer de considérer aussi le goût comme un pouvoir d'apprécier tout ce qui permet de communiquer même son sentiment à tout autre, donc comme un moyen d'accomplir ce qu'exige l'inclination naturelle de chacun. »²⁸⁸

La sociabilité n'est pas une propriété *a priori* de l'être humain au sens où on pourrait la déduire de la définition de l'homme comme être intelligible, ce qui est le cas par exemple de la loi morale, qui en tire son universalité. Elle s'applique seulement à l'humanité, c'est-à-dire aux êtres humains en tant qu'ils forment une communauté. Pour le montrer, Kant forge la fiction d'un homme isolé de ses semblables :

« Pour lui seul, un homme abandonné sur une île déserte ne chercherait à embellir ni sa hutte, ni lui-même, et il n'irait pas chercher des fleurs, encore moins songerait-il à en planter pour s'en faire une parure ; c'est uniquement dans la société qu'il lui vient à l'esprit de n'être pas simplement homme, mais d'être aussi à sa manière un homme raffiné (c'est là le début de la civilisation) [...]. »²⁸⁹

On a ici l'ébauche d'une théorie de l'état de nature représenté par l'homme isolé qui, n'étant poussé que par des nécessités vitales, n'a pas besoin du beau. La naissance d'un intérêt

²⁸⁶ *Id.*, p.188-189

²⁸⁷ *Id.*, p.183

²⁸⁸ *Id.*, p.282

²⁸⁹ *Ibid.*

pour la beauté et la naissance de la culture coïncident parce que les considérations esthétiques n'ont de sens que dans la société, où nous vivons sous le regard d'autrui. A mesure que l'humanité progresse vers des stades plus élevés de civilisation, cette inclination pour le beau devient plus raffinée, et le critère du raffinement est la prise en compte de la communicabilité des sensations et des sentiments. Pour Kant, on considère un homme comme cultivé s'il possède « l'inclination et l'aptitude à communiquer son plaisir à d'autres et qu'un objet ne saurait satisfaire quand il ne peut ressentir en commun avec d'autres la satisfaction qu'il y prend »²⁹⁰. Pour l'être humain qui vit en société, « quand bien même le plaisir que chacun éprouve en présence d'un [...] objet serait négligeable et n'aurait en lui-même aucun intérêt digne d'être noté, l'idée de sa communicabilité universelle en accroît pourtant la valeur infiniment »²⁹¹.

Ainsi, la communication à autrui de nos sensations ou de nos satisfactions est, dans la société, autant un besoin qu'une exigence, car « chacun attend et exige de chacun qu'il prenne en compte cette communication universelle, pour ainsi dire comme si elle résultait d'un contrat originaire dicté par l'humanité elle-même »²⁹². Cette notion de « contrat originaire », qui n'est pas développée ici par Kant, fait écho aux multiples théories contractualistes du XVIIIe siècle visant à expliquer le passage de l'état de nature à l'état de culture par l'établissement d'une forme de contrat implicite entre les hommes, par lequel ils s'engagent mutuellement à suivre un certain nombre de règles fondamentales permettant la vie en société. Mais le contenu de ce contrat social est ici très différent de ce qu'on trouve chez Hobbes ou chez Rousseau. Pour Kant, ce à quoi s'engage chacun en société, c'est d'abord à communiquer. L'homme naturel est donc égocentré, tandis que l'homme civilisé éprouve la nécessité de partager son plaisir : pour ce dernier, un objet qui produit un plaisir à partager a plus de valeur qu'un objet produisant un plaisir purement privé et incommunicable.

Cet intérêt pour le beau n'étant présent qu'empiriquement dans la société, ces considérations n'empêchent pas, selon Kant, le jugement esthétique d'être un jugement a priori, se fondant sur une satisfaction désintéressée. La résolution de ce paradoxe fait l'objet de la *Déduction des jugements de goût* (§38) : bien que ce soit toujours sur un objet singulier que nous formulons ce type de jugement, en affirmant que cet objet est beau, nous exigeons a

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Id.*, p.282-283

²⁹² *Id.*, p.282

priori que chacun ressente la même satisfaction que nous et ce, sans avoir à le vérifier empiriquement :

« [T]ous les jugements de goût sont des jugements singuliers, parce qu'ils associent leur prédicat de satisfaction, non pas avec un concept, mais avec une représentation empirique singulière donnée.

Ainsi n'est-ce pas le plaisir, mais la *validité universelle de ce plaisir*, perçue comme associée au simple jugement d'appréciation porté sur un objet, qui est, dans un jugement de goût, représentée a priori comme règle universelle pour la faculté de juger, valant pour chacun. Il s'agit d'un jugement empirique, à savoir que je perçois et apprécie un objet avec plaisir. Mais c'est un jugement a priori en tant que je trouve l'objet beau, c'est-à-dire que je me sens autorisé à exiger de chacun cette satisfaction comme nécessaire. »²⁹³

D'où ce plaisir tire-t-il sa validité universelle ? C'est qu'il n'est qu'un pur « plaisir de la réflexion »²⁹⁴ où le sujet perçoit le libre accord de l'imagination (faculté de l'intuition) et de l'entendement (faculté des concepts). Cette satisfaction est réflexive car l'individu fait retour sur son propre plaisir : il me plaît que l'objet me plaise, parce qu'il met en moi en mouvement deux facultés, sans que rien ne les contraigne. Aucune de ces deux facultés n'est légiférante ou dominante dans le plaisir du beau. Il s'agit pour la faculté de juger « simplement de percevoir l'adéquation de la représentation à l'opération harmonieuse (subjectivement finale) de deux pouvoirs de connaître en leur liberté, c'est-à-dire de sentir avec plaisir l'état où une représentation place le sujet »²⁹⁵. Ce qui nous paraît universellement communicable, face à l'objet beau, ce n'est pas une simple sensation, mais le sentiment de plaisir éprouvé lorsque nous sentons en nous se répondre et s'associer des intuitions formelles et une multiplicité de concepts possibles, quoique jamais déterminés. On peut affirmer l'universalité a priori d'une telle satisfaction parce que cet accord entre l'imagination et l'entendement est requis pour la moindre opération de connaissance : l'harmonie des pouvoirs de connaître est la condition de possibilité de toute connaissance en général.

Cette validité universelle du jugement esthétique repose également sur deux conditions, formulées par Kant dans une note :

« Pour être en droit de revendiquer une adhésion universelle à un jugement de la faculté esthétique reposant uniquement sur des principes subjectifs, il suffit d'accorder : 1. Que chez tous les hommes les conditions de ce pouvoir sont les mêmes, en ce qui concerne le rapport des facultés de connaissance par là mises en action à une connaissance en général – ce qui, nécessairement, doit être vrai, parce que, si tel n'était pas le cas, les êtres humains seraient incapables de communiquer leur représentation, ni même la connaissance ; 2. Que le

²⁹³ *Id.*, p.274

²⁹⁴ *Id.*, p.277

²⁹⁵ *Ibid.*

jugement n'a pris en compte que ce rapport (par conséquent la condition *formelle* de la faculté de juger) et est pur, c'est-à-dire qu'il n'est mêlé ni à des concepts de l'objet ni à des sensations qui interviendraient comme raisons déterminantes. Quand bien même une erreur aurait été commise concernant ce dernier aspect, elle ne concerne que l'application inexacte, à un cas particulier, d'un droit qu'une loi nous donne, sans que pour autant ce droit en général soit par là supprimé. »²⁹⁶

Le fait que nous puissions communiquer nos idées est d'abord la preuve que les conditions de possibilité des pouvoirs de connaître sont identiques chez tous les hommes. Mais Kant suggère également que nous pouvons parfois confondre un pur jugement esthétique avec un jugement sur l'agréable ou avec un jugement de connaissance. Si je prétends par exemple pouvoir démontrer objectivement la beauté d'un objet, le jugement esthétique n'est pas pur, parce que l'entendement y intervient de façon déterminante. Si j'affirme qu'un objet est beau parce qu'il me procure simplement un plaisir des sens, il ne s'agit pas non plus d'un jugement esthétique, parce que la satisfaction est intéressée.

Toute la démonstration kantienne repose donc sur la possibilité d'un plaisir supérieur au plaisir de la jouissance ou de la contemplation des Idées, d'un plaisir pur parce que désintéressé et libre, qui tire sa valeur de sa communicabilité universelle. Même si en fait nous pouvons confondre plaisir esthétique et plaisir des sens, ils sont en droit de nature différente, ce qui permet de revendiquer l'universalité a priori des jugements de goût. Mais lorsqu'Arendt affirme que le désintéressement est la condition de possibilité du jugement, se contente-t-elle de reprendre l'analyse kantienne du beau ?

²⁹⁶ *Id.*, p.275

2) *L'intérêt esthétique : les divergences entre Arendt et Kant*

Dans les *Lectures on Kant's Political Philosophy*, nous pouvons d'abord remarquer que l'analyse par Arendt de la notion de désintéressement est davantage liée au commentaire du §40 de la *Critique de la faculté de juger* concernant la mentalité élargie qu'aux passages de Kant concernant spécifiquement le jugement esthétique et le plaisir du beau. Lorsqu'il est question de ce plaisir désintéressé, Arendt le comprend strictement comme détachement vis-à-vis de l'intérêt vital :

“Interest here refers to usefulness. If you look at nature, there are many natural objects in which you have an immediate interest because they are useful for the life process. The problem, as Kant sees it, is the superabundance of nature; there are so many things that seem literally good for nothing except that their form is beautiful – for instance, crystals.”²⁹⁷

En revanche, lorsqu'il est question du désintéressement nécessaire à la formation d'une mentalité élargie, Arendt le comprend comme un effort pour s'abstraire des limitations contingentes attachées à nos jugements, c'est-à-dire un détachement vis-à-vis de l'intérêt personnel cette fois :

« “Enlarged thought” is the result of [...] disregarding what we usually call self-interest, which, according to Kant, is not enlightened or capable of enlightenment but is in fact limiting. The greater the reach – the larger the realm in which the enlightened individual is able to move from standpoint to standpoint – the more “general” will be his thinking. »²⁹⁸

Arendt commente ici le passage du §40 où Kant analyse la maxime du sens commun selon laquelle tout jugement, s'il veut atteindre une certaine universalité, doit prendre en compte les possibles jugements d'autrui. Pour lui en effet, accéder à une mentalité élargie signifie posséder la « capacité à s'élever au-dessus des conditions subjectives et particulières du jugement, à l'intérieur desquelles tant d'autres sont comme enfermés, et à réfléchir sur son propre jugement d'un *point de vue universel* (qu'il ne peut déterminer que dans la mesure où il se place du point de vue d'autrui) »²⁹⁹. Cet effort pour dépasser les limites de notre point de vue subjectif est une opération de la réflexion que tout un chacun est susceptible d'effectuer lorsqu'il forme un quelconque jugement, car « en soi, il n'est rien de plus naturel que de faire

²⁹⁷ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op.cit., p.73. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.112-112

²⁹⁸ *Id.*, p.43. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.72

²⁹⁹ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p.280

abstraction de l'attrait et de l'émotion quand on recherche un jugement qui doit servir de règle universelle. »³⁰⁰.

Reliant la notion de désintéressement dans le jugement esthétique et le dépassement de l'intérêt personnel nécessaire à l'effort de mentalité élargie, Arendt résume ainsi son interprétation de Kant :

« [A]n « enlarged mentality » is the condition *sine qua non* of right judgment [...]. Negatively speaking, this means that one is able to abstract from private conditions and circumstances, which, as far as judgement is concerned, limit and inhibit its exercise. Private conditions condition us; imagination and reflection enable us to *liberate* ourselves from them and to attain that relative impartiality that is the specific virtue of judgment. [...] Impartiality in Kant is called « disinterestedness », the disinterested delight in the Beautiful. »³⁰¹

Systématiquement au cours des conférences sur Kant, le désintéressement sera identifié ainsi par Arendt à la notion d'impartialité³⁰². En effet cette relative impartialité, obtenue grâce à l'imagination et à la réflexion, est pour Arendt la condition de possibilité du jugement parce qu'elle est ce qui le rend communicable, ce qui confère à tout jugement à la fois sa dimension politique et sa généralité. Mais cette interprétation est en réalité une forme de distorsion de la théorie kantienne. Chez Kant, nous l'avons vu, ce qui fonde la prétention à l'universalité dans le jugement de goût, c'est l'accord libre entre les facultés de l'imagination et de l'entendement, attendu que ces facultés sont identiques chez tous les hommes. Cet accord des facultés fait signe vers l'idée d'une finalité sans fin de la nature : en contemplant un objet beau, j'ai le sentiment que la nature est ainsi faite pour qu'elle nous plaise, pour qu'elle s'accorde avec notre sentiment. Ainsi chez Kant le jugement se fonde sur un concept indéterminé, celui de la finalité subjective de la nature pour la faculté de juger, tandis que l'idée d'une communicabilité universelle d'un plaisir n'apparaît que dans le cadre de la sociabilité ; elle produit un intérêt empirique pour le beau mais elle n'est pas au fondement du plaisir du beau. Les conditions de possibilité et de validité du jugement se déduisent donc du soi et de son rapport à ses facultés et à la finalité de la nature, tandis que chez Arendt, le jugement n'est possible et n'acquiert sa valeur que parce qu'il est politique, c'est-à-dire qu'il comporte une dimension de pluralité ; l'impartialité relative est le signe de la reconnaissance en nous de cette pluralité.

³⁰⁰ *Id.*, p.279

³⁰¹ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *op.cit.*, p.73. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op.cit.*, p.111

³⁰² Pour une analyse approfondie de la notion d'impartialité dans l'œuvre d'Arendt, voir CLOUTIER, Sophie, KASH, Soheil (dir.), *Multiculturalisme et pluralité : une lecture du jugement politique chez Hannah Arendt*, 363p. Thèse de doctorat, philosophie, Laval, Université de Laval, 2008, pp.263-269.

Cependant, le but des *Lectures on Kant's Political Philosophy* étant davantage d'exposer les idées de Kant (bien que par le biais d'une hypothèse interprétative originale, celle de la présence d'une philosophie politique kantienne au sein même de sa philosophie de l'art) qu'une analyse personnelle par Arendt de la faculté de juger, nous n'y trouvons aucune indication concernant les objections possibles d'Arendt au point de vue kantien, objections qui expliqueraient les transformations qu'elle fait subir à la théorie kantienne. C'est donc à nouveau vers le *Journal de Pensée* que nous devons nous tourner pour trouver des critiques explicites de Kant, en particulier concernant la notion de désintéressement.

Les traces d'une lecture approfondie de la *Critique de la faculté de juger* apparaissent dans le *Journal de Pensée* dans des notes datant de 1957 ; son intérêt spécifique pour cette œuvre semble en effet provenir de sa lecture du chapitre sur Kant dans le livre de Jaspers paru en 1957, *Les Grands Philosophes*. Bien que ces notes soient très antérieures aux *Lectures on Kant's Political Philosophy* qui auront lieu en 1970, on y trouve des objections très précises à certains passages de la *Critique de la faculté de juger* qui permettent d'éclaircir les transformations qu'Arendt fait subir dans ses conférences à la théorie kantienne.

La première objection que formule Arendt contre l'analyse kantienne est très claire : elle récuse l'idée selon laquelle la validité universelle du jugement pourrait être a priori, indépendante de toute condition concrète d'existence :

« La raison pour laquelle Kant n'a pas pu accomplir le pas de l'a priori à l'a posteriori pourrait bien consister en ce que la découverte de la faculté de juger fait éclater le schème de l'a priori–a posteriori. Car la validité universelle du jugement n'est pas a priori – on ne peut pas la déduire du soi –, mais elle dépend du sens commun, c'est-à-dire de la présence des autres. Kant en avait plus qu'un pressentiment lorsqu'il plaçait sous les « maximes de l'entendement sain de l'homme », c'est-à-dire du sens commun, à côté du penser par soi-même et du fait de « penser en accord avec soi-même », le fait de « penser en se mettant à la place de tout autre être humain ». Ainsi ajoute-t-il au principe de non-contradiction, de l'accord avec soi-même, le principe de l'accord avec les autres, et il s'agit là du plus grand pas jamais accompli en philosophie politique depuis Socrate. »³⁰³

On voit ici que, pour Arendt, l'effort fourni par Kant en vue de déduire l'universalité du jugement de goût d'un rapport a priori entre nos facultés, et donc du soi, semble entrer en contradiction avec les analyses du §40 sur la mentalité élargie, où ce n'est plus le rapport à soi qui prime mais bien le rapport entre notre pensée et celle de tout autre. Arendt reconnaît donc d'un côté à Kant d'avoir mis au jour l'importance de la dimension de pluralité dans la

³⁰³ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.763-764

formation de nos jugements, mais elle lui reproche de n'avoir pas tiré les conclusions de cette découverte, à savoir la remise en question radicale du schème a priori/a posteriori. Ou encore, Arendt considère que Kant aurait dû généraliser à toute forme de jugement (esthétique, moral, politique) l'analyse qu'il fournit concernant la pensée et son rapport à l'espace public :

« La condition de possibilité de la faculté de juger est la présence des autres, l'espace public. C'est pourquoi Kant, et il est le seul, estime qu'une liberté de pensée ne serait pas possible sans espace public : c'est ce que signifie chez lui l'ultime maxime du sens commun, le « mode de penser élargi », qui est à même de s'élever au-delà « des conditions subjectives, d'ordre privé », du jugement (*Critique de la faculté de juger*, 1074). Ainsi l'espace public garantit-il la validité du jugement, et l'équivalent de ce qu'est la présence de l'universel pour la « faculté de juger déterminante », à savoir l'a priori dans la raison, est, pour la « faculté de juger réfléchissante », la présence des autres. Ou : à la présence du soi en ce qui concerne l'absence de contradiction formelle correspond la présence des autres pour la validité générale concrète, laquelle n'est toutefois jamais universelle, et dont la prétention à la validité ne peut jamais aller plus loin que les autres à la place desquels je pense. »³⁰⁴

Ce que Kant considère simplement comme une maxime du sens commun, c'est-à-dire un principe devant réguler l'usage de l'entendement, devient chez Arendt la condition de possibilité a priori de tout jugement. Il pourrait sembler contradictoire qu'Arendt utilise elle-même la notion d'a priori, alors qu'elle critique par ailleurs la distinction a priori/a posteriori. Cependant, la présence des autres, autrement dit la dimension de pluralité, est bien une condition a priori du jugement chez Arendt au sens où cette pluralité est constitutive du processus même de formation du jugement. Cela signifie que les hommes n'ont besoin de juger que parce qu'ils existent au pluriel, mais également qu'ils ne peuvent juger qu'en prenant en compte la présence des autres. Mais il ne s'agit certes pas d'un a priori au sens kantien, c'est-à-dire d'un élément qui soit indépendant de toute expérience, puisque l'expérience elle-même, chez Arendt, est constituée par la pluralité, elle est vécue au sein du monde des apparences. Autrement dit, il n'existe rien pour elle qui soit indépendant de l'expérience, puisque nous avons vu que même la pensée qui tente de s'en détacher ne peut la transcender tout à fait. Si nous repensons à la seule affirmation quasi ontologique qui soit présente dans *La vie de l'esprit*, « In this world [...] *Being and Appearing coincide.* »³⁰⁵, et s'il est vrai que pour Arendt la propriété essentielle de tout être vivant est d'abord le désir de voir et d'être vu par une multiplicité de spectateurs, alors la notion même d'un sujet conscient substrat des perceptions, des pensées ou des sentiments qui le constituent n'a pas de sens.

³⁰⁴ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.764

³⁰⁵ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], op.cit., p.19. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, op.cit., p.37

Une deuxième objection formulée contre l'analyse de Kant montre également comment Arendt récuse la distinction entre a priori et a posteriori. En effet, nous avons vu que Kant justifie le caractère désintéressé du plaisir esthétique en affirmant que le beau n'intéresse empiriquement qu'au sein de la société. Le plaisir du beau devient inclination pour le beau du fait de l'impulsion naturelle de l'homme à la sociabilité. Pour justifier cet argument, Kant imaginait un homme abandonné sur une île déserte qui n'aurait aucun besoin d'embellir son environnement ou sa personne, attendu qu'il n'aurait aucun intérêt à le faire. Selon lui, l'homme abandonné, n'étant pas sous le regard d'autrui, ne se soucierait en aucune manière du beau.

Cette fiction d'un homme seul, vivant dans une sorte d'état de nature précédant l'état social, est critiquée par Arendt comme une image fallacieuse contredisant l'expérience réelle du jugement, tel qu'il s'actualise toujours de fait parmi la compagnie des hommes au pluriel. Elle va même jusqu'à pointer une contradiction interne aux analyses de Kant sur la question de l'intérêt empirique pour le beau :

« Kant qualifie d'« empirique » l'intérêt pour le beau uniquement du fait que pour lui l'homme a priori est justement « l'homme abandonné ». Cela devient clair dans le paragraphe suivant où l'intérêt « moral » (intellectuel) pour le beau s'exprime à l'inverse dans le fait qu'il est recherché dans la solitude « et sans intention de communiquer ses observations à d'autres » [1079]. Ce qui contredit de façon flagrante « l'homme abandonné ». »³⁰⁶

Arendt sous-entend ici qu'il semble illogique de dire qu'un homme seul, retiré de la société, d'un côté ne s'intéresserait pas du tout au beau, et d'un autre côté y aurait un intérêt immédiat. La contradiction dont il est question n'est pourtant pas si « flagrante » au premier abord, puisque l'intérêt empirique pour le beau dans la société n'est pas de même nature, chez Kant, que l'intérêt moral provoqué par la beauté naturelle. Voici le passage de la *Critique de la faculté de juger* auquel fait allusion Arendt concernant l'intérêt intellectuel :

« Celui qui solitairement (et sans l'intention de vouloir communiquer ses observations à d'autres) contemple la belle forme d'une fleur sauvage, d'un oiseau, d'un insecte, etc., pour les admirer, pour les aimer, [...] quand bien même, loin que l'existence de l'objet lui fasse miroiter quelque avantage, il en retirerait plutôt du dommage, celui-là prend un intérêt immédiat et à vrai dire intellectuel à la beauté de la nature. Cela signifie que non seulement le produit de la nature lui plaît par sa forme, mais aussi que l'existence de celui-ci lui plaît, sans qu'aucun attrait sensible n'ait part à ce plaisir ou qu'il y associe une fin quelconque. »³⁰⁷

³⁰⁶ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.765-766

³⁰⁷ KANT, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p.284

Le plaisir intellectuel du beau est bien ici une satisfaction intéressée puisqu'elle concerne l'existence de l'objet. Mais il ne s'agit pas d'un plaisir des sens, il ne s'adresse donc qu'à la raison humaine, à sa part suprasensible, et c'est la raison pour laquelle Kant le désigne comme étant moral. Il n'y a donc pas pour Kant de contradiction entre ces deux images d'homme détaché de la présence d'autrui. L'un, « abandonné » de la société des hommes, n'a aucune raison de ressentir l'« intérêt de la vanité »³⁰⁸ puisqu'aucun regard extérieur ne se porte sur sa personne ; l'autre, retranché dans la solitude, peut ressentir un intérêt pour le beau parce qu'il contemple la nature par la réflexion. Pour ce dernier, c'est justement parce que sa contemplation de la nature est solitaire qu'elle peut s'adresser à sa part suprasensible, puisque la compagnie des hommes engage nécessairement une présence sensible et des affects qui pourraient venir troubler la pure réflexion.

La distinction entre intérêt de la vanité et intérêt de la raison devrait donc bien, pour Kant, suffire à résoudre la contradiction, mais cette distinction ne peut elle-même être justifiée que si on montre la différence entre beauté naturelle et beauté artificielle :

« Cela dit, il faut remarquer ici que, si l'on avait abusé secrètement cet amoureux du beau en plantant dans la terre des fleurs artificielles [...] ou placé des oiseaux artificiellement sculptés sur des branches d'arbre, et si ensuite il avait découvert la supercherie, l'intérêt immédiat qu'il portait auparavant à ces objets disparaîtrait aussitôt, alors que, peut-être, un autre intérêt viendrait prendre sa place – à savoir l'intérêt de la vanité, tel qu'il consiste à décorer son logis pour des yeux étrangers. »³⁰⁹

La beauté artificielle a nécessairement un sens social. La beauté naturelle, au contraire, a un privilège : elle suscite un intérêt immédiat. D'abord parce qu'elle évoque l'idée de finalité, car tout se passe comme si la beauté naturelle était intentionnelle, ce qui entre en résonance avec la question de la finalité dernière de l'existence humaine (sa destination morale). Mais aussi, n'étant pas artificielle, la beauté naturelle ne peut être conçue dans le but de plaire aux hommes, contrairement à l'art humain. La beauté naturelle plaît sans flatter, elle est donc supérieure à la beauté artistique, et elle produit un intérêt immédiat pour l'homme qui a cultivé en son âme les sentiments moraux.

Cela dit, il est vrai que les pages de Kant consacrées à cette distinction entre beauté naturelle et beauté artistique font état d'une difficulté. Kant ne peut démontrer que l'intérêt pour le beau constitue un passage vers l'intérêt pour le bien, car le fait qu'un homme puisse

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ *Id.*, p.284-285

avoir un fort sens esthétique et n'être aucunement moral dans son comportement contredit définitivement cette idée. Il est donc obligé de distinguer deux satisfactions et deux intérêts pour le beau, entre lesquels il ne peut y avoir qu'une analogie, mais aucune ressemblance absolue. Pourtant, puisque c'est le sentiment d'une finalité non exprimée qui éveille en nous un intérêt moral dans la contemplation de la nature, il y a une affinité évidente entre beauté naturelle et beauté artistique, elle-même parfaitement intentionnelle. Par ailleurs, le fait que la beauté de la nature fasse sens vers l'idée de finalité – sans nous révéler elle-même cette fin – peut être mis en parallèle avec l'effet produit par l'œuvre d'art, par laquelle l'artiste semble vouloir nous dire quelque chose sans que la signification de l'œuvre puisse être épuisée par la formulation de cette intention. L'art imite la nature, mais la nature imite également l'art, ce qui rend difficilement tenable l'affirmation d'une rupture entre ces deux formes de beauté.

Pour Arendt, donc, on ne peut pas à la fois dire que l'homme seul peut porter un intérêt intellectuel immédiat à la beauté de la nature, et dire que l'homme abandonné n'aurait aucun souci du beau, puisque par définition il n'aurait devant lui que des beautés naturelles. Mais sa critique va en fait plus loin : pour elle, Kant se contredit parce que l'homme a priori, dans l'exemple de l'homme abandonné, n'existe pas au pluriel, tandis que l'homme seul qui réfléchit au beau naturel « sans l'intention de vouloir communiquer ses observations à d'autres » s'est en fait retranché pour un temps de la société pour ménager par la solitude un espace à sa réflexion. Dans ce dernier cas, c'est donc bien la société qui est a priori et la solitude qui ne peut être qu'a posteriori. Ce qui serait exactement conforme à la position d'Arendt concernant la pensée : seul un détachement partiel du monde des apparences peut permettre à l'homme de développer l'activité de la pensée ; la pluralité est première, la solitude ne peut être que seconde.

Nous pouvons par conséquent généraliser cette position et l'appliquer à la question du jugement. L'homme a priori n'est pas l'homme abandonné mais l'homme vivant avec d'autres hommes : l'a priori, pour Arendt, c'est l'existence au sein du monde des apparences. Selon elle, Kant aurait pu arriver à cette conclusion s'il avait pris conscience des réelles implications de ses analyses de la faculté de juger, mais il en a été empêché par son exigence de systématisme, qui lui interdit de renoncer au schème de l'a priori/a posteriori.

Il semble ainsi suffisamment démontré que la notion de désintéressement chez Arendt ne correspond pas exactement à celle développée par Kant. A la lumière de cette comparaison, nous pouvons à présent reposer la question du statut de la notion de désintéressement chez Arendt : le jugement peut-il s'affranchir de ses conditions socio-

historiques d'origine ou de l'intérêt personnel de l'individu ? Le désintéressement est-il synonyme de désengagement, d'absence d'implication dans la tourmente des affaires humaines ?

3) *Le statut intermédiaire du désintéressement : désengagement de l'action et responsabilité des spectateurs*

A l'issue de notre réflexion sur le détachement propre à la pensée, nous avons été amenés à formuler l'hypothèse selon laquelle il est possible d'établir au sein des analyses arendtiennes une analogie entre d'une part le rapport de la pensée au monde des apparences, et d'autre part le rapport du jugement à l'action. Si cette hypothèse est vraie, alors le désintéressement tel qu'il est compris par Arendt devrait à la fois permettre un détachement partiel vis-à-vis des conditions concrètes qui conditionnent notre point de vue individuel, sans toutefois se résumer à un désengagement total vis-à-vis du monde des apparences.

Un premier élément clé va dans le sens de cette hypothèse : l'expression « impartialité relative » (« that relative impartiality that is the specific virtue of judgment »³¹⁰), est systématiquement associée, dans les *Lectures on Kant's Political Philosophy*, à la notion de désintéressement (« Impartiality in Kant is called « disinterestedness » »³¹¹). Il semble donc que cette expression traduise de façon exacte pour Arendt le mouvement propre au jugement qui permet à l'individu de se libérer en partie de ce qui conditionne son point de vue privé.

En insistant sur la valeur relative de l'impartialité qui est au fondement du jugement, Arendt nous met d'abord en garde contre la fiction d'un point de vue surplombant qui prétendrait pouvoir saisir la totalité du spectacle qu'il juge, et par conséquent posséder une neutralité parfaite vis-à-vis de son objet : « impartiality is obtained by taking the viewpoints of others into account ; impartiality is not the result of some higher standpoint that would then actually settle the dispute by being altogether above the melée »³¹². Il s'agit donc, en jugeant, non pas d'atteindre un point de vue réellement *universel*, mais seulement *général*. Cette généralité s'oppose à la particularité de l'objet du jugement, qui est toujours un événement singulier, et aux conditions particulières dans lesquels se trouve pris au départ notre jugement individuel. Mais la généralité s'oppose également à une universalité absolue, c'est-à-dire une validité a priori s'étendant à tout être rationnel³¹³.

³¹⁰ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op.cit., p.73. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.111

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Id.*, p.42. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.70

³¹³ Rappelons que chez Kant l'universalité ne désigne pas simplement ce qui est valable pour tout homme, mais ce qui est valable pour tout être intelligible.

Sur ce point, Arendt semble faire violence au texte kantien, comme le remarque Myriam Revault d'Allonnes dans « Le courage de juger » :

« Parce que la validité *spécifique* de ces jugements est foncièrement hétérogène à celle des propositions cognitives ou scientifiques, Arendt prend systématiquement le parti de traduire *allgemein* par « général » et non par « universel », comme il est d'usage dans la troisième *Critique*. Bien évidemment, ce n'est pas conforme au caractère « particulier » d'universalité que se propose d'appréhender le « philosophe transcendantal » [...]. »³¹⁴

Cependant, Myriam Revault d'Allonnes ajoute immédiatement qu'il ne s'agit pas d'un oubli ou d'une erreur de la part d'Arendt, mais bien d'un choix délibéré :

« On fera l'hypothèse que, là encore, la « violence » de la traduction ne s'inscrit pas dans l'alternative du transcendantal et/ou de l'empirique, mais que la « généralité » est la marque ou le signe d'un écart positivement revendiqué par Arendt, à l'encontre de toute tradition qui oppose l'infailibilité de la vérité rationnelle à la déchéance native de l'opinion. »³¹⁵

Ainsi, Arendt construit sa propre interprétation du statut de la généralité du jugement, comme le montre son commentaire de la notion de mentalité élargie chez Kant :

““Enlarged thought” is the result of [...] disregarding what we usually call self-interest, which, according to Kant, is not enlightened or capable of enlightenment but is in fact limiting. The greater the reach – the larger the realm in which the enlightened individual is able to move from standpoint to standpoint – the more “general” will be his thinking. This generality, however, is not the generality of the concept [...]. It is, on the contrary, closely connected with particulars, with the particular conditions of the standpoints one has to go through in order to arrive at one's own “general standpoint”. This general standpoint we spoke earlier as impartiality; it is a viewpoint from which to look upon, to watch, to form judgments, or, as Kant himself says, to reflect upon human affairs.”³¹⁶

On peut d'abord remarquer que l'impartialité relative s'obtient pour Arendt non pas en comparant mon opinion aux *opinions* des autres, mais en prenant en considération leurs différents *points de vue*. La notion de point de vue (« standpoint ») ne désigne pas l'expression d'une idée par l'individu, mais plutôt la place d'où il parle : « the place where they stand, the conditions they are subject to, which always differ from one individual to the next, from one class or group as compared to another »³¹⁷. Naviguer d'un point de vue à l'autre afin de rendre notre pensée plus générale ne signifie donc ni faire l'inventaire de toutes les opinions ou jugements possibles sur une question, ni être capable de ressentir, par une sorte de sympathie universelle (“an enormously enlarged empathy through which one can

³¹⁴ Myriam REVAULT D'ALLONNES, « Le courage de juger », *art.cit.*, p.231

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, *op.cit.*, p.43-44. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op.cit.*, p.72

³¹⁷ *Id.*, p.43. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op.cit.*, p.72

know what actually goes on in the mind of all others”³¹⁸), les émotions ou les sentiments de ceux qui jugent autrement que nous. Il s’agit bien plutôt de comprendre d’où ils se placent pour juger, à quelles conditions concrètes ou historiques ils sont potentiellement confrontés, bref, d’imaginer les multiples situations possibles à partir desquelles nous pouvons juger et qui déterminent en partie nos jugements. Il y a là un double effort de l’imagination : je ne peux jamais me mettre absolument à la place d’autrui, j’imagine seulement cette place ; mais aussi, j’imagine des places possibles même si je ne les ai pas directement sous les yeux.

C’est en effet le rôle de l’imagination de rendre présent ce qui est absent par la représentation. Elle permet donc de faire le lien entre l’action, l’œuvre, l’événement jugé, et le sujet qui les juge mais n’y participe pas directement. Ainsi la pensée critique « still goes on in isolation, but by the force of imagination it makes the others present and thus moves in a space that is potentially public, open to all sides ; in other words, it adopts the position of Kant’s world citizen. To think with an enlarged mentality means that one trains one’s imagination to go visiting. (Compare the right to visit in *Perpetual Peace*.) »³¹⁹

L’imagination rend possible le jugement, parce qu’elle met en place les conditions de l’impartialité : l’objet ne me touche pas directement puisque je le considère seulement par l’intermédiaire de sa représentation. C’est précisément cette opération qui transforme nos simples goûts, c’est-à-dire nos réactions spontanées vis-à-vis de ce qui nous affecte, en jugements distanciés :

“Only what touches, affects, one in representation, when one can no longer be affected by immediate presence – when one is uninvolved, like the spectator who was uninvolved in the actual doings of the French Revolution – can be judged to be right or wrong, beautiful or ugly, or something in between. One then speak of judgement and no longer of taste because, though it still affects one like a matter of taste, one now has, by means of representation, established the proper distance, the remoteness or uninvolvedness or disinterestedness, that is requisite for approbation and disapprobation, for evaluating something at its proper worth. By removing the object, one has established the conditions for impartiality.”³²⁰

L’hésitation sémantique d’Arendt entre les trois termes “remoteness” (éloignement), “uninvolvedness” (absence d’implication, désengagement) et “disinterestedness” (désintéressement) montre bien ici que l’impartialité ne peut être atteinte que par un certain positionnement du sujet vis-à-vis de l’action. C’est le spectateur, qui n’a ni la responsabilité de la décision ni celle des conséquences de l’action, qui peut former des jugements adéquats.

³¹⁸ *Ibid.* Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant, op.cit.*, p.71

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Id.*, p.67. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant, op.cit.*, p.101

Cependant, pointer cette distance propre au point de vue du spectateur, n'est-ce pas risquer de revenir à la fiction d'un point de vue surplombant, parfaitement neutre par rapport à l'objet du jugement ?

Arendt tente d'éviter cet écueil en montrant comment les spectateurs de l'action ne sont ni totalement isolés vis-à-vis des acteurs de l'événement, ni absolument désengagés de toute responsabilité. D'une part, un spectateur existe en puissance chez tout acteur : celui qui agit doit prendre en compte les jugements possibles de son action s'il ne veut pas qu'elle soit totalement dépourvue de sens :

“The public realm is constituted by the critics and the spectators, not by the actors or the makers. And this critic and spectator sits in every actor and fabricator; without this critical, judging faculty the doer or the maker would be so isolated from the spectator that he would not even be perceived.”³²¹

Pour illustrer cette idée, Arendt recourt à l'image de la représentation théâtrale : une représentation sans spectateurs n'aurait tout simplement pas de sens. Pour Arendt, le mérite des analyses de Kant sur la Révolution Française est de réaffirmer l'importance des spectateurs autant que des acteurs :

“We [...] are inclined to think that in order to judge a spectacle you must first have the spectacle – that the spectator is secondary to the actor; we tend to forget that no one in his right mind would ever put a spectacle without being sure of having spectators to watch it. Kant is convinced that the world without man would be a desert, and a world without man means for him: without spectators.”³²²

Nous retrouvons l'analyse de cette métaphore théâtrale dans le premier tome de *La vie de l'esprit*, lorsqu'Arendt s'interroge sur la nature du détachement propre à la pensée. Anticipant dans le même temps sur l'analyse du jugement qu'elle entend développer au troisième tome, elle délivre par là quelques précieux éléments de compréhension du détachement propre au jugement. Elle rappelle tout d'abord la métaphore de la vie comme représentation théâtrale attribuée à Pythagore et que rapporte Diogène Laërte :

“Life... is like a festival ; just as some come to the festival to compete, to ply their trade, but the best people come as spectators [*theatai*], so in life the slavish men go hunting for fame [*doxa*] or gain, the philosophers for truth.”³²³

³²¹ *Id.*, p.63. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant, op.cit.*, p.98

³²² *Id.*, p.61-62. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant, op.cit.*, p.96

³²³ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.93. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit, op.cit.*, p.127

Pour Arendt, cette image représente en premier lieu le détachement propre à la pensée : le philosophe s'abstrait du monde des apparences afin de lui donner un sens. Mais Arendt distingue ensuite pensée et jugement dans leur rapport à ce monde des apparences :

“The withdrawal of judgment is obviously very different from the withdrawal of the philosopher. It does not leave the world of appearances but retires from active involvement in it to a privileged position in order to contemplate the whole. Moreover, and more significantly, Pythagoras’ spectators are members of an audience [...]. Hence the spectator’s verdict, while impartial and freed from the interests of gain or fame, is not independent of the views of others – on the contrary, according to Kant, an “enlarged mentality” has to take them into account. The spectators, although disengaged from the particularity characteristic of the actor, are not solitary. Nor are they self-sufficient, like the “highest god” the philosopher tries to emulate in thought [...].”³²⁴

L'impartialité propre au sujet jugeant ne vient pas ici d'un détachement du monde des apparences, car il y reste ancré par sa participation à une communauté de spectateurs qui ne sont pas isolés les uns des autres. Contrairement au philosophe, dont la pensée se nourrit d'elle-même, le spectateur qui juge se nourrit d'une pluralité de relations au monde : à l'action qui se déroule sous ses yeux mais à laquelle il ne prend pas part directement, et aux autres spectateurs auxquels il communique ses jugements autant qu'il les prend en compte dans la formation de son point de vue. Arendt insiste sur la pluralité de ces spectateurs qui forment un public, une communauté plurielle ; si Kant est parvenu, selon elle, à distinguer pensée et jugement, c'est parce qu'il a mis en lumière cette pluralité :

“The spectator, not the actor, holds the clue to the meaning of human affairs – only, and this is decisive, Kant’s spectators exist in the plural, and this is why he could arrive at a political philosophy.”³²⁵

On retrouve la même insistance sur la pluralité des spectateurs dans les conférences sur Kant :

“Spectators only exist in the plural. The spectator is not involved in the act, but he is always involved with fellow spectators. He does not share the faculty of genius, originality, with the maker or the faculty of novelty with the actor; the faculty they have in common is the faculty of judgment.”³²⁶

La source de cette pluralité vient du lien qui se forme entre les différents spectateurs : l'absence de participation à l'action est compensée par l'engagement réciproque des spectateurs les uns par rapport aux autres dans l'expression de leur enthousiasme ou de leur réprobation :

³²⁴ *Id.*, p.94. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit, op.cit.*, p.128-129

³²⁵ *Id.*, p.96. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit, op.cit.*, p.131

³²⁶ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy, op.cit.*, p.63. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant, op.cit.*, p.98

“We also saw that these uninvolved and non-participating spectators - who, as it were, made the event at home in the history of mankind and thus for all future action- *were* involved with one another [...].”³²⁷

Ainsi, Arendt conclut dans *La vie de l'esprit* en appuyant l'idée selon laquelle le jugement ne quitte pas le domaine de l'apparence, de la vie ordinaire et concrète :

« If we speak of the mind's withdrawal as the necessary condition of all mental activities, we can hardly avoid raising the question of the place or region toward which the movement of absencing oneself is directed. I have treated the withdrawal of judgment to the spectator's standpoint prematurely and yet at some length because I wanted to raise the question first in its simplest, most obvious form by pointing to cases where the region of withdrawal is clearly located within our ordinary world, the reflexivity of the faculty notwithstanding. There they are, in Olympia, on the ascending rows of theatre or stadium, carefully separated from the ongoing games; and Kant's "uninvolved public" that follows events in Paris with "disinterested pleasure" and a sympathy "bordering on enthusiasm" was present in every intellectual circle in Europe during the early nineties of the eighteenth century – although Kant himself was probably thinking of the crowds in the streets of Paris.”³²⁸

Les spectateurs des événements historiques ne se retranchent pas loin du monde pour le juger : c'est la foule des citoyens, la communauté des intellectuels ou le public du théâtre qui illustrent cet ancrage du jugement dans la vie concrète. Mais pour bien comprendre en quoi consiste la pluralité de spectateurs, il est nécessaire de se référer à la définition de la pluralité chez Arendt, notamment dans la *Condition de l'homme moderne* :

« 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 pas 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. »³²⁹

Parler d'une pluralité de spectateurs, ce n'est donc pas simplement dire qu'il y a plusieurs spectateurs, car un public unanime sans diversité des jugements ne forme au fond qu'un seul et unique spectateur ; cela signifie que les sujets qui jugent se rapportent les uns aux autres dans ce double rapport d'égalité et de distinction. Ils *peuvent* communiquer parce qu'ils sont égaux – ils ont en commun la faculté de juger ; ils *veulent* communiquer parce qu'ils sont distincts – la place que chacun occupe vis-à-vis du spectacle n'est jamais absolument réductible à celle d'un autre.

³²⁷ *Id.*, p.65. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op.cit.*, p.101

³²⁸ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.96-97. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.131-132

³²⁹ ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit.*, p.231-232

Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt remarque que cette pluralité des points de vue est ce qui confère à l'espace public sa réalité :

« [L]a réalité du domaine public repose sur la présence simultanée de perspectives, d'aspects innombrables sous lesquels se présente le monde et pour lesquels on ne saurait imaginer ni commune mesure ni commun dénominateur. Car si le monde commun offre à tous un lieu de rencontre, ceux qui s'y présentent y ont des places différentes, et la place de l'un ne coïncide pas plus avec celle d'un autre que deux objets ne peuvent coïncider dans l'espace. Il vaut la peine d'être vu et entendu parce que chacun voit et entend de sa place, qui est différente de toutes les autres. [...] Lorsque les choses sont vues par un grand nombre d'hommes sous une variété d'aspects sans changer d'identité, les spectateurs qui les entourent sachant qu'ils voient l'identité dans la parfaite diversité, alors, alors seulement apparaît la réalité du monde, sûre et vraie.»³³⁰

Par conséquent, un monde commun ne peut exister que si les conditions à la fois de l'égalité et de la distinction sont garanties. Dans les conditions de l'« isolement radical »³³¹, où plus personne ne s'entend avec d'autres, c'est-à-dire quand les fondements de la communication sont sapés, comme c'est le cas sous la tyrannie, la pluralité des perspectives ne peut réellement s'exprimer car elles n'ont aucun point de comparaison possible. Inversement, « dans les conditions de la société de masse ou de l'hystérie des foules où nous voyons les gens se comporter tous soudain en membres d'une immense famille, chacun multipliant et prolongeant la perspective de son voisin »³³², le monde commun est également détruit dans sa réalité parce qu'il n'est plus que le reflet d'une unique subjectivité, qui par là même pourrait tout aussi bien se révéler fictive ou fantasmée. Ainsi, le monde commun « prend fin lorsqu'on ne le voit que sous un seul aspect, lorsqu'il n'a le droit de se présenter que dans une seule perspective »³³³.

Ces réflexions tirées de la *Condition de l'homme moderne* font singulièrement écho aux analyses d'Arendt sur le jugement et la position des spectateurs, que ce soit dans *La vie de l'esprit* ou dans les conférences sur la philosophie politique de Kant. En reliant entre elles ces différentes analyses, on comprend alors que le désintéressement propre au jugement est un détachement vis-à-vis de l'action qui reste néanmoins ancré dans le monde des apparences, par le biais d'un engagement réciproque des spectateurs. Aucun des spectateurs ne quitte le monde des apparences car il ne peut au sens strict quitter sa place : sa perspective vis-à-vis de

³³⁰ *Id.*, p.97-98

³³¹ *Id.*, p.98

³³² *Id.*, p.98-99

³³³ *Id.*, p.99

l'action est déterminée par sa situation. Mais tout l'effort du jugement est de se représenter par l'imagination la place des autres spectateurs afin d'élargir son propre point de vue. L'absence de participation à l'événement libère le spectateur du souci de la décision, de la responsabilité directe des conséquences, et par là même de l'urgence de l'action. Mais la responsabilité qui lui incombe, c'est celle de sa participation à l'espace public. C'est la raison pour laquelle le désintéressement propre au jugement n'est pas absolu : il se double d'un intérêt pour le monde commun³³⁴.

Une telle interprétation est corroborée par certaines remarques du *Journal de Pensée* concernant la *Critique de la faculté de juger*. Arendt y parle ainsi d'« intérêt désintéressé pour le monde » : « bien que les objets du beau et du sublime ne reposent sur aucun intérêt, ils sont néanmoins censés « provoquer un intérêt ». Cet intérêt est l'intérêt de l'espace public. »³³⁵. La même affirmation y est répétée sous différentes formes :

« La « satisfaction désintéressée » est celle 1. qui ne dépend pas des intérêts vitaux et 2. Qui est incapable d'engendrer un intérêt (moral). Mais cette dichotomie entre intérêt vital et intérêt moral n'est précisément pas valable : l'« intérêt esthétique » que Kant ne concède que pour la société est un intérêt pour le monde. »³³⁶

« La satisfaction désintéressée qui déconcertait manifestement tellement Kant ne repose sur rien d'autre que sur le fait que nous prenons « intérêt » au monde, intérêt qui est tout à fait indépendant de notre intérêt pour la vie. »³³⁷

On voit ici qu'Arendt tente de distinguer le désintéressement comme détachement vis-à-vis des besoins vitaux, de l'urgence d'une action qui doit y répondre, d'un désintéressement pur synonyme d'impartialité absolue. Puisque le jugement ne quitte jamais le monde des apparences, il prend toujours intérêt à ces apparences, au monde comme réalité commune à une diversité de spectateurs. Mais dans ce cas, en quoi consiste exactement le désintéressement vis-à-vis de l'intérêt vital ? Arendt le pense sans doute comme un détachement vis-à-vis de l'intérêt personnel, c'est-à-dire des besoins immédiats produits par ma position dans le monde, par ma situation sociale.

Deux passages du *Journal de Pensée* s'attachent à définir plus précisément cette notion d'intérêt. L'un d'entre eux montre d'abord que pour Arendt l'intérêt ne désigne pas

³³⁴ Carole WIDMAIER, in *Fin de la philosophie politique ? Hannah Arendt contre Leo Strauss*, op.cit., écrit ainsi : « Au fond, Arendt recherche ainsi chez Kant une mise en lumière des conditions dans lesquelles l'action se manifeste, c'est-à-dire acquiert son existence phénoménale. » (p.209).

³³⁵ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.771

³³⁶ *Id.*, p.767

³³⁷ *Id.*, p.771

l'amour de soi ou la recherche d'un profit, mais d'abord les exigences qui se présentent à l'individu du fait de sa position au sein de la société :

« De même que Platon a transféré le principe du commandement dans l'âme de l'individu, de même Aristote a-t-il placé le principe de l'intérêt (συμμερον) dans le désir de l'individu. Mais un individu isolé n'a pas d'intérêts déterminés, ceux-ci ne naissent en lui que dans l'espace commun, auquel il συμμερει, participe. C'est là également qu'il a son συμμερον. L'expression « intérêt de classe » est une tautologie : ce qui est au fondement de la « classe », c'est l'intérêt, et en dehors d'elle il n'y a pas d'intérêt. »³³⁸

Une telle définition libère la notion d'intérêt d'une surdétermination affective : rechercher son intérêt, ce n'est pas satisfaire des désirs personnels ou des passions, mais se repérer au sein de l'espace commun. En ce sens, agir suivant son intérêt est tout aussi vital pour l'homme que de répondre à ses besoins naturels, puisqu'aucun homme ne vit en dehors de la société.

Un autre passage montre également que l'intérêt est également caractérisé par l'immédiateté d'une préoccupation :

« L'intérêt personnel n'est jamais éclairé. Exemple : le conflit entre propriétaires et locataires. L'intérêt « éclairé » est d'avoir une maison habitable. C'est très différent et, dans certains cas, cela s'oppose tant à l'intérêt du propriétaire – tirer le profit le plus élevé de sa propriété – qu'à l'intérêt du locataire – payer le loyer le plus bas possible. La réponse, du côté des avocats de l'intérêt personnel éclairé, serait : à long terme l'intérêt de la maison coïncide avec leur propre intérêt – à savoir que la valeur du bâtiment ne baisse pas et qu'il offre de bonnes conditions à ses habitants. Cet argument ne prend pas en compte le facteur temps, qui est le facteur essentiel pour tout calculer en termes d'intérêt personnel. Le soi, ou déménage, ou vend la maison, etc., il calcule toujours en fonction de ces changements, jamais en termes de stabilité. Le point crucial : la hausse du loyer (ou le profit) est pour demain, la détérioration prendra des années. Pour transposer en termes humains cette divergence d'appréciation du temps : charité bien ordonnée commence par soi-même. »³³⁹

On voit bien ici que calculer son intérêt personnel, c'est apprécier quelque chose en fonction de l'urgence d'un besoin. Dire qu'un intérêt personnel ne peut pas être « éclairé » signifie simplement que dès lors que nous détachons notre perspective de l'immédiateté de la décision, nous ne réfléchissons déjà plus en termes d'intérêt.

Nous pouvons ainsi revenir à la définition initiale du détachement propre au jugement. Lorsqu'Arendt parle d'un « definitely «unnatural» and deliberate withdrawal from involvement and the partiality of immediate interests as they are given by my position in the

³³⁸ ARENDT, *Id.*, p.364

³³⁹ ARENDT, *Id.*, p.905

world and the part I play in it. »³⁴⁰, il faut donc comprendre par là une forme d'impartialité produite par la distance vis-à-vis de l'intérêt personnel. Ce détachement n'est pas naturel, car spontanément l'individu cherche d'abord à répondre aux exigences immédiates de sa position sociale. Il est délibéré car c'est l'effort de l'imagination qui me permet de me représenter mentalement la position des autres sujets. Mais l'imagination a une autre fonction clé : en fournissant des exemples au jugement, ou inversement en nous permettant de donner à un cas particulier la valeur d'un exemple, elle fait le lien entre la position détachée du spectateur et le monde concret des apparences.

Dans une dernière conférence de 1970 sur Kant consacrée entièrement à cette faculté, « L'Imagination », Arendt présente les analyses du schématisme dans la *Critique de la Raison Pure*. Elle rappelle d'abord la définition kantienne de l'imagination : "Imagination is the faculty of representing in *intuition* an object that is not itself present"³⁴¹. Elle peut être productive, c'est-à-dire présenter ce qui n'a jamais été vu, ou reproductive, en *re-présentant* dans l'esprit ce qui en est absent actuellement bien qu'ayant auparavant été l'objet d'une intuition. L'imagination productive ne fait que combiner des éléments de l'expérience pour créer du nouveau. Par exemple, le centaure est le produit de la combinaison du cheval et de l'homme. Cependant, il ne s'agit pas d'une simple fonction mémorielle, car l'imagination est ce qui fait la liaison entre une diversité d'intuition et les concepts de l'entendement qui classent ce divers³⁴².

Arendt résume ainsi le fonctionnement du schématisme : "What makes particulars *communicable* is (a) that in perceiving a particular we have in the back of our minds (or in the « depth of our soul ») a « schema » whose « shape » is characteristic of many such particulars and (b) that this schematic shape is in the back of the minds of many different people."³⁴³ L'imagination permet donc la perception pour le sujet, tout en rendant cette perception communicable, ou en la préparant pour le travail ultérieur (bien qu'il ne s'agisse pas d'étapes chronologiques mais de catégories a priori des pouvoirs de connaître) de l'entendement. L'importance de cette fonction transcendantale de l'imagination pure *a priori* est clairement

³⁴⁰ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.76. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.106

³⁴¹ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *op.cit.*, p.79. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, *op.cit.*, p.71. Voir KANT, *Critique de la raison pure*, *op.cit.*, p.173 : « faculté de se représenter dans l'*intuition* un objet même *sans sa présence* »

³⁴² Pour une analyse approfondie du rôle de l'imagination dans la synthèse transcendantale, voir Gilles DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1998, p.28 et suiv.

³⁴³ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, *op.cit.*, p.83. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, *op.cit.*, p.124

reconnue par Arendt lorsqu'elle affirme que "[t]he role of imagination for our cognitive faculties is perhaps the greatest discovery Kant made in the *Critique of Pure Reason*"³⁴⁴. Pour Kant lui-même, effectivement, l'imagination est ce qui permet en définitive la connaissance, puisqu'elle se révèle être cette « racine commune, mais inconnue de nous »³⁴⁵ unissant les deux souches du connaître que sont la sensibilité et l'entendement.

Arendt note également le caractère mystérieux de cette faculté en ce que son travail n'apparaît jamais à découvert, comme en témoignent les expressions utilisées par Kant : le schématisme de l'imagination est un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine »³⁴⁶, « une fonction de l'âme, aveugle mais indispensable, sans laquelle nous n'aurions absolument aucune connaissance, mais dont nous ne prenons que rarement quelque conscience »³⁴⁷. Ce caractère caché de l'imagination, Arendt l'avait déjà repris à son compte dans le tout premier article traitant de la compréhension et du jugement de manière centrale, « Understanding and Politics », paru dans la *Partisan Review* en 1953, où l'on peut lire que « [l]'imagination a trait aux ténèbres particulières du cœur humain et à cette curieuse densité qui entoure tout ce qui est réel. »³⁴⁸. Nous avons déjà noté, dans la première partie de notre travail, cette description de l'imagination comme « boussole intérieure »³⁴⁹, comme faculté distincte de la fantaisie ou de l'irrationalité, permettant à l'homme de posséder un « cœur intelligent »³⁵⁰, et on voit ici que cette description emprunte ses métaphores à l'analyse kantienne.

Après avoir présenté la fonction du schématisme dans la connaissance, Arendt montre en quoi l'exemple est pour le jugement l'analogue de ce qu'est le schème pour l'entendement dans son rapport à la sensibilité : les exemples sont, selon l'expression de Kant, « the go-cart [*Gängelband*] of judgment »³⁵¹, car c'est grâce à eux que le jugement acquiert une valeur exemplaire. En effet, l'exemple est ce qui, sous la forme d'un particulier, renferme en lui des traits généraux. Arendt illustre cette idée par différents exemples :

“When judging, one says spontaneously, without any derivations from general rules, “This man has courage.” If one were a Greek, one would have in “the depth of one’s mind” the example of Achilles. Imagination is again necessary: one must have Achilles present even

³⁴⁴ *Id.*, p.80. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger, Sur la philosophie politique de Kant, op.cit.*, p.120

³⁴⁵ KANT, *Critique de la raison pure, op.cit.*, p.86

³⁴⁶ *Id.*, p.193

³⁴⁷ *Id.*, p.139

³⁴⁸ ARENDT, « Compréhension et politique », *art.cit.*, p.60

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ Sur cette notion, voir Myriam REVAULT D'ALLONNES, « Le « cœur intelligent » de Hannah Arendt », in *Fragile humanité*, Paris, Aubier, « Alto », 2002, p.53-58

³⁵¹ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy, op.cit.*, p.84. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant, op.cit.*, p.125. Voir KANT, *Critique de la raison pure, op.cit.*, p.188, où *Gängelband* est traduit par « roulette d'enfant »

though he certainly is absent. If we say of somebody that he is good, we have in the back of our minds the example of Saint Francis or Jesus of Nazareth. The judgement has exemplary validity to the extent that the example is rightly chosen. Or, to take another instance : in the context of French history I can talk about Napoleon Bonaparte as a particular man; but the moment I speak about Bonapartism I have made an example of him. The validity of this example will be restricted to those who possess the particular existence of Napoleon, either as his contemporaries or as the heirs to this particular historical tradition. Most concepts in the historical and political sciences are of this restricted nature; they have their origin in some particular historical incident, and we then proceed to make it “exemplary” – to see in the particular what is valid for more than one case.”³⁵²

Ce passage, qui clôt la conférence sur l’imagination, illustre bien les dimensions multiples du jugement et de son rapport aux exemples, mais il permet aussi de soulever un certain nombre de questions fondamentales. Tout d’abord, on voit que le jugement peut opérer dans des contextes d’expérience divers : l’expérience ordinaire (cet homme a du courage), l’expérience spécifiquement morale (cet homme est bon), l’expérience politique (le bonapartisme). Il n’est donc pas la prérogative exclusive de l’historien, bien qu’Arendt montre que grâce aux *jugements* sur les événements, l’histoire peut ensuite former des *concepts* et acquérir le statut de science. En effet, l’exemple de Napoléon est différent des deux premiers, puisque le « bonapartisme » est un concept qui peut prendre place dans un système de connaissances comme la science politique ou historique, tandis que la bonté ou le courage sont des vertus, ce qu’on appellerait plus communément aujourd’hui des « valeurs » qui guident l’action ou en illuminent le sens.

Si le jugement est déterminant et cherche à illustrer le concept de courage, il peut faire appel au cas particulier d’Achille. Mais ce n’est pas ce qui intéresse là Arendt, puisque c’est le jugement réfléchissant qui exprime la véritable nature de la faculté de juger. Dans ce cas, si je vois une action singulière et que j’ai « derrière la tête » l’exemple d’Achille, non pas en tant que cas singulièrement déterminé, mais comme image schématique contenant des traits généraux communs à de multiples situations similaires, je peux qualifier cette action comme étant courageuse. L’exemple permet également de rendre le jugement communicable, puisqu’on en appelle à une comparaison (il est courageux comme Achille) pour le justifier. Mais ce qui est réellement fondamental, c’est qu’une pluralité de sujets ait « dans les profondeurs de son âme » l’exemple d’Achille. Il fonctionne alors réellement de manière analogue au schème kantien, car ce qui compte c’est son caractère intermédiaire : à la fois pont entre différentes facultés, et pont entre les hommes.

³⁵² *Id.*, p.84-85. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger, Sur la philosophie politique de Kant, op.cit.*, p.125-126

Cependant une ambiguïté demeure dans ce passage : tantôt il s'agit d'élever à la valeur d'exemple un événement particulier, tantôt d'en appeler à un exemple pour pouvoir juger une action ; dans les deux cas pourtant, il s'agit d'un jugement réfléchissant. Autrement dit, pour que l'exemple d'Achille fonctionne comme « béquille » dans mon jugement sur le courage ou la lâcheté d'un homme, il a fallu auparavant que les actions d'Achille aient été érigées en exemple par la tradition. Or, il s'agit là d'un processus collectif, ce qui implique que l'exemple d'Achille ne fonctionnera véritablement que pour une communauté culturelle donnée, qui a intégré l'image des actions d'Achille comme étant un cas typique de courage. Par là, on voit bien en quoi le jugement n'est pas universel mais général ; il a des limites culturelles, comme l'indique une note rapide du *Journal de Pensée* :

« Il y a toujours une limite à cette abstraction et, là où commence cette limite, la validité universelle du jugement, sa compétence, cesse. Je ne peux pas dire à quoi ressemble le monde indien, comment il faut écouter la musique indienne, mais je sais toutefois qu'il existe sur ce point un jugement compétent. »³⁵³

Où se situent cependant ces limites ? Arendt a précisé que le jugement “has exemplary validity to the extent that the example is rightly chosen”³⁵⁴, ce qui signifie évidemment que tout cas particulier ne peut pas prétendre à devenir un exemple, mais aussi que ceux qui peuvent le devenir doivent posséder certaines caractéristiques.

Les exemples choisis par Arendt (Achille, Jésus, Napoléon) ont en commun d'être des figures historiques ou mythiques majeures, dont la portée symbolique s'étend bien au-delà de la culture qui les a produites. En reprenant un raisonnement du même type que celui de Kant sur le jugement esthétique, on pourrait dire que les exemples d'Achille, de Jésus ou de Napoléon, *dans les faits* ne peuvent évoquer à tout être humain l'idée de certaines valeurs, puisque les cultures sont fondées sur des collections d'expériences multiples dont aucune n'est réductible à une autre, mais *en droit* le pourraient (si, par exemple, on les comparait à d'autres figures ayant des valeurs exemplaires semblables dans une autre culture). Ainsi, dire que le jugement a une validité exemplaire générale, c'est respecter la particularité des cultures qui ne doit pas être effacée par la tendance de la raison à l'universalisation ; mais ce n'est pas rendre impossible le dialogue entre les traditions historiques.

³⁵³ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.774

³⁵⁴ ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, op.cit., p.84. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.126

Par ailleurs, les exemples pris par Arendt sont tous les trois auréolés d'une certaine gloire (celle de l'héroïsme, du divin, du grand homme, bien que l'exemple de Napoléon soit plus ambigu), comme si justement cette lumière était ce qui permet de se ressouvenir de certaines actions ou événements. Par contraste, c'est l'obscurité profonde qu'évoquent les actions perpétrées par le nazisme, et le cas typique d'action injuste choisi par Arendt est celui d'Eichmann, dont la personnalité est pâle et sans lumière. Mais le cas Eichmann ne pouvait survenir qu'à un certain moment de l'histoire, et sa validité exemplaire est donc restreinte à l'ère des totalitarismes. Cette remarque tend à montrer que les exemples choisis par Arendt équivalent en même temps à des modèles, c'est-à-dire à quelque chose que l'individu est poussé à imiter (dans le cas d'Eichmann, il s'agirait alors d'un contre-modèle). Achille ou Jésus ne sont pas seulement des images qui représentent le courage ou la bonté, ils sont des exemples vivants de ce qui conduit au courage ou à la bonté. On peut comprendre ainsi pourquoi les jugements et les exemples qui en sont les soutiens permettent d'éclairer l'action, de la guider, de lui donner un sens, mais aussi participent de sa dynamique. Autrement dit, les exemples, grâce à l'imagination, font le lien entre les spectateurs et le monde des apparences où se déroule l'action.

Toutefois, c'est nous qui interpolons ici cet ensemble d'arguments, qui ne sont pas explicitement présentés par Arendt. A ce stade de l'analyse, nous sommes réellement confrontés à l'inachèvement de son œuvre, par le manque d'approfondissement concernant la fonction de l'imagination et des exemples vis-à-vis du jugement. Mais cette lacune est-elle simplement due à cet inachèvement de fait ? Le rôle de l'imagination, qui semble pourtant l'une des pièces maîtresses de la théorie, est curieusement négligé dans toutes les sources qui sont à notre disposition traitant chez Arendt du jugement. On peut dans ce cas également supposer qu'Arendt n'aurait de toute façon pas expliqué davantage ce qui lui semblait être presque de l'ordre de l'évidence, ou parce qu'elle aurait considéré que Kant avait déjà tout dit de la question dans son analyse du schématisme. Mais cette lacune est en même temps pour nous l'occasion d'un prolongement de sa théorie du jugement, autant que le point d'entrée le plus pertinent pour en entamer la critique.

Il nous faut d'abord relier deux séries d'idées sur le rôle de l'imagination pour en avoir un tableau général.

D'une part, l'analyse de la *Critique de la faculté de juger* et de la « mentalité élargie » a permis à Arendt de montrer que l'imagination est ce qui rend possible de naviguer d'un

point de vue à un autre, d'adopter des perspectives qui ne sont pas celles de ma position immédiate, de les intégrer à mon jugement de manière à transformer mon propre point de vue. Rappelons-le, la pensée critique « still goes on in isolation, but by the force of imagination it makes the others present and thus moves in a space that is potentially public, open to all sides ; in other words, it adopts the position of Kant's world citizen. To think with an enlarged mentality means that one trains one's imagination to go visiting. (Compare the right to visit in *Perpetual Peace*.) »³⁵⁵. En ce sens l'imagination est l'intermédiaire entre l'individuel et le pluriel.

D'autre part, l'imagination est la faculté qui fournit au jugement des exemples afin de lui donner une certaine validité, ou encore nous permet d'élever à la valeur d'exemple l'événement que nous jugeons. Elle est alors la faculté qui fait le pont entre le particulier et le général, l'unique et le semblable, le singulier et le commun.

Nous ne trouvons dans les écrits d'Arendt sur le jugement aucune trace d'une tentative pour relier entre elles de manière explicite ces deux analyses. Pourtant, dans les deux cas, c'est l'imagination qui permet un passage, c'est son intervention qui explique ce qui sinon resterait mystérieux ou énigmatique. L'ultime condition de possibilité du jugement reste l'exercice de l'imagination. Pourtant, ces deux exercices de l'imagination, celui qui permet l'impartialité relative et celui qui permet l'exemplarité, ne sont pas si facilement rendus compatibles.

Dans le cas de la mentalité élargie, il s'agit d'un processus dynamique, dont l'imagination est la principale force motrice. Le fait qu'Arendt le compare (bien qu'entre parenthèses, en passant) au droit de visite mentionné par Kant dans le *Projet de paix perpétuelle*, montre bien qu'il est question d'une forme de voyage mental. De même que la pensée évolue dans une temporalité spécifique (un présent né du conflit entre passé et avenir, mais qui tend vers l'infini), de même le jugement évolue dans une spatialité particulière : il bondit d'un espace à l'autre, il crée des brèches entre des espaces a priori bien délimités, mais tend à couvrir le plus large espace possible, celui d'un point de vue global sur la situation. C'est la métaphore spatiale qui prime ici parce que le jugement se fait au sein du monde des apparences, tandis que la pensée est *homeless*, détachée de ces apparences.

Dans le cas de l'exemplarité, l'imagination fonctionne au contraire de manière spontanée. Il ne semble pas qu'elle demande un effort particulier, elle n'est pas une *force* mais

³⁵⁵ *Id.*, p.43. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.71

une *disposition* qui s'active dans certaines situations. Si nous relisons le passage précédemment cité qui clôt la conférence de 1970 sur l'imagination, cela est clair : "when judging, one says spontaneously", les exemples sont dans "the depth of one's mind" ou "we have in the back of our minds the example", ce qui permet de "see in the particular what is valid for more than one case."³⁵⁶ Toutes ces expressions indiquent une passivité plutôt qu'une activité intentionnelle. Tout comme le disait Kant lorsqu'il analysait la fonction transcendante de l'imagination dans le schématisme, on peut dire que l'imagination travaille, mais à notre insu ; il ne s'agit plus du tout d'un effort délibéré. Cette idée est renforcée par la dimension culturelle des exemples : des cas singuliers sont érigés en modèles par la tradition, et par la suite, « spontanément », nous les utilisons pour pouvoir juger. Nous les avons inconsciemment intégrés, et ils s'activent dans telle ou telle situation. En ce sens on parlerait plutôt d'un *imaginaire* qui forme l'arrière-plan de nos jugements plutôt que du travail de l'imagination comme faculté du sujet.

Nous pouvons tenter ici de relier ces deux fonctions de l'imagination. C'est parce qu'une pluralité de spectateurs a jugé un événement grâce à l'exercice d'une mentalité élargie que ce dernier s'est ensuite fixé dans les mémoires et dans l'histoire comme un repère pour des générations futures. Ou encore, je ne peux saisir dans le particulier ce qui le dépasse que si j'élargis mon point de vue en me mettant à la place de tout autre. C'est parce que des hommes ont jugé de manière désintéressée (au sens où l'entend Arendt) certaines actions dont ils n'étaient pas directement partie prenante, que le sens de ces actions est devenu communicable pour un public plus large. Ce sens tend vers l'universel, sans jamais l'atteindre. En utilisant des termes très différents de ceux utilisés par Arendt, on assiste à la formation d'idéaux qui ont une valeur générale pour l'humanité, mais qui restent reliés à des événements concrets, au monde des apparences. Il ne s'agit pas d'idéalités éternelles placées dans un monde suprasensible (l'Idée du Bien, du Juste), mais de principes d'*orientation* tirés de ce qui *a été* vu et vécu, et qui en retour illuminent ce qui *est* vu et vécu.

Jusque-là cependant, la philosophie ne fait que *décrire* l'activité de l'imagination comme source du jugement. Processus actif ou disposition intérieure, l'imagination fait s'épanouir le jugement ; mais cela n'explique pas pourquoi nous jugeons, pourquoi certains y parviennent tandis que d'autres y échouent. Kant, en toute logique, définissait le jugement comme un talent naturel qui ne peut être appris mais seulement exercé. Il semble qu'Arendt

³⁵⁶ *Id.*, p.84-85. Trad. Fr. in ARENDT, *Juger, Sur la philosophie politique de Kant, op.cit.*, p.125-126

s'en remette implicitement à cette vision des choses, puisqu'on ne peut pas plus expliquer à partir de sa théorie pourquoi certaines situations donnent lieu à des jugements effectifs, tandis que d'autres empêchent le jugement. Arendt affirme que toute situation de crise *requiert* de notre part des jugements neufs ; pourtant, beaucoup continuent malgré la crise à juger selon des critères préétablis, autrement dit ne jugent pas du tout. La pensée libère le jugement parce qu'elle « désensualise » les objets de la perception et qu'elle fait éclater les standards habituels d'évaluation ; mais pourquoi l'un pense et l'autre non reste un mystère. L'imagination est une merveilleuse possibilité qui nous ouvre à une pluralité de perspectives ; pourtant, les uns font preuve d'imagination et d'autres restent enfermés dans les limitations contingentes de leur situation. Ce problème, que nous avons déjà en partie rencontré lors de la discussion sur le jugement moral, revient à pointer un fait : la tendance marquée des hommes dans l'histoire à esquiver leur responsabilité à juger. Tendance qui devient encore plus troublante dans le contexte des totalitarismes, puisque même l'horreur des faits ne parvient pas à la contrecarrer.

La dernière partie de notre travail tentera donc d'examiner les conséquences d'un tel questionnement. Peut-on, au-delà de l'analyse des conditions de possibilité du jugement développée par Arendt, rendre compte des jugements comme processus effectifs ayant lieu au sein d'une expérience ? Y a-t-il des modes d'éducation qui favorisent l'activité de jugement ? Quelles leçons tirer de l'analyse arendtienne dans le contexte des démocraties contemporaines qui se sont bien souvent constituées en opposition au modèle totalitaire ? Si le jugement est ce qui fait de nous des hommes responsables face à l'histoire, la philosophie peut-elle faire plus que de mettre au jour la logique d'une faculté ?

**Troisième partie : Critique et actualisation de la théorie
arendtienne du jugement**

Pour construire sa théorie du jugement, Hannah Arendt a bon gré mal gré adopté la perspective propre à Kant, une perspective *transcendantale*. Une telle démarche ne se propose pas de découvrir les fondements ontologiques de la réalité, mais seulement de légitimer l'usage par l'homme de ses pouvoirs de connaître. De quel droit l'homme juge-t-il ? Parce qu'il peut, grâce à l'articulation entre pensée, imagination, jugement et monde des apparences, adopter un point de vue qui ne soit ni le sien ni celui d'un autre, mais celui de l'espace qui se tient entre eux. Il réalise alors pleinement sa nature d'être pensant et agissant au sein d'une pluralité, ce qui fonde la possibilité d'un monde commun.

En épousant cette perspective, Arendt tente d'éviter une métaphysique qui séparerait la contemplation de l'action en attribuant à une vie intérieure, invisible et ayant affaire aux essences éternelles, un supplément de valeur vis-à-vis du chaos des affaires humaines, décevantes parce que contingentes. La priorité donnée au monde des apparences par Arendt doit se refléter autant dans la vie de l'esprit que dans celle de l'action, et c'est ce qu'elle entend montrer grâce à l'analyse du caractère politique de tout jugement. L'usage de cette faculté devient un espace de liberté, une liberté qui est l'envers de celle éprouvée dans l'action politique. Il revient à Kant, selon Arendt, d'avoir découvert l'amplitude de cet usage, et d'avoir identifié son *modus operandi*. D'un certain point de vue, le but des conférences sur Kant n'est que de remettre en lumière cette importante découverte, de lui en attribuer la valeur réelle, d'en signaler les prolongements possibles. Mais en transformant la distinction entre monde sensible et suprasensible en monde du visible et monde de l'invisible, de ce qui apparaît et de ce qui est caché, Arendt tente de dépasser la structure *a priori/a posteriori* qui subsiste chez Kant, et de retrouver la continuité entre théorie et pratique. Le but de toute critique devrait donc d'abord être d'examiner jusqu'à quel point elle y a réussi.

Adopter une perspective transcendantale et rétablir la continuité entre *a priori* et *a posteriori* semble une contradiction dans les termes. Pourtant, chez Kant déjà la critique se devait de chercher un passage du domaine de la nature à celui de la liberté, puisque la liberté devait bien avoir un effet dans le sensible, faute de quoi la loi morale serait vide. L'examen des pouvoirs *a priori* du jugement devait permettre de construire un pont entre ces deux mondes, mais pour Kant, c'est l'analyse du jugement téléologique et son rapport à la finalité qui fournissait la solution du problème. Chez Arendt, il est également nécessaire, et ce à nouveau pour des raisons morales, de découvrir ce qui relie l'action, au sein des apparences, à la pensée, laquelle en demeure retranchée. Sinon, on ne comprendrait pas pourquoi c'est l'absence de pensée qui cause l'absence de conscience morale réelle et par conséquent de

résistance au mal. En (re)découvrant le caractère politique de tout jugement, elle en fait un pont entre le visible et l'invisible, le théorique et le pratique. Mais elle a effectué préalablement un renversement, en montrant que le visible n'est pas la coque protectrice d'un invisible qui doit être préservé, mais qu'au contraire ce qui n'apparaît pas fonctionne en vue de ce qui apparaît. La pensée prépare au jugement, qui donne du sens aux apparences, mais l'inverse n'est pas vrai : l'action ne prépare pas à la pensée.

Pourtant, selon Arendt, penser c'est toujours penser après coup : l'expérience précède la pensée. Mais de cette expérience, la philosophe ne nous dit rien. Le terme lui-même apparaît très peu dans *La vie de l'esprit* ou les conférences sur Kant. De manière générale, Arendt préfère invoquer le concept d'événement comme ce qui doit être pris en charge par la pensée. L'appel à l'expérience n'aurait-il pas toutefois permis de réintégrer dans un même ensemble théorique et pratique, visible et invisible, puisque c'est justement *dans* l'expérience que la distinction devient factice ? N'est-ce pas au sein d'une expérience globale que pensée, jugement, imagination et action s'éprouvent comme indissolublement liés ? Séparer le jugement de l'expérience reviendrait à faire de ce dernier un regard uniquement rétrospectif, ce qui contredit par ailleurs d'autres affirmations d'Arendt selon lesquelles le jugement peut être un guide pour l'action. Ainsi, n'est-ce pas en replaçant les jugements au sein d'expériences possédant une continuité temporelle qu'on peut espérer montrer le lien de nos jugements à l'avenir ou à l'espoir, et donc à l'idéal ?

I Le jugement au sein de l'expérience

1) Eléments d'une critique

La mise à l'écart du concept d'expérience par Arendt provient en grande partie de la définition du jugement comme *faculté*. Il est alors davantage considéré comme une capacité, une potentialité, que dans sa dimension d'acte. L'idée selon laquelle le sujet doit s'abstraire des limitations contingentes de sa pensée pour parvenir à un jugement libre ne peut être développée au regard d'expériences concrètes : l'acte réel passant au second plan, la situation spatio-temporelle, socio-culturelle ou politique du jugement se réduit à une abstraction. Le processus étant effacé, la question de l'éducation au jugement ne peut advenir.

Arendt tente pourtant d'échapper à une position subjectiviste en appelant à la pluralité : des sujets, qui évoluent au sein d'apparences multiples, se distinguent et se confrontent par leurs jugements, sont tour à tour acteurs et spectateurs, et se rejoignent dans la construction d'un monde commun. Mais comment distinguer une pluralité réelle d'une pluralité illusoire ? Car il ne suffit pas d'être plusieurs pour juger, pour qu'il y ait pluralité au sein du jugement. Prenons l'exemple commun à Kant et à Arendt, celui de l'enthousiasme des spectateurs de la Révolution. En quoi illustre-t-il une pluralité de perspectives sur l'événement ? Les citoyens rassemblés dans les rues de Paris, ou les cercles intellectuels qui approuvent la Révolution échappent-ils à l'« hystérie des foules où nous voyons les gens se comporter tous soudain en membres d'une immense famille, chacun multipliant et prolongeant la perspective de son voisin »³⁵⁷ dont Arendt pointe par ailleurs le risque ? Pour y répondre, il faudrait examiner davantage le lien entre jugement et opinion publique, ou de manière générale la façon dont un public se constitue de manière proprement politique. Un tel examen demande de revenir aux expériences réelles qui actualisent la possibilité de juger.

Cette recherche ouvrirait également la voie à une discussion sur notre rapport aux expériences personnelles, aux habitudes, aux traditions culturelles : Arendt admet, nous l'avons vu, qu'elles peuvent constituer les limites du jugement, sans expliquer davantage cette idée. Enfin, le rapport à l'expérience permettrait de poser la question du sujet du jugement.

³⁵⁷ ARENDT, *Condition de l'homme moderne, op.cit.*, p.98-99

Qui juge ? Un sujet déjà constitué ? Ou au contraire est-ce justement l'exercice du jugement qui participe à la construction du sujet ? Lorsqu'elle analyse la pensée, Arendt critique la conception solipsiste d'un soi qui existerait d'abord comme sujet d'une conscience. En moi rien n'apparaît, ma conscience est donc toujours tournée vers les apparences. On voit facilement quels liens il serait possible d'établir entre cette philosophie et la phénoménologie comme retour aux choses mêmes, à leur perception immédiate, à travers une intentionnalité. Mais la notion d'intentionnalité n'a aucune fonction chez Arendt, probablement parce que l'idée même d'intention ne fait que trop référence à un modèle technique de la pensée qu'elle récuse. On ne suivra donc pas la piste phénoménologique pour prolonger ou critiquer la théorie arendtienne : la phénoménologie elle-même ne s'intéresse pas au jugement au sens où l'entend Arendt.

Une autre piste possible serait celle de la sociologie, car elle montre l'ancrage concret de nos jugements dans notre environnement social. Puisque la formation d'*habitus* sociaux détermine nos jugements, prendre conscience de ces déterminations est alors le seul moyen de nous en libérer pour parvenir à une pensée plus autonome. Dans ce cadre, Bourdieu critique par exemple dans *La distinction* la notion de désintéressement développée par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*. Il entend montrer que l'assimilation du jugement véritablement esthétique à une attitude désintéressée vis-à-vis de l'œuvre n'est possible que grâce à une certaine position sociale affranchie de l'urgence du quotidien :

« Capacité généralisée de neutraliser les urgences ordinaires et de mettre entre parenthèses les fins pratiques, inclination et aptitude durables à une pratique sans fonction pratique, la disposition esthétique ne se constitue que dans une expérience du monde affranchie de l'urgence [...]. Autrement dit, elle suppose la distance au monde [...] qui est le principe de l'expérience bourgeoise au monde. »³⁵⁸

Ainsi, le jugement n'est pas une faculté exercée spontanément, elle est déterminée par notre place au sein de la société. Mais la façon dont nous jugeons, produit de l'espace social et de sa fragmentation, est aussi ce qui participe à la reconduction des classes sociales : « Le goût classe, et classe celui qui classe : les sujets sociaux se distinguent par les distinctions qu'ils opèrent, entre le beau et le laid, le distingué et le vulgaire, et où s'exprime ou se traduit leur position dans les classements objectifs. »³⁵⁹ Si nous considérons alors que le désintéressement est un produit des positionnements sociaux, il est un résultat ; non pas d'un effort délibéré pour s'abstraire de ce qui limite notre jugement, mais d'une dynamique sociale

³⁵⁸ Pierre BOURDIEU, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979, p.57

³⁵⁹ *Id.*, p.6

fondée sur le rejet de ce qui n'est pas d'une certaine classe. Bourdieu développe finalement l'idée que « le principe du goût pur n'est autre chose qu'un refus ou, mieux, un *dégoût*, dégoût des objets imposant la jouissance et dégoût du goût grossier et vulgaire qui se complaît dans cette jouissance imposée »³⁶⁰. Le goût se fonde sur le dégoût ; le jugement prétendument désintéressé n'est alors plus une ouverture du sujet vers ce qu'il n'est pas, mais au contraire un verrouillage supplémentaire du soi.

La sociologie nous met donc en garde contre le déni de ce qui conditionne nos jugements dans l'expérience concrète du sujet en société, le détachement comme accession à un point de vue surplombant qui ignore son origine. Mais on voit également que ces analyses ne sauraient constituer à la fois une critique, par le biais de l'examen de la théorie kantienne, de la pensée d'Arendt, et son prolongement possible. Bourdieu revendique la mise à l'écart du discours philosophique, et ce pour les besoins de la recherche : « On se sera peut-être demandé pourquoi, dans un texte consacré au goût et à l'art, il n'est jamais fait appel à la tradition de l'esthétique philosophique ou littéraire. Et on aura sans doute compris qu'il s'agit d'un refus délibéré. »³⁶¹ Cette oblitération volontaire est une nécessité pour le sociologue, car il ne peut à la fois explorer les racines inconscientes de la tradition philosophique et se servir de cette tradition. Le chercheur doit ici procéder à une forme d'ascèse individuelle, afin d'échapper, si tant est que cela soit possible, aux déterminations de son *habitus* de classe : « cette recherche demandait avant tout qu'on sût renoncer, par une sorte d'amnésie délibérée, à tout le corpus de discours cultivés sur la culture, et par là non seulement aux profits que procure l'exhibition des *signes de reconnaissance* [...] mais aussi aux profits plus intimes de la délectation lettrée »³⁶².

A partir d'une telle conception, on ne pourrait que circonscrire le domaine de réflexion, et non l'élargir. Si nous voulons prendre en compte les acquis de la théorie d'Arendt, tout en mettant en question la rupture qui y subsiste entre théorie et pratique, il nous faut donc trouver une philosophie dont l'objet soit de repenser cette distinction, tout en partageant avec la pensée d'Arendt l'importance accordée à ce qu'elle nomme le monde des apparences. Une philosophie, donc, qui nous ramène à l'expérience tout en prenant acte de la valeur humaine du jugement, et qu'on ne puisse pas soupçonner de cette hostilité envers le

³⁶⁰ *Id.*, p.569

³⁶¹ *Id.*, p.565

³⁶² *Ibid.*

politique qu'Arendt pointe dans toutes les philosophies qui érigent la *vita contemplativa* en mode supérieur d'existence.

Le pragmatisme américain semble pouvoir représenter adéquatement une telle démarche. Philosophie de l'expérience par excellence, ce courant évolue dans la lignée de l'empirisme anglo-saxon (celui de Hume, Locke, ou encore Francis Bacon) tout en essayant de le dépasser, à l'aide d'un modèle « anthropobiologique »³⁶³ hérité des théories de Darwin, et par la reconnaissance du tournant pris par les méthodes modernes dans les sciences expérimentales. La perspective fondatrice qui unifie la vision de ses trois principaux représentants, William James, Charles Sanders Peirce et John Dewey, est celle qui considère l'homme d'abord comme être vivant au sein de la nature, comme organisme en constante transaction avec son environnement, mais aussi comme être agissant sur la nature en la transformant. La liaison organisme/environnement, qui se traduit par des échanges constants et toujours réciproques, est le moyen de rendre à l'expérience de la vie, et en particulier de la vie humaine, sa continuité. Ainsi, Dewey décrit dans *Expérience et nature* (1925) la méthode propre au pragmatisme comme « la seule méthode qui permette de rendre justice à cette intégrité globale de l' « expérience » »³⁶⁴. En effet, c'est grâce à la redéfinition de ce concept, initiée par James, que le projet philosophique du pragmatisme se construit :

« Commençons par observer que le mot « expérience », comme le suggère William James, est un mot à « double détente »³⁶⁵. A l'image de ses congénères, vie et histoire, il inclut à la fois ce que (*what*) les hommes font et endurent, ce à quoi ils tendent, ce qu'ils aiment, ce qu'ils croient, ce qu'ils subissent, et la manière (*how*) dont ils agissent ou pâtissent, leur manière de faire et de subir, de désirer et de se réjouir, de voir, de croire, d'imaginer – ou, pour dire les choses brièvement, les processus qui sont impliqués dans les expériences qu'ils font (*experiencing*). [...] Il s'agit d'un mot « à double détente » en ce qu'il n'admet aucune division, dans sa première intégrité, entre acte et matière, sujet et objet, et en ce qu'il les intègre dans une totalité non analysée. « Chose » et « pensée », comme le suggère James sous le même rapport, sont des termes à un seul coup ; ils renvoient aux produits que la réflexion a détachés de l'expérience première. »³⁶⁶

La division des concepts, sujet et objet, chose et pensée, théorie et pratique, esprit et matière, etc. doit donc être repensée comme un résultat des opérations mentales humaines

³⁶³ Comme le note Roberto Frega dans *Pensée, Expérience, Pratique : Essai sur la théorie du jugement de John Dewey*, Paris, L'Harmattan, 2006, la notion d'anthropobiologie « derive de l'anthropologie philosophique du philosophe allemande Arnold Gehlen. [...] Le paradigme anthropobiologique constitue [...] une application du principe de continuité, essentiel à toute la philosophie de Dewey. » (note 10 p.17).

³⁶⁴ DEWEY, *Expérience et nature*, Trad. Fr. J. ZASK, Prés. par J.-P. COMETTI, Paris, Gallimard, 2012, p.40

³⁶⁵ William JAMES, *Essays in Radical Empiricism* [1912], p.10 ; Trad. Fr. : *Essais d'empirisme radical*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », p.37

³⁶⁶ DEWEY, *Expérience et nature*, *op.cit.*, p.39-40

plutôt que comme une distinction appartenant en propre à la réalité. Pour le pragmatisme, toute philosophie qui considère cette division comme une donnée première fait du sujet et de l'objet des entités séparées et indépendantes, et rencontrera nécessairement le problème de leur liaison réelle dans l'expérience, à savoir « comment un monde extérieur peut affecter un esprit intérieur ; comment les actes de l'esprit peuvent s'étendre aux objets qui s'opposent à eux et les atteindre »³⁶⁷. On voit ici que c'est bien la question du rapport entre intériorité et extériorité qui devient fondamentale, tout comme elle l'est dans la réflexion développée par Arendt dans *La vie de l'esprit*.

Trop souvent, pour Dewey, « le fait que se mêlent inextricablement dans l'existence le stable et le précaire, le fixe et le nouveau, dans ce qu'il comporte d'imprévisible, le sûr et l'incertain »³⁶⁸ est converti en une métaphysique qui nie l'instabilité pour donner à ce qui est éternel le caractère de seule réalité véritable. On en arrive alors, dans la tradition philosophique, à « une division marquée entre un domaine supérieur et vrai et de l'être, et un royaume inférieur, illusoire, insignifiant ou phénoménal, caractéristique de systèmes métaphysiques aussi différents que ceux de Platon et Démocrite, saint Thomas et Spinoza, Aristote et Kant, Descartes et Comte, Haeckel et Misses Eddy »³⁶⁹. Ailleurs encore, Dewey critique plus directement la philosophie kantienne et sa perspective transcendantale :

« Ainsi Kant assigne-t-il tout ce qui est multiple et chaotique à un seul domaine, celui de la sensibilité, et tout ce qui est uniforme et régulier à celui de la raison. Un unique problème dialectique embrassant en lui toutes choses, celui de la combinaison du sensible et de la pensée, se substitue ainsi aux problèmes concrets qui naissent de l'union mixte et variée, dans l'existence, de tout ce qui s'y produit de variable et constant, de nécessaire et d'incertain. »³⁷⁰

Ces passages montrent la proximité de la pensée pragmatiste avec la critique semblable que fait Arendt de la métaphysique des deux mondes, due à l'illusion (*fallacy*) produite par la pensée lorsqu'elle se déconnecte de la réalité. Sur la base d'un même constat, la réflexion d'Arendt et celle du pragmatisme en arrivent à des hypothèses différentes, mais on peut toutefois prendre acte de ce fondement commun afin de faire dialoguer ces deux perspectives. On peut d'ailleurs noter que le pragmatisme étant l'héritier de la philosophie anglo-saxonne en général, il échappe assez naturellement à un certain idéalisme qu'Arendt considèrerait comme hantant la langue allemande. On se souvient en effet qu'Arendt a choisi

³⁶⁷ *Id.*, p.41

³⁶⁸ *Id.*, p.84

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Id.*, p.76

d'écrire en anglais non pas simplement parce que cette langue était devenue celle de son quotidien, mais parce qu'elle constituait à ses yeux un meilleur outil de pensée, qui n'aurait pas été déformé par la tradition idéaliste allemande (dont les racines remonteraient en fait à l'idéalisme platonicien). Cette même défiance envers un idéalisme prégnant l'amena à se considérer non pas comme un philosophe mais comme une théoricienne de la politique ; et pour la théorie politique, l'anglais lui semblait plus adapté que l'allemand.

Parmi les trois représentants principaux du pragmatisme, celui qui permettra le mieux d'engager une critique fructueuse de la théorie arendtienne du jugement semble être John Dewey³⁷¹. En effet, il n'est pas le fondateur du pragmatisme, mais il en synthétise le mieux les différentes dimensions, tout en prenant soin de distinguer cette philosophie d'un simple utilitarisme. Il s'attache à approfondir la théorie de la pensée comme enquête (*inquiry*) développée par Peirce, mais aussi à expliciter le statut des jugements de valeur tels que les jugements moraux (les *valuation-judgments*, qui sont un cas particulier des jugements pratiques, *judgments of practice*). Contrairement à Peirce, il ne centre pas prioritairement sa pensée sur la formation des croyances. Enfin, ses réflexions sur la nature de la pensée comme activité pleinement intégrée à l'expérience ont de fortes implications dans le champ de la philosophie politique. Dewey propose alors une nouvelle définition de ce qu'est la démocratie, de son rapport à l'éducation et à l'individu, offre une critique du libéralisme, etc.

Comme le rappelle Denis Meuret dans sa préface à *Démocratie et éducation*, « on peut distinguer deux phases dans la production intellectuelle de Dewey. La première phase est scientifique : de 1880 à 1920, il produit l'essentiel de son œuvre en psychologie et en philosophie, et aussi à propos de l'éducation. [...] La seconde phase est plus politique : de 1920 à sa mort en 1952, Dewey publie surtout des textes courts, des interventions qui mobilisent son travail antérieur sur des problèmes d'actualité [...]. A propos cette fois de la contribution de Dewey à la première moitié du XXe siècle, on a pu écrire (aux Etats-Unis) qu'aucun débat ne pouvait être considéré comme clos tant que Dewey n'avait pas donné son opinion. »³⁷² On peut donc dire que Dewey était devenu à partir des années 1920 un personnage public, un intellectuel engagé dans les problèmes de son temps³⁷³. Il formule en

³⁷¹ Bien qu'Arendt n'ait pas été directement influencée par le pragmatisme, Robin Weiss montre bien la pertinence d'une telle comparaison dans l'article "Arendt and the American Pragmatists: Her Debate with Dewey and Some American Strains in Her Thought", in *Philosophical Topics*, Vol.39, n°2, 2011 pp. 183-205.

³⁷² Denis MEURET, in DEWEY, *Démocratie et éducation, suivi de Expérience et Education*, Introduit par D. MEURET et J. ZASK, Paris, Armand Colin, 2011, p.7

³⁷³ Dans sa préface à *Expérience et nature* [Gallimard 2012], Jean-Pierre Cometti nous renvoie [note 3 p.7] à la biographie de Dewey par John E. Tiles, *Dewey*, « The Arguments of the Philosophers », Londres et New York,

même temps le projet d'une *Reconstruction en philosophie* (1920) où cette dernière, toujours tributaire d'une époque et des conflits de la vie d'une communauté déterminée, doit répondre à ces défis concrets et y faire face de manière critique. Etant donné que la notion de critique est une dimension essentielle de la tâche philosophique pour Dewey, on voit en quoi elle peut d'autant plus dialoguer avec la théorie du jugement chez Arendt lectrice de Kant.

Routledge, 1988, où « Tiles observe à juste titre que Dewey représente à peu près, pour les Etats-Unis, ce que Bertrand Russell représente à la même époque pour l'Angleterre »

2) *Pensée et expérience*

L'analyse des jugements de valeur prend place chez Dewey dans une reconsidération générale de ce que signifie penser. Chez Arendt, nous avons vu que la question de l'origine de la pensée est laissée en suspens. La pensée est pure activité, fin en soi, et la seule métaphore adéquate pour indiquer la valeur de l'expérience de pensée est celle de la vie. Mais cela signifie alors qu'Arendt assimile implicitement l'activité de pensée à une donnée de fait : il est dans la nature de l'homme comme être vivant d'être également pensant. Il est corps et esprit, un esprit animé par le souffle de la pensée. Cela implique que l'affirmation selon laquelle la pensée est une activité est prise en un sens presque purement métaphorique : il ne s'agit pas d'une conduite observable dans le monde des apparences, puisque la pensée s'en détache en partie. C'est une activité au sens où il s'agit d'une occupation de l'esprit qui l'accapare, dans laquelle le sujet est absorbé, dynamique parce que tous les résultats antérieurs sont examinés à neuf, reconstruits, déconstruits, métamorphosés, etc.

Dewey, en revanche, part du principe selon lequel la pensée est naturelle au sens où on peut expliquer son surgissement dans la nature en se référant au fonctionnement de la vie comme ensemble de transactions entre organisme et environnement : « Une métaphysique naturaliste se doit de considérer la réflexion comme un événement naturel émergeant *au sein* de la nature en raison des traits de cette dernière. »³⁷⁴ Or, la nature se caractérise par la combinaison de l'équilibre et du déséquilibre, du précaire et de l'assuré, de la stabilité et de l'instabilité :

« Nous vivons dans un monde constitué, d'une part, d'un mélange impressionnant et irrésistible de choses se suffisant à elles-mêmes, complètes et denses, d'ordre, de récurrence autorisant la prédiction et le contrôle, et d'autre part de singularité, d'ambiguïté, de possibilité incertaine et de processus menant à des conséquences jusque-là indéterminées. La manière dont tout cela se mêle n'est pas d'ordre mécanique mais vital [...]. »³⁷⁵

La vie de l'organisme répond à cette ambiguïté du monde : elle se définit comme la manière dont certaines interactions se produisent, en vue de la préservation d'un certain équilibre, d'une stabilité qui n'est jamais définitivement assurée :

« Empiriquement parlant, la différence la plus évidente entre les êtres vivants et les êtres inanimés est que les activités des premiers dépendent de besoins, d'efforts pour satisfaire la demande pressante qu'ils font peser, et de leur satisfaction. Ici, les termes « besoin »,

³⁷⁴ DEWEY, *Expérience et nature*, *op.cit.*, p.92

³⁷⁵ *Id.*, p.74

« effort », « satisfaction » sont employés au sens biologique. Par besoin, on entend la condition d'une distribution de tensions et d'énergies qui fait que l'équilibre du corps est toujours instable ou difficile à atteindre. Par demande ou effort, on désigne le fait que cet état se manifeste par des mouvements qui modifient l'environnement d'une manière telle que ce dernier réagit sur le corps, de sorte que la forme caractéristique de son équilibre est restaurée. Et par satisfaction, on entend cette restauration elle-même, qui dépend de certains changements dans l'environnement provoqués par des interactions entre ce dernier et des demandes actives de l'organisme. »³⁷⁶

L'ensemble des activités de l'organisme tend vers cet équilibre ; dans le corps organisé, chaque partie coopère pour la conservation du tout en s'adaptant, en interagissant de manière sélective aux choses environnantes. Dans ce cadre général, Dewey retrace une généalogie de l'apparition de la pensée à travers l'évolution des organismes, de la sensibilité comme capacité de répondre à ce qui n'est pas immédiatement proche, au sentiment de l'utile et du nuisible, jusqu'à la production de sens par le langage et la communication. Lorsque les sentiments acquièrent du sens, la qualité de l'expérience devient autre : « quand les différences entre les qualités (sentiments) des actes sont utilisées comme des indications pour des actes accomplis et à accomplir, et comme des signes de leurs conséquences, alors elles *signifient* quelque chose, et ce, directement : leur signification est comme leur caractère »³⁷⁷.

Cette capacité à distinguer de manière signifiante les qualités d'une situation donnée est ce qui constitue la nature propre de l'homme par rapport aux autres êtres vivants. Mais cette particularité se comprend dans la continuité de l'évolution de la vie, raison pour laquelle on parle ici de paradigme anthropobiologique. L'histoire de l'apparition de l'esprit devient alors l'histoire d'une révolution au sein de la nature :

« Quand l'activité est dirigée par des choses distantes, des activités de contact doivent être refoulées ou prohibées. Elles deviennent alors instrumentales ; elles ne fonctionnent que si elles sont nécessaires pour diriger les activités conditionnées par la distance. Le résultat n'est rien moins que révolutionnaire. L'activité organique est libérée de son assujettissement à ce qui est le plus proche dans l'espace et dans le temps. L'homme est conduit et tiré plutôt que poussé. L'immédiat est signifiant en fonction de ce qui s'est passé et se passera ; la base organique de la mémoire et de l'attente est instaurée. La subordination de l'activité de contact à l'activité de distance représente la possibilité de se libérer de l'immersion dans le donné, et donc d'atteindre l'abstraction, la généralisation, l'inférence. »³⁷⁸

Produire de la signification, c'est pouvoir considérer des choses visibles comme indiquant ce qui ne l'est pas. Ainsi, l'activité organique peut instaurer une forme de contrôle

³⁷⁶ *Id.*, p.235

³⁷⁷ *Id.*, p.240

³⁷⁸ *Id.*, p.250

sur l'expérience. Car l'union du visible et de l'invisible est propre à tout objet de l'expérience, elle en est une donnée première : « Le visible est serti dans l'invisible ; et ce que l'on ne voit pas décide en dernier ressort de ce qui se passe dans ce que l'on voit ; le tangible prend appui de manière précaire sur ce que l'on ne touche ni ne saisit. »³⁷⁹ Si elle n'est pas contrôlée, cette dimension de l'expérience crée la peur : « Le monde est précaire et périlleux »³⁸⁰ parce que le présent est compromis à la fois par les menaces inconnues du passé et par celles, plus inquiétantes encore, de l'avenir. On comprend donc que la pensée est une activité qui a d'abord une fonction pour la vie de l'homme comme être organisé d'une manière spécifique : « L'effort pour faire prévaloir la stabilité du sens sur l'instabilité des événements est la tâche principale de l'activité intelligente de l'homme. »³⁸¹ De ce point de vue, la superstition et la science ont la même origine : en appeler à des forces surnaturelles invisibles pour remettre de l'ordre dans la nature visible est autant un effet de l'intelligence que le fait de rechercher la cause cachée de phénomènes tangibles.

La distinction entre ce qui apparaît et ce qui n'apparaît pas, et l'insistance sur la fragilité des affaires humaines, font écho chez Arendt à ces analyses de Dewey. Mais ce dernier pousse bien plus loin la réflexion sur le statut de l'homme comme être vivant. Là où Arendt est davantage sensible à l'infinie diversité présente dans la nature, qui se traduit par le fait de la pluralité, Dewey porte son attention sur l'évolution dynamique du vivant. Pour Arendt, la pensée ne s'insère pas naturellement dans le cours des affaires humaines : elle y est présente comme un intrus. C'est peut-être ainsi qu'elle parvient à traduire le malaise du philosophe vis-à-vis de la politique, du chaos de l'histoire, des actes irrationnels d'un être par nature rationnel. Et bien qu'Arendt nous mette en garde contre les sophismes de la métaphysique, ou, comme Dewey, contre la maladie des penseurs professionnels qui finissent par dévaluer tout ce qui n'est pas de l'ordre de la contemplation, on peut tout de même remarquer que son analyse de la pensée ne fait pas droit à l'usage quotidien de l'intelligence dans les activités humaines ordinaires. Le pragmatisme, en revanche, permet de considérer la pensée comme une dimension possible de toute activité : pensée active ou activité intelligente ne sont qu'une seule et même chose vue sous deux perspectives différentes.

³⁷⁹ *Id.*, p.71

³⁸⁰ *Id.*, p.70

³⁸¹ *Id.*, p.76

Par l'activité intelligente, l'homme peut donc se préparer, anticiper, distinguer des objets et des structures, etc. Retracer ainsi l'histoire de l'apparition contingente de la pensée dans l'évolution de la nature permet en même temps de comprendre le rapport de toute pensée à une situation donnée : la philosophie pragmatiste « porte également à l'attention la situation contextuelle dans laquelle la pensée se produit. Elle observe que le point de départ réside dans ce qui est effectivement problématique, et que cette phase problématique réside elle-même dans une situation effective et caractérisable. »³⁸² L'élément qui stimule la pensée est celui du doute, de la confusion : il faut se trouver dans une impasse, ou être arrêté dans l'activité en cours par un problème pour que la nécessité de la pensée se fasse sentir. Autrement dit, le fait que l'homme se mette à penser est explicable : « La pensée n'est pas comparable à une espèce de combustion spontanée, elle n'a pas lieu selon des « règles générales » ; c'est une cause particulière qui l'occasionne, la provoque. »³⁸³ Ce qui nous fait penser étant le déséquilibre introduit par le doute, le but de toute pensée est de restaurer l'équilibre de manière active. La pensée a donc une fonction unificatrice :

« D'un point de vue empirique, toute réflexion naît de ce qui est problématique et confus. Son but en est la clarification et la certitude. Une pensée couronnée de succès est une pensée qui parvient à transformer le désordre en ordre, à distinguer ou localiser ce qui est embrouillé, à définir et à rendre non équivoque ce qui est ambigu et obscur, à systématiser ce qui est disjoint. »³⁸⁴

Dewey étend ici le modèle pragmatiste hérité de Peirce, qui considérait la pensée comme une méthode de fixation des croyances, et l'homme comme l'animal qui fuit l'incertitude à travers la recherche d'opinions stables. Mais là où Peirce considérait que le but de toute pensée était de parvenir à des croyances inébranlables, Dewey considère l'activité intelligente comme un processus toujours actif, qui implique la remise en question des habitudes. Ceci rejoint l'idée arendtienne selon laquelle « la pensée a inévitablement un effet destructeur sur tous les critères, les mesures établies du bien et du mal, bref sur les us et coutumes et les règles de conduite dont nous traitons en morale et en éthique »³⁸⁵.

La pensée crée alors une distance vis-à-vis de tout ce qui est mécanique dans le comportement : « Penser est la seule méthode qui permette d'échapper à l'impulsion et à la routine. Un être privé de la faculté de penser ne peut être dominé que par ses instincts et ses

³⁸² *Id.*, p.90

³⁸³ DEWEY, *Comment nous pensons*, Trad. Fr. O. DECROLY, Paris, Editions du Seuil, coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », 2004, p.22

³⁸⁴ DEWEY, *Expérience et nature*, *op.cit.*, p.89

³⁸⁵ ARENDT, « Pensées et considérations morales », *art.cit.*, p.201

appétits, ceux-ci étant déterminés par les conditions du milieu extérieur et l'état intime de l'organisme ; un être soumis à ces stimulants est comme poussé irrésistiblement en avant. Dans ce cas, on parle de nature aveugle, d'action brutale. »³⁸⁶. Mais pour l'homme, les conditions extérieures de son environnement ne sont pas seulement constituées de stimulants purement biologiques, car les structures complexes des habitudes culturelles y ont également part. Celles-ci sont une forme d'adaptation supérieure à la nature, qui est rendue possible par le langage et la communication. Mais leur origine en explique aussi la complexité :

« La communication non seulement augmente le nombre et la diversité des habitudes, mais elle tend en outre à les relier subtilement les unes aux autres et, finalement, à subordonner le processus de formation des habitudes dans un cas particulier à l'habitude de reconnaître que de nouveaux modes d'associations nous imposeront de nouveaux usages. Ainsi l'habitude est formée en vue de changements futurs possibles et ne se fige pas si facilement. »³⁸⁷

Les habitudes sont liées à la capacité d'apprentissage, mais cette dernière n'est pas une simple discipline qui fixe une fois pour toutes des comportements, elle est dynamique parce qu'elle est ce qui permet l'intégration constante de l'organisme à un environnement changeant. Dewey compare l'évolution des habitudes à celle de canaux creusant des sillons : « une vieille habitude (ou, en exagérant, un sillon profondément creusé) forme un obstacle pour le processus de formation de nouvelles habitudes, tandis que la tendance à en former de nouvelles scinde certaines des anciennes. Il provient de ces phénomènes de l'instabilité, de la nouveauté, l'émergence de combinaisons imprévisibles. »³⁸⁸ Par conséquent, l'homme apprend tout au long de sa vie, pour pouvoir exercer correctement d'anciennes habitudes, mais aussi être capable de se renouveler face à de nouvelles conditions par une recherche expérimentale, sujette à l'erreur ou à l'échec. L'activité intelligente est un élément primordial au sein de cette dynamique, puisqu'elle est « un processus continu de réorganisation temporelle des choses dont on fait l'expérience à l'intérieur d'un seul et même monde »³⁸⁹. Elle est une forme particulière d'expérimentation. Son but est « de guider le choix et l'effort »³⁹⁰.

Cette dernière expression montre en quoi on pourrait dire que chez Dewey l'activité intelligente est ce qui permet la liberté ; de manière immanente, au sein de l'expérience, l'homme répond par l'imprévisibilité de la pensée à la précarité du monde :

³⁸⁶ DEWEY, *Comment nous pensons*, op.cit., p.25

³⁸⁷ DEWEY, *Expérience et nature*, op.cit., p.259

³⁸⁸ *Id.*, p.260

³⁸⁹ *Id.*, p.91

³⁹⁰ *Id.*, p.99

« Tandis que la métaphysique peut s'en tenir à l'observation et à l'enregistrement de ces traits [de l'existence, c'est-à-dire la conjonction du stable et de l'instable], l'homme n'en est pas contemplativement détaché. Ils l'entraînent dans des perplexités et des inquiétudes propres en ce qu'ils sont la source de ses joies et de ses réalisations. [...] L'intérêt, la pensée, la planification, la lutte, la consommation et la frustration constituent un drame mis en scène par ces forces et ces conditions. Un choix particulier peut être arbitraire, ce qui revient à dire qu'il ne reçoit pas l'approbation de la réflexion. Mais choisir n'est pas arbitraire, en tout cas dans un univers comme celui-ci, un monde qui n'est pas achevé et qui n'a pas décidé de manière cohérente où il va et ce qu'il va faire. »³⁹¹

Les dernières lignes de ce passage peuvent être mises en rapport avec certaines affirmations d'Arendt concernant non pas la pensée, mais le jugement comme boussole intérieure, comme guide et soutien de l'action. La comparaison est possible car nous verrons par la suite que les jugements de valeur (*valuation-judgments*, ou jugements de pratique, *judgments of practice*), ne sont chez Dewey qu'une forme particulière de l'activité intelligente en général. C'est pourquoi il paraît nécessaire de développer en partie la conception pragmatiste de la pensée comme enquête (*inquiry*), car la formation de jugements appréciatifs n'est sera qu'une des variations possibles. On retiendra déjà, dans le passage précédemment cité, que la pensée réfléchie a toujours pour Dewey une dimension existentielle : elle permet à l'individu de s'orienter, de répondre à l'inquiétude engendrée par la vie, mais aussi de se singulariser. Ainsi, « choisir n'est pas arbitraire » parce que nos actes peuvent permettre des accomplissements ou se résumer à de vaines dépenses d'énergie, mener à l'intensification de la vie ou à son dépérissement. Mais aussi, « choisir n'est pas arbitraire » car, dans un monde inachevé, l'identité individuelle l'est également : le soi se construit par la manière dont il réorganise les éléments de l'expérience, dont il approuve ou réprouve ses propres actes autant que ceux d'autrui, dont il trace son propre sillon parmi la multiplicité des manières d'être humaines.

Nous pouvons à présent dégager à partir de cette analyse les traits principaux de la pensée chez Dewey. Tout d'abord, l'activité intelligente est une conduite observable qui se caractérise par « a) un état de perplexité, d'hésitation, de doute ; b) une activité représentée par des recherches ou investigations dirigées vers la découverte d'autres faits qui servent à confirmer ou infirmer l'opinion suggérée »³⁹². Le modèle expérimental des sciences modernes est ici élargi en ce qu'il s'applique à tout enquête intelligente. Le point de départ de la pensée est une situation indéterminée : il y manque objectivement quelque chose, ce qui crée le

³⁹¹ *Id.*, p.98

³⁹² DEWEY, *Comment nous pensons*, *op.cit.*, p.19

sentiment de trouble ou de confusion. La pensée doit alors d'abord articuler la situation de manière à en dégager plus précisément ce qui fait problème : elle commence à distinguer des objets et des relations, elle fait un diagnostic. Ce n'est qu'une fois déterminé le caractère problématique de la situation que l'activité intelligente peut se déployer en une expérimentation. Des hypothèses sont suggérées et mises en concurrence ; une idée créée par la pensée n'est en fait que l'hypothèse d'un cours d'action possible afin de transformer la situation. Les hypothèses sont testées par des activités, en faisant appel à des faits, des perceptions, des connaissances déjà établies antérieurement, etc. Le processus d'enquête est finalement accompli lorsque le jugement final permet d'activer des cours d'action qui mènent à la résolution de la situation.

Nous avons brièvement et schématiquement esquissé la logique de l'enquête chez Dewey. Mais il faut ajouter que ce processus ne se résume pas à la simple mise en œuvre de raisonnements d'inférence. En effet, l'enquête en question est toujours déterminée par la singularité de la situation, c'est-à-dire par le contexte. Le but de la pensée n'est jamais général, il est toujours immanent à *une* expérience particulière. Pour illustrer cette idée, nous pouvons faire appel à la comparaison souvent évoquée par Dewey entre l'activité intelligente et celle d'un homme perdu dans une forêt :

« Un homme, qui voyage dans une contrée inconnue, arrive à un croisement de routes. N'ayant aucune donnée certaine sur laquelle il puisse s'appuyer, il s'arrête, il hésite, il réfléchit ; quel est le bon chemin ? Comment lever son hésitation ? Il n'y a qu'une alternative : il doit, ou bien poursuivre son chemin à l'aveuglette, au hasard, choisir à pile ou face ; ou il doit découvrir des raisons pour préférer tel chemin à tel autre ; chaque effort de pensée, fait dans le but de se décider, implique soit le recours à des faits gardés dans la mémoire, soit une observation méticuleuse des réalités ; parfois les deux. Le voyageur interdit doit scruter avec soin ce qu'il y a devant lui, et recourir à ses souvenirs. Il s'efforce de découvrir le motif qui déterminera sa décision ; ainsi il pourra grimper à un arbre, marcher d'abord dans une direction, puis dans une autre pour découvrir des signes, des indices. Il cherchera soit un poteau indicateur, soit une carte géographique ; *et ses réflexions ont pour but de dépister des faits qui puissent lui faire atteindre son but.* »³⁹³

Grâce à l'image du voyageur cherchant son chemin, Dewey veut nous faire comprendre ce qu'il entend par pensée active. Un jugement n'est pas une proposition énonçant une idée en adéquation avec la réalité (définition classique de la vérité), c'est un processus qui se déploie dans le temps. Une idée n'est pas une image du réel, c'est une hypothèse en acte³⁹⁴. Le processus de réflexion peut certes être soutenu par des connaissances

³⁹³ *Id.*, p.21

³⁹⁴ Ceci aura par la suite des implications, dans le contexte de l'analyse des jugements de valeur, sur la définition des idéaux.

préétablies (cartes et poteaux indicateurs), il peut comporter des moments inductifs ou déductifs. Mais en tant que processus au sein d'une expérience particulière, il est dirigé par la considération d'un but précis. Par exemple, l'activité d'enquête ne sera pas la même si le voyageur cherche la route la plus rapide d'un lieu à un autre ou s'il cherche la plus belle. Le contexte n'est pas simplement le cadre général dans lequel s'inscrit l'enquête, il lui imprime une certaine dynamique, lui donne forme tout au long de l'activité. Le voyageur perdu doit en quelque sorte dessiner une carte de l'espace dans lequel il se trouve³⁹⁵, être capable d'y poser des repères, c'est-à-dire de faire fonctionner certains faits ou certaines choses comme des signes en relations entre eux. Mais aussi, la carte sera valide si elle rend possible un certain usage, certaines actions ; la carte routière ne sera pas semblable à une carte touristique.

Cette image rappelle le même type de comparaison employé par Descartes selon laquelle le plus sûr moyen de sortir d'une forêt, si on s'y est perdu, est de se fixer une direction une fois pour toutes et de s'y tenir. L'image cartésienne visait à montrer que la pensée doit pouvoir établir une méthode garantissant l'accès à la certitude. A contrario, Dewey suggère qu'il n'existe pas de méthode unique de pensée, et que chacun, confronté à un problème particulier au cours de ses activités, trouvera un chemin singulier pour le résoudre. En ce sens, pour celui qui pense, l'accès à une connaissance est toujours une découverte, et non la simple application de règles toutes faites à des cas particuliers. L'activité intelligente est donc créative ; elle est toujours unique, non seulement parce que l'objet de la pensée est une situation particulière, mais aussi parce que l'invention ou l'innovation sont individuelles. Ceci implique que le sujet de la pensée n'est jamais détaché de son objet : il fait partie intégrante de la situation problématique et la transforme par son enquête. On voit appliqué à l'activité intelligente le modèle de l'interaction organisme/environnement, qui fonctionne toujours dans les deux sens, puisque la dualité organisme/environnement n'est elle-même qu'une distinction fonctionnelle de notre compréhension de la vie.

Il faut ajouter alors que le sujet s'engage par la pensée dans une entreprise sans garantie de résultats : « Chaque penseur met telle ou telle portion d'un monde apparemment stable en péril et personne ne peut prédire ce qui émergera à sa place. »³⁹⁶ Nous avons déjà rencontré de semblables réflexions chez Arendt, qui insistait sur l'effet purgatif de la pensée

³⁹⁵ Sur la notion d'idées comme hypothèses, et en particulier l'analogie entre idée/objet et carte/territoire, voir Roberto FREGA, *Pensée, Expérience, Pratique : Essai sur la théorie du jugement de John Dewey*, op.cit., p.51-59

³⁹⁶ DEWEY, *Expérience et nature*, op.cit., p.209

(la destruction de tout critère préétabli), son caractère non naturel (« thinking is always out of order »³⁹⁷) et la nécessité de toujours penser à neuf. Chez Dewey, ces caractères sont analysés dans la perspective de l'intelligence en acte. En effet, face à une difficulté, et donc au malaise ressenti dans la situation problématique, le procédé le plus simple restera toujours d'accepter les premières suggestions qui nous viennent à l'esprit, autrement dit de s'en remettre à nos habitudes de pensée. C'est ce premier mouvement, naturel, qu'il faut neutraliser afin d'accéder à une réelle réflexion : « La pensée réfléchie [...] exige toujours qu'on se donne plus ou moins de peine, parce qu'il faut lutter contre l'inertie qui pousse à accepter les suggestions en ne tenant compte que de leur valeur de surface, superficielle ; elle implique le bon vouloir d'accepter une activité mentale qui s'accompagne d'inquiétude, de trouble. Bref, la pensée réfléchie suppose la suspension du jugement tandis que de nouvelles recherches s'effectuent et cette suspension s'accompagne toujours d'un sentiment un peu pénible. »³⁹⁸ Dans ce cas, s'exercer à bien penser signifie en même temps parvenir à contrôler le doute, à en faire un usage productif, en maîtrisant l'habitude de suspendre ses conclusions, puis d'entamer une recherche systématique. Dewey prend l'exemple du médecin effectuant un diagnostic :

« [C]ertains symptômes apparents peuvent suggérer fortement l'idée d'une fièvre typhoïde, cependant il ne conclut pas, il évite même de se laisser aller à telle ou telle hypothèse, avant 1° d'avoir augmenté sensiblement le nombre de données recueillies ; 2° de les avoir rendues plus précises. [...] Il ajourne son induction jusqu'à ce que son examen ait porté sur une plus large collection de signes, jusqu'à ce qu'il ait exploré plus à fond les détails. »³⁹⁹

Implicitement, Dewey suggère que seul l'ajournement de la conclusion peut permettre, par exemple, de distinguer une maladie nouvelle ou un cas inédit, d'autres cas qui partageraient avec eux des points communs sans leur être tout à fait identiques.

Sur ces points, le rapport au problématique et la suspension du jugement, l'analyse de Dewey a de grandes affinités avec l'analyse arendtienne du jugement comme surgissant en temps de crise. La crise, en détruisant les catégories préétablies de jugement, nous pousse à engager un processus de compréhension qui doit prendre acte de ce qui, dans l'événement, est nouveau et irréductible. Dans l'article « Understanding and Politics », par exemple, Arendt montre que notre premier mouvement serait d'assimiler les régimes nazis et staliniens à de

³⁹⁷ ARENDT, *The Life of the Mind : Thinking* [1971], *op.cit.*, p.197. Trad. Fr. in ARENDT, *La vie de l'esprit*, *op.cit.*, p.253

³⁹⁸ DEWEY, *Comment nous pensons*, *op.cit.*, p.24

³⁹⁹ *Id.*, p.117-118

simples dictatures ou tyrannies. C'est en luttant contre ce mouvement premier d'assimilation de l'inconnu au connu qu'il est possible de former la nouvelle catégorie politique de totalitarisme. Les définitions de l'activité de compréhension (qui est, on l'a vu, le prototype conceptuel de ce qui sera plus tard identifié au jugement) qu'elle propose dans cet article résonnent d'ailleurs singulièrement avec l'analyse de l'activité intelligente chez Dewey :

« C'est une activité sans fin, qui nous permet, grâce à des modifications et à des ajustements continuels, de composer avec la réalité [...]. »⁴⁰⁰

« C'est une activité sans fin qui, en se transformant et en variant sans cesse, engendre le sens. Ce manque de fiabilité s'explique par le fait que nous-mêmes, qui recherchons et nous efforçons de dire la vérité, sommes vivants et changeons. »⁴⁰¹

« La compréhension est créatrice de sens, d'un sens que nous produisons dans le processus même de la vie [...]. »⁴⁰²

Mais cet accent mis sur le changement et l'ajustement en lien avec le processus vital disparaîtra en partie dans ses analyses ultérieures. L'attention portée à la dynamique du vivant sera transposée dans une réflexion sur les apparences, et la pensée, le jugement et la volonté deviendront des facultés distinctes, autonomes. Si nous voulons donc préciser la comparaison entre Arendt et Dewey, il nous faut revenir à l'analyse particulière que fait ce dernier des jugements de valeur, qui concernent prioritairement l'éthique et l'esthétique.

Afin de montrer quels rapprochements on peut effectuer entre la théorie arendtienne de la faculté de juger et la théorie des jugements de valeur chez Dewey, les textes principaux sur lesquels on se fondera seront : « The Logic of Judgments of Practice » (1915), *La formation des valeurs* (recueil d'articles sur les jugements de valeur datant de 1918, 1925, 1939 et 1944) et le chapitre « Existence, valeur et critique » d'*Expérience et nature* (1925). En particulier, on n'examinera pas l'article de 1903 « Logical Conditions for a Scientific Treatment of Morality », bien qu'il traite spécifiquement de l'éthique, parce qu'il n'a pas été repris par Dewey dans les *Essays in Experimental Logic* (certaines des thèses qu'il y développait ont été abandonnées par la suite).

⁴⁰⁰ ARENDT, « Compréhension et politique », *art.cit.*, p.39

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² *Id.*, p.41

3) *Les jugements de valeur dans la perspective pragmatiste*

« Toute conduite qui n'est pas simplement une impulsion aveugle ou une routine mécanique semble impliquer des valuations. »⁴⁰³ Mais parmi elles, il faut distinguer les appréciations immédiates et le jugement critique proprement dit. En effet, « the *experience* of a good and the *judgment* that something is a value of a certain kind and amount have been almost inextricably confused. »⁴⁰⁴. Dewey se réfère d'abord aux différents sens des termes valeur, évaluation :

« Un coup d'œil au dictionnaire montrera qu'on emploie, dans le langage ordinaire, les mots « *valuing* » et « *valuation* », pour désigner à la fois *priser* [*prizing*], au sens de tenir pour précieux, de chérir (et d'activités diverses mais proches comme honorer, estimer vivement), et *évaluer* [*appraising*] au sens de mettre une valeur sur, d'attribuer une valeur à. C'est alors une activité de mesure [*rating*], un acte impliquant une comparaison, comme cela apparaît explicitement, par exemple, dans les estimations en termes monétaires des biens et des services. »⁴⁰⁵

La confusion linguistique nous empêche de voir la différence profonde entre ces deux types d'attitude :

“[U]nfortunately for discussions, « to value » means two radically different things: to prize and appraise; to esteem and to estimate: to find good [...] and to judge it to be good, to *know* it as good. I call them radically different because to prize name a practical, non-intellectual attitude, and to appraise names a judgment.”⁴⁰⁶

On a donc d'un côté l'expérience immédiate d'une chose en tant qu'ayant pour nous une valeur : cette attitude n'est pas réfléchie, ce n'est que l'appréhension d'une certaine qualité de l'expérience. D'un autre côté, lorsque notre appréciation fait intervenir l'intelligence, et que nous nous demandons si ce que nous avons perçu comme bon l'est réellement, on commence véritablement à former un jugement.

Jusqu'ici, on retrouve la même distinction que celle effectuée par Kant entre le simple sentiment de l'agréable (cela me plaît) et le jugement de goût (c'est beau). Arendt, suivant cette lecture, insistait sur le caractère réflexif du jugement : il ne s'agit pas simplement de l'appréhension directe du plaisir provoqué par quelque chose, mais de l'évaluation de ce plaisir (cela me plaît que cela me plaise). Mais pour Dewey, l'appréciation immédiate est

⁴⁰³ DEWEY, *La formation des valeurs*, Trad. Fr. A. BIDET, L. QUERE, G. TRUC, Paris, Editions La Découverte, 2011, p.70

⁴⁰⁴ DEWEY, « The Logic of judgments of practice », in *Essays in Experimental Logic*, New York, Dover Publications, Inc., 2004, p.223

⁴⁰⁵ DEWEY, *La formation des valeurs*, *op.cit.*, p.74

⁴⁰⁶ DEWEY, « The Logic of judgments of practice », *art.cit.*, p.226

d'abord un fait : elle n'a pas à être analysée, elle n'est d'ailleurs pas non plus un acte pré-cognitif : « Les valeurs sont des valeurs, au sens où elles sont dotées de certaines qualités intrinsèques. Considérées en tant que telles, il n'y a rien à en dire. [...] L'idée que les choses, en tant que valeurs immédiates, se prêtent au discours et à la pensée repose sur une confusion entre catégories causales et qualités immédiates. »⁴⁰⁷

Ceci nous pousse à définir l'appréciation immédiate d'une valeur (priser) comme une simple émotion subjective, ou un sentiment, autrement dit comme une qualité propre au sujet. Mais il est inutile, pour Dewey, de faire appel à la notion d'état interne du sujet pour définir la valuation : elle est d'abord une conduite observable, une activité empiriquement constatable, un certain rapport entre le sujet et les objets de la valuation au sein d'une situation globale :

« Dès lors, quand l'expression « aimer quelque chose » est utilisée pour désigner un mode de comportement (et non des sentiments privés et inaccessibles), de quelle sorte d'activités s'agit-il ? Si l'on approfondit l'enquête, il ressort que les termes « se soucier de » et « prendre soin de » sont, comme modes de comportement, étroitement liés au fait d' « aimer » quelque chose, et que d'autres synonymes importants en sont : « veiller sur », « chérir », « être dévoué à », ou bien encore « s'occuper de » – au sens de « soigner », « porter secours », « faire preuve de bienveillance » [...]. »⁴⁰⁸

Autrement dit, si nous considérons la situation existentielle où intervient l'attitude de valuation, pour savoir si quelqu'un aime quelque chose nous devons « regarder si l'on consacre de l'énergie à faire advenir ou à maintenir certaines conditions ; ou, en des termes plus courants, relever si on fait des efforts, si on se donne du mal pour susciter certaines conditions plutôt que d'autres – le besoin d'une dépense d'énergie montrant qu'il existe des obstacles à ce qui est désiré. »⁴⁰⁹. Comme l'illustre Dewey par l'exemple de l'amour maternel, une mère peut bien affirmer qu'elle aime ses enfants, on considèrera qu'elle se ment à elle-même si elle ne fait aucun effort perceptible pour s'occuper d'eux. La question de l'existence ou non d'un sentiment d'amour, dans ce cas, est indépendante de l'observation d'une valuation effective, car « même s'il y avait une théorie légitime en termes d'introspection des états de conscience ou des sentiments, comme objets purement mentaux, il n'y a aucune raison de s'appuyer sur cette théorie pour rendre compte des phénomènes examinés. De plus, la référence aux « sentiments » est superflue et gratuite [...]. Du point de vue d'un compte rendu empirique, cela n'a pas de sens, car l'interprétation invoque quelque chose qui n'est pas ouvert à l'examen et à la vérification publics. »⁴¹⁰ L'existence de sentiments, d'émotions

⁴⁰⁷ DEWEY, *Expérience et nature*, op.cit., p.358

⁴⁰⁸ DEWEY, *La formation des valeurs*, op.cit., p.88-89

⁴⁰⁹ *Id.*, p.89-90

⁴¹⁰ *Id.*, p.82

internes, ne peut être justifiée que par l'introspection, qui n'est pas un moyen valide de vérification puisqu'il ne s'agit pas de faits observables par tous. Un observateur extérieur considèrera donc que la mère attribue de la valeur à ses enfants seulement s'il constate qu'elle en prend soin ; inversement, il serait absurde de dire qu'une mère chérit [*prize*] ses enfants si elle les néglige.

Cette forme d'analyse est une manière pour Dewey de réfuter les théories selon lesquelles les propositions morales du type « tu as mal agi », « ceci est ton devoir », etc. ne seraient que des manières de manifester un sentiment. Car si tel était le cas, aucune réelle discussion sur les valeurs ne serait possible, il n'y aurait que des désaccords de fait. On tomberait dans un pur relativisme moral, incapable de trouver un critère discriminant les valeurs. Certes, s'il est possible d'en arriver à une telle théorie, c'est parce que les valeurs « sont fugitives et précaires, négatives et positives, et d'une qualité telle qu'elles sont indéfiniment diversifiées »⁴¹¹. Mais en conclure qu'aucune critique des valeurs n'est possible par la formation d'un jugement réfléchi, c'est nier le fait que les hommes font concrètement effort pour maintenir des biens existants, les rendre moins précaires, ou en construire de nouveaux ; cette activité ne peut être le résultat d'une simple émotion ou d'un sentiment. Ainsi, « La critique consiste en un jugement différentiel, une appréciation prudente, et un jugement est dit à juste titre critique quand l'objet de la différenciation concerne les biens et les valeurs. »⁴¹².

Cependant, il n'y a pas de saut inexplicable entre le simple plaisir et l'« appréciation intelligente »⁴¹³ de cette valeur immédiate. C'est la temporalité de l'expérience qui permet d'établir une continuité entre le plaisir non réfléchi et l'intervention de la pensée dans l'enquête sur la valeur des valeurs :

« La possession et la jouissance des biens se transforment progressivement et inévitablement en une appréciation. Une expérience primitive et immature ne demande rien de plus que le plaisir. En revanche, une expérience quelque peu prolongée porte à la réflexion ; on apprend vite que certaines choses, douces à avoir dans un premier temps, deviennent après coup amères. L'innocence primitive ne dure pas. La jouissance cesse d'être une donnée et devient un problème. En tant que telle, elle requiert une enquête intelligente concernant les conditions et les conséquences de l'objet de valeur. Elle exige donc une critique. »⁴¹⁴

⁴¹¹ DEWEY, *Expérience et nature*, *op.cit.*, p.358

⁴¹² *Id.*, p.360

⁴¹³ *Id.*, p.359

⁴¹⁴ *Id.*, p.360

Si l'homme pouvait passer d'un plaisir à un autre sans rupture, s'il n'était pas fatigué ou ennuyé à la longue par ce qui au départ lui est agréable, si les valeurs n'étaient pas « aussi instables que la forme des nuages »⁴¹⁵, l'homme n'aurait aucun besoin de juger. On voit que Dewey reformule l'idée classique selon laquelle la jouissance est éphémère et les désirs humains inconstants et fugitifs, mais au lieu d'en attribuer la cause (ou la faute) à une nature humaine imparfaite, il explique ce fait par le changement constant de l'environnement et du sujet qui interagit avec lui. Les valeurs immédiates sont exposées à la contingence du monde, et l'homme est exposé à la saturation de ses perceptions, à l'épuisement de sa capacité d'éprouver un plaisir. Toutefois, l'idée que l'homme serait le jouet de cette instabilité du monde et de ses désirs équivaut à la fiction de l'homme naturel (évoquée en filigrane par Dewey lorsqu'il parle « d'innocence primitive »). Dans son expérience réelle, l'être humain n'a jamais d'expériences purement aveugles, il y a toujours en elles un germe de réflexion : le passage à la critique est rendu possible « chaque fois qu'au lieu d'accepter sans regarder un objet de valeur, au lieu de nous en rendre captif, nous manifestons ne serait-ce qu'un début de soupçon sur sa valeur, ou que nous modifions le sentiment que nous en avons en esquissant, même de manière passagère, l'estimation de son avenir probable »⁴¹⁶.

Dewey ne rencontre donc pas le problème pointé chez Arendt comme chez Kant du passage du subjectif à l'objectif, de l'agréable au beau, de l'inclination au jugement. Ou s'il le rencontre, c'est pour montrer qu'il ne peut émerger que si on coupe l'expérience de la critique de ses racines réelles. Concrètement, il n'y a pas de différence de nature entre appréciation immédiate et appréciation intelligente, mais seulement une différence de degré : « La conscience en morale, le goût dans les beaux-arts et la conviction au niveau des croyances glissent progressivement vers des jugements critiques. »⁴¹⁷ Il a fallu d'abord distinguer appréciation immédiate et jugement de valeur proprement dit afin de ne pas réduire l'un à l'autre, de reconnaître l'intervention de l'intelligence dans l'attitude critique. Mais cela ne signifie pas qu'il existerait une séparation irréparable entre ces deux formes d'expérience. Se demander comment l'appréciation d'une chose comme ayant une valeur immédiate peut devenir une estimation critique de sa valeur réelle reviendrait à se demander comment un enfant devient un adulte. Si on définit de manière fixe chacun des deux termes, on ne parviendra jamais à penser le processus d'évolution de l'un à l'autre, et on crée par là un

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Id.*, p.362

⁴¹⁷ *Id.*, p.362-363

paradoxe factice. De manière comparable, seule la prise en compte de l'évolution réciproque d'un sujet et de son environnement peut permettre de penser le passage du plaisir à la critique.

Ceci revient à dire que Dewey fait passer les notions d'appréciation et de jugement au crible de la philosophie pragmatiste, afin de revenir à l'expérience ordinaire des valuations, qui interviennent dans toutes sortes de situations humaines. Il choisit alors de les considérer d'abord comme des comportements empiriquement observables. Il devient ainsi possible de décrire les caractéristiques des situations dans lesquelles sont utilisées les propositions éthiques, d'en formuler la logique : non pas une logique formelle tentant d'établir leur coefficient de vérité, mais la reconstitution des formes de vie, des usages qui correspondent à ce type de propositions.

Dewey note en premier lieu que ces contextes propositionnels ont une ressemblance avec les « activités organiques qui suscitent certaines réponses chez les autres et qui peuvent être employées dans le but de les provoquer »⁴¹⁸, comme le fait d'appeler à l'aide, ou qu'un bébé pleure pour signifier qu'il a faim. Il s'agit de phénomènes sociaux, puisqu'il y a transaction entre plusieurs individus. Si je dis à quelqu'un qu'il a mal agi, je ne me contente pas d'énoncer une opinion dans l'absolu, de qualifier une action, mais je souhaite en même temps transformer la situation, pour que celui à qui je m'adresse n'agisse plus de la même façon à l'avenir. « Les propositions renvoient directement à une situation existante et indirectement à une situation future, qui est voulue et désirée. »⁴¹⁹ Il y a donc présence d'un manque objectif dans la situation, d'une tension du sujet vers un avenir (structure qu'on trouvait déjà dans la situation indéterminée donnant lieu à l'activité de pensée).

Ceci revient à montrer le lien entre le jugement et le désir : « Etant donné qu'une valuation, au sens de priser ou de veiller sur quelque chose, ne survient que lorsqu'il est nécessaire de créer une chose qui manque, ou de préserver l'existence d'une chose menacée par des conditions extérieures, elle *implique* le désir. »⁴²⁰ Cette notion de désir, comme toute notion fonctionnelle du discours philosophique, Dewey la définit en référence à l'expérience : c'est l'activité de déploiement d'une activité en vue de combler un manque. Une fois encore, il est inutile selon lui de passer par une définition subjectiviste du désir, où ce dernier ne serait qu'une impulsion vitale ou une force spontanée, irrationnelle, que le sujet se contenterait de subir intérieurement. Constaté qu'un individu désire, c'est observer qu'il fait effort pour

⁴¹⁸ DEWEY, *La formation des valeurs*, op.cit., p.83

⁴¹⁹ *Id.*, p.86

⁴²⁰ *Id.*, p.91

surmonter les obstacles qui l'empêchent d'atteindre une fin, qu'il est tout entier tendu entre le manque et l'accomplissement ; c'est cette activité réelle qui permet de distinguer un désir d'un simple souhait ou d'un fantasme.

« Par le lien qu'elle entretient avec le désir, la valuation est par conséquent rattachée à des situations existentielles et diffère en fonction des contextes. »⁴²¹ L'analyse du jugement en relation avec nos appréciations immédiates, et de la façon dont nous faisons effort pour maintenir l'existence d'un bien immédiat ou pour faire apparaître de nouveaux biens, permet donc à Dewey de prendre en compte les *conditions concrètes* de nos jugements (ce que ne fait pas Arendt) sans pour autant considérer ce contexte comme *déterminant* nos jugements (ce que fait la sociologie). En effet, la valuation dépend de la situation, mais « son caractère adéquat dépend à son tour de son adaptation aux besoins et aux demandes imposés par chaque situation. Et puisque la situation est observable, et que les conséquences de la conduite d'effort telle qu'elle est observée déterminent l'adaptation, le caractère adéquat d'un désir donné peut être énoncé sous forme de propositions. »⁴²². Tout se passe comme si l'activité de valuation pouvait être qualifiée comme une forme de désir réfléchi, dont la justesse ou la pertinence, en fonction de la situation, peuvent être vérifiées empiriquement. Pour simplifier, si nous reprenons l'exemple précédent, la proposition « cette mère aime ses enfants » est une validation, par l'observation empirique, de l'adéquation entre sa conduite et les besoins de ses enfants, entre son désir (l'effort, la tension de l'activité) et ses conséquences directes ou indirectes.

En d'autres termes, on dira ici qu'une valeur est ce à quoi nous portons intérêt. Mais l'intérêt n'est pas une satisfaction subjective, c'est la transaction qui passe entre des individus et des conditions extérieures, leurs relations et les conséquences de leur interaction. « Chaque fois qu'une personne porte intérêt à quelque chose, le cours des événements et leur aboutissement constituent un enjeu, qui la conduit à agir pour faire advenir un résultat plutôt qu'un autre. »⁴²³ Par exemple, dire à quelqu'un « tu as mal agi », c'est porter intérêt à la situation, tenter à l'avenir de modifier la conduite d'autrui. Mais implicitement, c'est se positionner soi-même au sein de la situation. Si je me contente de dire que quelqu'un a mal agi, mais que j'agis comme lui par la suite, mon jugement antérieur perdra sa crédibilité, il deviendra une affirmation vide et elle-même sans valeur. On dira à bon droit que je n'ai pas

⁴²¹ *Id.*, p.93

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Id.*, p.94

réellement porté intérêt à la situation, que je n'ai pas formé un véritable jugement, mais que j'ai seulement fait la leçon, moralisé de manière creuse. Inversement, il n'est pas forcément nécessaire d'exprimer par des affirmations nos jugements de valeur. La mère qui ne dit pas qu'elle aime ses enfants, mais qui prend soin d'eux, leur porte intérêt de fait ; ils ont pour elle une valeur. Ce qui est manifeste, c'est que l'individu fait effort de manière réfléchie, et cette intervention de l'intelligence est constatable : il fait des choix et en assume la responsabilité, est capable de remettre en cause des habitudes pour en créer de nouvelles qui soient plus adaptées à la situation, il forme un lien productif entre passé et avenir.

Ainsi la notion d'intérêt personnel comme moteur universel de l'action humaine, telle qu'on la trouve par exemple dans les théories du contrat social, s'avère n'être qu'une abstraction isolant l'individu de son activité, de son environnement, et de tous ceux qui participent avec lui à une transformation de cet environnement. Par conséquent, dire que l'action morale par excellence est un acte désintéressé, comme c'est le cas par exemple chez Kant, où la raison pratique définit le devoir indépendamment de l'inclination, n'a pour Dewey aucun sens. Si un homme est capable de mettre de côté argent, gloire, confort, ou même la considération de sa propre vie, ce ne peut être qu'en vertu de quelque chose qui a pour lui plus de valeur ; vu sous un autre angle, on dira qu'argent, gloire ou confort sont pour lui des obstacles à surmonter pour atteindre la fin de son désir ; ou encore, que sa réflexion critique l'a amené à choisir parmi des valeurs concurrentes. De la même façon, on ne peut affirmer dans cette perspective que le désintéressement est la condition de possibilité du jugement. Ou alors, il faut entendre par là une prise de distance vis-à-vis de ce qui est immédiat, grâce au mûrissement de l'expérience, qui aboutit à la formation d'une activité médiatisée par l'intelligence ; activité caractérisée par l'intérêt porté à ce qui a été déterminé comme ayant de la valeur.

En réalité, cette conception est peut-être plus conforme à l'esprit de la philosophie arendtienne qu'à sa lettre. Même si elle ne développe pas ce point, nous avons vu que le jugement s'accompagne pour elle d'un intérêt porté au monde : « La satisfaction désintéressée qui déconcertait manifestement tellement Kant ne repose sur rien d'autre que sur le fait que nous prenons « intérêt » au monde, intérêt qui est tout à fait indépendant de notre intérêt pour la vie. »⁴²⁴ Cette idée rejoint celle de Dewey selon laquelle le désir, et l'appréciation critique

⁴²⁴ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973, op.cit.*, p.771

qui en résulte, ne sont pas de simples impulsions vitales. Arendt veut sans doute aussi signaler que pour juger, il est nécessaire de sortir de l'attitude introspective consistant à écouter ses sentiments, ses émotions, sa conscience intérieure, etc. pour se tourner vers le monde des apparences, ce qui n'est possible que parce que la pensée contient déjà en elle une forme de pluralité. Se tourner ainsi vers le monde des apparences suppose nécessairement la prise en compte de perspectives autres que la sienne, ce qui conduit naturellement à l'analyse de la mentalité élargie.

Mais Dewey refuse d'opposer ainsi intérêt personnel et intérêt pour le monde, car cela conduirait à une séparation artificielle entre l'agent et son environnement. Dans l'expérience, les intérêts sont liés les uns aux autres, d'une façon dynamique et infiniment complexe, ce qui constitue le tissu de la vie en société. Les jugements de valeur ne sont pas de simples préférences personnelles, comme si l'espace social était fragmenté en une multiplicité de valeurs individuelles isolées les unes des autres.

Se référer ainsi aux désirs et aux intérêts pour décrire la formation des jugements interdit de considérer les valeurs comme des qualités objectives de telle ou telle chose : « Value judged is not existential quality noted, but is the influence attached by judgment to a given existential quality in determining judgment. »⁴²⁵ On pourrait croire alors que ces valeurs sont purement subjectives. Mais puisque désir et intérêt ne sont pas définis dans les termes d'une psychologie introspective, « [the] conclusion is not that value is subjective, but that it is practical »⁴²⁶. Le terme « practical » indique ici que la valuation a rapport à la détermination d'un certain cours d'action. Elle n'intervient réellement que lorsque l'issue d'une situation est en question : ce que nous voulons réellement, ce que nous désirons de manière réfléchie, c'est une situation future que nous tentons de faire advenir. Il y a donc « une *relation spécifiable et testables entre cette dernière en tant que fin et certaines activités en tant que moyens pour l'atteindre* »⁴²⁷.

Mais cela ne signifie pas qu'un jugement de valeur, ou jugement de pratique, soit purement instrumental. La réflexion sur les biens n'est nécessaire que lorsque plusieurs cours d'action possibles sont en conflit, lorsque plusieurs fins sont en concurrence. Le terme « pratique » n'est donc pas synonyme d'utile pour Dewey :

« Il se peut que la première connotation linguistique du terme « pratique » [*practical*] soit « utile » ; malheureusement, nous n'avons pas de terme moins ambigu à cet égard. Mais

⁴²⁵ DEWEY, « The Logic of judgments of practice », *art.cit.*, p.232

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ DEWEY, *La formation des valeurs*, *op.cit.*, p.87

j'ai essayé d'être clair sur le fait que j'entendais, par pratique [*practical*], ce qui [*what*] doit être fait, plutôt que comment [*how*] accomplir une chose déjà donnée comme une fin satisfaisante. Les jugements à propos des moyens, tant qu'ils n'entrent pas dans la constitution d'une fin ou d'un bien, sont, dirais-je, techniques plutôt que pratiques ; je veux dire par là que nos enquêtes pratiques d'importance sont celles qui portent sur les fins et les biens. »⁴²⁸

Si, pour une action, la fin désirée est déjà donnée d'avance, et qu'il suffit de réfléchir sur les moyens pour y parvenir, le jugement est purement technique. Dans le modèle de délibération aristotélicien, par exemple, certaines fins sont communes à tous les hommes : elles sont données d'avance. La santé est un bien, l'objet de la délibération est de trouver le meilleur moyen pour conserver ce bien. Dewey récuse cette conception, car l'individu peut être poussé à réfléchir sur la valeur de la santé selon le contexte, où elle peut entrer en conflit avec d'autres valeurs possibles :

« N'existe-t-il pas des situations où les données appropriées pour déterminer quoi aimer ou détester *ne peuvent* être obtenues qu'après un acte qui est le fruit d'une estimation ou d'une valuation préalable de ce qui *sera* le bien [*the good*] ? Cela ne veut pas dire que la santé n'a pas été un bien dans le passé, ou n'est pas un bien « en général ». Cela signifie qu'il peut arriver qu'un agent ne sache pas vraiment ce qu'il souhaite – ou préfère – recouvrer la santé ou, plutôt, qu'une découverte médicale soit faite au prix de sa santé. Dans de tels cas, aucun bien ni valeur n'est donné au jugement ; entre le rétablissement de la santé et sa perte-avec-un-gain-en-réputation-et-en-découverte-médicale-utile-à-d'autres, ce qui est bon est vraiment incertain. A présent, c'est pour ce type de situations, et pour ce type seulement, que j'ai soutenu que la valuation aide à déterminer un nouveau bien [...]. »⁴²⁹

L'objet de la délibération ici n'est pas de trouver le meilleur moyen pour atteindre une fin préétablie, mais plutôt de savoir dans quel but nous agissons, quelles conséquences nous désirons, quel avenir nous voulons : “Reflection is a process of finding out what we want, what, as we say, we *really* want ; and this means the formation of new desire, of new direction of action. In this process, things *get* values – something they did not possess before, although they had their efficiencies.”⁴³⁰

Imaginons que nous fassions évaluer le prix d'une propriété. Déterminer quel est le bon prix de ce bien dépend du contexte, et du choix que nous faisons selon la fin que nous avons en vue. La valeur monétaire d'un bien a certes une utilité définie selon des règles préexistantes de l'économie présente ; mais le bon prix ne sera pas forcément, selon le contexte, le prix le plus haut. La question est d'abord de savoir ce qu'on souhaite faire de cette propriété, dans quel but on en évalue le prix. Faut-il en tirer le plus grand profit ? Vendre

⁴²⁸ *Id.*, p.180

⁴²⁹ *Id.*, p.176

⁴³⁰ DEWEY, « The Logic of judgments of practice », *art.cit.*, p.235

le plus vite possible pour éviter les frais d'entretien d'un bien non utilisé ? Faire baisser la valeur pour que le calcul des impôts soit plus favorable ? Etc. Ici le jugement s'apparente à un calcul parce qu'il s'agit d'un contexte économique. Mais on peut facilement voir en quoi les dilemmes moraux peuvent être décrits dans les mêmes termes.

Prenons par exemple la question morale classique : faut-il toujours dire la vérité ? Posée ainsi de manière générale, sans aucune considération d'une situation ou d'un contexte, la question n'a pas de sens. Dire la vérité est une action, qui a des conséquences différentes selon les cas. Mais la question est de savoir dans quel but le fait de dire la vérité peut ou non être utilisé comme moyen. Dans certaines situations, il est probable que la question ne se pose même pas. Kant affirmait, par exemple, que si un ami est poursuivi par des gens malintentionnés, qu'il vient se réfugier chez moi et que peu de temps après ses poursuivants sonnent à ma porte et me demandent où il se trouve, il faut dire la vérité quelles que soient les conséquences, puisqu'un devoir moral est un impératif catégorique qui n'admet pas d'exception. Benjamin Constant lui rétorquait que certaines personnes n'ont pas droit à la vérité. Si nous suivons la perspective pragmatiste, nous dirons plutôt que l'exemple pris n'est de toute façon pas celui d'une situation où la formation d'un jugement réfléchi est vraiment nécessaire : la tendance naturelle de la plupart des hommes sera ici de mentir pour sauver la vie d'un ami, raison pour laquelle l'exemple de Kant ne présente qu'un faux problème et semble absurde au regard de l'expérience ordinaire.

Mais si, par exemple, quelqu'un demande à un ami de mentir à sa femme pour lui cacher son infidélité, alors il y a réellement une situation problématique et indéterminée. Au cours de l'action, on ne se demandera pas si mentir est un mal ou un bien en général, mais ce qu'il convient de faire, quelle action accomplir et dans quel but : accepter de mentir pour prouver sa loyauté ? Ou parce qu'on juge que dire la vérité initiera un conflit destructeur ? Ou au contraire le fait de dire la vérité permettra-t-il aux différents protagonistes d'entamer un dialogue ? Ou enfin, faut-il simplement s'abstenir de faire quoi que ce soit, pour ne pas intervenir dans une affaire privée ? Etc. Chacun de ces questions fait partie de l'enquête critique sur ce qu'il convient de faire : c'est le choix réel qui montrera à quoi on a porté le plus d'intérêt, à quoi on a donné comparativement plus de valeur.

Par conséquent, il existe des situations où aucun critère préalable de jugement n'est à notre disposition : « Parfois, tous les biens immédiats ou intrinsèques nous déçoivent. Nous ne trouvons aucun bien qui soit incontestable. Nous sommes dans le noir, s'agissant de savoir ce

que nous devrions regarder avec la plus haute estime ; nous commençons à nous dire que ce à quoi nous avons, par le passé, accordé directement de la valeur, sans nous poser de questions, n'en vaut peut-être plus la peine, du fait d'une évolution de notre part ou de nouvelles conditions. »⁴³¹ C'est seulement dans ce genre de cas qu'il y a véritablement un jugement, une recherche pour déterminer ce qui est bon ou mauvais. Le critère du jugement est alors déterminé de manière immanente durant l'activité d'enquête : « To judge value is to engage in instituting a determinate value where none is given. »⁴³²

Il est clair que ce point rejoint l'analyse d'Arendt selon laquelle juger est nécessaire en temps de crise, lorsque les standards habituels du choix ne sont plus adaptés aux événements et deviennent inopérants. On peut également considérer que l'effort de l'imagination consistant à prendre en compte le point de vue d'autrui, les multiples perspectives possibles sur ce qui est à juger, est un élément clé de ce que Dewey de son côté nomme l'enquête critique. En effet, se demander quelles sont les conséquences de divers cours d'action possibles revient à prendre en compte les données d'une situation dont font partie une pluralité d'acteurs et de spectateurs, et l'interaction dans l'expérience entre tous ces facteurs. Si nous reprenons l'exemple de la santé pris par Dewey plus haut, d'un point de vue pragmatiste nous dirons que le fait de recouvrer la santé peut se trouver en concurrence avec la réputation (qui n'est autre que le point de vue d'autrui sur mes actes), mais aussi la valeur plus générale d'une découverte médicale pour d'autres. D'un point de vue arendtien, l'individu juge l'acte à accomplir en considérant non seulement son intérêt immédiat (recouvrer la santé), mais aussi le point de vue du médecin, d'autres malades qui pourraient profiter d'une découverte, etc. Ou encore, un spectateur extérieur jugera l'acte de celui qui risque sa santé pour le progrès de la médecine en fonction d'un exemple schématique fourni par l'imagination, celui du courage ou de la générosité.

En d'autres termes, les deux points de vue, celui d'Arendt et celui de Dewey, ne sont en rien incompatibles. Pour l'un comme pour l'autre, un jugement n'a jamais une valeur universelle, et il procède d'un questionnement créatif, qui forme de nouvelles catégories, et n'est pas réductible à une pensée mécanique qui se contente d'appliquer des normes ou des principes tout faits. Mais la perspective pragmatiste nous permet d'intégrer l'analyse arendtienne dans le contexte plus large de l'expérience, en redonnant à la *formation* d'un

⁴³¹ DEWEY, *La formation des valeurs, op.cit.*, p.181

⁴³² DEWEY, « The Logic of judgments of practice », *art.cit.*, p.235

jugement son caractère dynamique. Le jugement de pratique ou jugement de valeur n'y est d'ailleurs qu'un des modes de l'activité intelligente ou pensée active en général. Il n'y a pas d'un côté la pensée solitaire, puis le jugement, puis l'action dans la pluralité ; toute activité humaine, qu'elle s'établisse dans un contexte politique, moral, esthétique ou épistémologique, devient intelligente si elle fait intervenir une enquête à caractère expérimental.

Par ailleurs, cette perspective a également l'avantage de ne pas séparer radicalement agents et spectateurs de l'action, mouvement qui rend difficilement conciliables chez Arendt le regard rétrospectif sur l'événement et le jugement comme guide donnant du sens à l'action. Chez Dewey, le jugement de pratique est prioritairement tourné vers l'avenir : il faut enquêter sur ce qui pourrait être parce que l'issue est incertaine. Mais cela ne signifie évidemment pas que le jugement rétrospectif n'intervient pas dans l'enquête critique. Au contraire, chaque formation de jugement dans une situation particulière inclut les leçons que nous avons tirées des expériences antérieures. Puisque juger, ici, revient à formuler des hypothèses sur différents cours d'action, puis à en choisir un parmi tous ceux qui ont été imaginés, les conséquences réelles de nos choix sont une forme de vérification empirique de la valeur de nos jugements. Parvenir à tirer parti de nos échecs ou de nos réussites permet ainsi de former à l'avenir de meilleurs jugements, si tant est que nous nous engageons dans une réflexion critique de nos appréciations immédiates.

A partir de là, il est possible de comparer la notion d'idéal développée par Dewey et l'analyse arendtienne des exemples comme béquilles du jugement. Dans les deux cas, le rôle de l'imagination est considéré comme central. Chez Arendt, elle est cette faculté de rendre présent ce qui est absent, qui permet le voyage mental entre des points de vue éloignés, entre des jugements possibles qui ne sont pas forcément directement à notre disposition. En tant que productrice d'exemples, elle est aussi l'intermédiaire entre le particulier et l'universel. Chez Dewey, l'imagination est la faculté qui nous permet de considérer, à l'intérieur d'une situation donnée caractérisée par son incomplétude ou son incertitude, des conséquences possibles, des issues hypothétiques. En ce sens, elle est donc bien ce qui rend présent à l'esprit quelque chose qui est absent parce qu'il n'existe pas encore. Mais elle est aussi la condition même de toute intelligence expérimentale : inventer, faire jouer des potentialités, essayer, tester mentalement des conséquences, tout cela n'est possible que parce que l'imagination créative fait contraster le possible avec le réel.

Cet effet de contraste est à la fois ce qui permet de produire des finalités idéales pour le futur, et la source d'une critique des valeurs préexistantes. L'évaluation des conditions réelles, l'identification des possibilités non encore atteintes qu'elles contiennent, permet de transformer des potentialités en objets d'effort, c'est-à-dire de désir. Si on laisse libre cours à son imagination, sans but, elle est la faculté du rêve et du fantasme. Mais à partir du moment où elle devient *exploratrice*, elle relie de façon dynamique ce qui a été, ce qui est et ce qui sera. Ainsi, les idéaux, c'est-à-dire les fins-en-vue [*ends-in-view*] que nous formons lors d'une activité intelligente, ne sont pas des idéalités éternelles indépendantes de la réalité empirique, ils sont ancrés dans les situations dont on fait l'expérience :

« Un idéal particulier peut parfaitement être une illusion, mais le fait d'avoir des idéaux n'est pas une illusion. Il enveloppe en lui des aspects de l'existence. Si l'imagination se révèle souvent fantasque, elle n'en est pas moins un organe de la nature ; car elle constitue la phase appropriée d'événements indéterminés s'ouvrant sur des éventualités qui ne sont pour l'instant que des possibilités. Un monde purement stable n'autorise aucune illusion, mais il n'offre pas davantage le moindre idéal. »⁴³³

Dewey parle par exemple de « *working ideals* », d'idéaux en acte : ils motivent l'activité, mais surtout ils l'orientent. De ce point de vue, l'opération propre à l'imagination n'est pas, contrairement à ce qu'évoque la rêverie ou le fantasme, la création d'*images*, mais plutôt la *dramatisation* : « Avant d'être lyrique, l'imagination est dramatique, qu'elle prenne la forme de ce qui se joue sur une scène, d'une histoire racontée ou du soliloque muet. »⁴³⁴. Dire qu'un individu détermine une valeur en formant un jugement pratique, cela signifie pour Dewey qu'il dramatise, en esprit, différents cours d'actions possibles, tout comme un auteur inventerait diverses configurations possibles des événements dans un récit, ou en imaginerait plusieurs fins avant de choisir la plus appropriée. Dans l'*Ethique* de 1908, Dewey définit la délibération comme une dramatisation imaginative de plusieurs cours de conduite. L'expression anglaise utilisée est celle de « *dramatic rehearsal* », c'est-à-dire la répétition d'un drame : tout comme une pièce de théâtre est d'abord répétée et donc mise à l'épreuve avant d'être effectivement jouée sur scène, l'imagination *fait jouer dans l'esprit* plusieurs enchaînements de conséquences possibles en fonction des conditions de la situation existante. Chez Arendt, l'imagination est dynamique seulement parce qu'elle *voyage* d'un point de vue à un autre. Mais elle reste statique au sens où elle demeure spectatrice.

⁴³³ DEWEY, *Expérience et nature*, *op.cit.*, p.86

⁴³⁴ *Id.*, p.110

Cependant, si les idéaux sont considérés comme des fins en vue formées dans l'activité par l'enquête critique, chercher dans les conditions existantes ce qui peut les rendre possibles ne revient-il pas à chercher le meilleur moyen pour y parvenir? Si c'était le cas, le jugement prendrait un caractère instrumental et se réduirait à un jugement technique. La théorie pragmatiste tomberait alors sous le coup de la critique, par Arendt, de l'application du modèle de la fabrication à l'action. D'un autre côté, si nous nous intéressons à une fin tout en étant indifférents aux moyens de l'atteindre, l'idéal n'aura plus de contact avec le réel.

Dewey récuse en même temps ces deux conceptions, car elles séparent ce qui dans l'expérience est toujours intimement lié, c'est-à-dire les fins et les moyens. Afin de rétablir la continuité entre fins et moyens, Dewey en appelle d'abord à l'expérience ordinaire :

« [C]'est au sein même des évaluations que sont estimées les fins et les choses prises pour moyens. Admettons qu'une fin nous vienne à l'esprit. En estimant les choses prises comme moyens pour atteindre cette fin, nous découvrons qu'elle demanderait trop de temps ou une trop grande dépense d'énergie, ou bien encore qu'elle n'irait pas sans certains inconvénients ni l'assurance de problèmes futurs. Nous l'évaluons et la rejetons alors comme « mauvaise. »⁴³⁵

Cet exemple simple suggère que la distinction entre ce qui est purement utile (bon *pour* autre chose), et ce qui aurait intrinsèquement de la valeur (bon *en soi*) n'est pas valable. D'un côté, l'expérience ordinaire assimile le prudent, le raisonnable ou l'opportun à une forme de sagesse, ce qui laisse penser que « les fins formées indépendamment de toute considération des moyens sont stupides au point d'apparaître irrationnelles. »⁴³⁶. Dewey prend l'exemple d'un récit humoristique⁴³⁷ imaginant de manière parodique l'origine du rôti de porc :

« [L]'histoire dit que le rôti de porc a été apprécié la première fois alors qu'un incendie accidentel avait ravagé une maison où étaient confinés des porcs. En cherchant parmi les débris, les propriétaires ont touché les porcs rôtis par le feu et se sont brûlés les doigts. Le réflexe de porter leurs doigts à leur bouche pour les refroidir leur a fait découvrir un goût nouveau. Le trouvant savoureux, ils se sont alors mis à construire des maisons et à y enfermer des cochons avant d'y mettre le feu. »⁴³⁸

Cet exemple montre bien que lorsque la fin est considérée comme ayant seule de la valeur (comme bonne en soi), n'importe quel moyen peut faire l'affaire pour y parvenir. Le sens commun, au contraire, met en proportion fin et moyens.

⁴³⁵ DEWEY, *La formation des valeurs*, *op.cit.*, p.103-104

⁴³⁶ *Id.*, p.107

⁴³⁷ Il s'agit de Charles LAMB, « A Dissertation Upon Roast Pig », *Essays of Elia* (1823)

⁴³⁸ DEWEY, *La formation des valeurs*, *op.cit.*, p.129

D'un autre côté, s'intéresser à un moyen sans considération d'une fin possible n'a pas de sens, puisqu'être un moyen ne signifie pas seulement avoir une certaine effectivité, mais être employé dans une activité en vue d'une situation future : « Les *moyens* [...] sont par définition relationnels – ils sont médiatisés et médiatisants, puisque ce sont des intermédiaires entre une situation qui existe et une situation que l'on veut faire exister en les utilisant. »⁴³⁹ Autrement dit, l'expérience ordinaire est celle de la continuité entre fins et moyens : « Les cas anormaux sont ceux où les fins et les moyens se séparent, et s'écartent d'une activité conduite par l'intelligence. »⁴⁴⁰ Une pure corvée sépare le moyen d'une fin en vue lui donnant sens ; le fantasme sépare la fin de ses moyens possibles. Dans l'analyse des idéaux, cette séparation entre une fin bonne en soi et les conditions de sa réalisation est ce qui les rend abstraits et sans consistance : « Il est tout simplement impossible d'avoir une fin-en-vue, ou d'anticiper les conséquences d'une quelconque ligne d'action projetée, sans prise en considération, aussi mince soit-elle, des moyens de la faire advenir. Sinon, le désir authentique cède le pas au fantasme stérile ou au vœu pieu. »⁴⁴¹

Ainsi, la conception traditionnelle qui sépare les moyens utiles et les fins en soi fait de ces dernières les seules choses ayant réellement de la valeur, tout en dégradant les premiers au rang de mal nécessaire. Lutter contre cette conception revient à réintégrer les idéaux dans l'immanence des activités humaines. La critique du modèle des fins en soi rejoint de cette manière la critique arendtienne du modèle de la fabrication technique, même si elle se développe ici selon une perspective expérimentale et non pluraliste.

Si nous revenons à l'expérience globale dans laquelle se situe toute activité humaine, l'argument selon lequel les jugements de valeur s'expriment dans des conduites observables nous amène à faire le constat d'une corrélation permanente entre fins et moyens :

« Sur le plan empirique, la valeur qu'une personne attache à une fin donnée ne se mesure pas à ce qu'elle *dit* de sa préciosité, mais au soin qu'elle met à obtenir et à utiliser les *moyens* sans lesquels cette fin ne peut être atteinte. [...] Le manque de désir ou d'intérêt s'atteste par la négligence ou l'indifférence à l'égard des moyens. »⁴⁴²

Juger une chose bonne, c'est chercher à la faire advenir, et par conséquent, s'intéresser à ses conditions d'existence. Les enquêtes critiques sur la valeur des moyens qui peuvent être employés en vue de telle ou telle fin sont donc aussi importantes que l'évaluation de nos buts

⁴³⁹ *Id.*, p.108

⁴⁴⁰ *Id.*, p.143

⁴⁴¹ *Id.*, p.121

⁴⁴² *Id.*, p.108-109

lorsque nous souhaitons déterminer quel cours d'action convient à une situation. « *Les propositions évaluant les choses (actes et matériaux) comme moyens contribuent nécessairement à la constitution des désirs et des intérêts qui déterminent les valeurs prises comme fins [end-values].* »⁴⁴³. Cette perspective n'est pleinement compréhensible que si on y ajoute que, dans l'expérience globale de l'interaction entre l'individu et son environnement, les activités elles-mêmes ne sont pas séparées les unes des autres. « *Dans ce contexte, toute condition qui doit être concrétisée en tant que moyen est un objet de désir et une fin-en-vue, de même que la fin effectivement atteinte est un moyen pour des fins futures, aussi bien qu'un test pour les valuations formées antérieurement.* »⁴⁴⁴

Dans le continuum des activités humaines, ce qui était hier une fin peut aujourd'hui être un moyen, au sens où il s'agissait d'une condition nécessaire pour une nouvelle fin. Avoir des buts en vue au sein d'une activité ne signifie pas que tout s'arrêtera lorsque la fin sera atteinte (avec plus ou moins de réussite) ; le langage commun appelle cela une conception à courte vue, parce que c'est « chez un individu, un signe d'immatunité quand celui-ci ne parvient pas à voir la fin qu'il envisage comme étant aussi une condition d'autres conséquences »⁴⁴⁵. Tout effet a une cause ; de la même manière, toute corrélation de conditions mises en œuvre comme moyens-pour-une-fin a des conséquences qui sont prises en compte dans l'enquête critique. Le fait de considérer un but *en soi*, soit indépendamment de ses conséquences, soit en négligeant les moyens utilisés pour l'atteindre, sont les deux faces d'un même mal : « C'est un signe soit de folie, soit d'immatunité, soit d'une routine sédimentée ou, encore, de fanatisme, qui est un mélange des trois. »⁴⁴⁶

Nous pouvons appliquer cette analyse à l'exemple commun à Arendt et à Kant de la Révolution Française. Pour Kant, l'événement qui est le signe d'un progrès moral de l'humanité n'est pas la Révolution elle-même, mais l'enthousiasme des spectateurs face à ce qui se joue dans la Révolution. La fin acclamée est l'établissement du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, et des droits de l'homme en général. Mais le moyen, la Terreur, est condamné par la raison pratique puisqu'il est contraire à la loi morale. Arendt pointait cette opposition et critiquait le fait de séparer ainsi jugement des acteurs et jugement des

⁴⁴³ *Id.*, p.121-122

⁴⁴⁴ *Id.*, p.133

⁴⁴⁵ *Id.*, p.135

⁴⁴⁶ *Ibid.*

spectateurs. Mais elle ne propose aucune solution pour résoudre la contradiction entre une fin désirable, jugée comme juste, et des moyens condamnables.

Si nous suivons la perspective de Dewey, on pourrait dire ici que considérer la Terreur comme un mal nécessaire pour l'établissement futur des droits de l'homme n'a pas de sens, puisqu'il n'y a aucune communauté de conditions entre ces deux événements ; cela reviendrait à dire que mettre le feu à une maison où sont confinés des porcs est un mal nécessaire pour parvenir à faire du porc rôti. La fin-en-vue dans la Terreur semble plutôt la libération vis-à-vis d'une oppression antérieure, dont la condition aux yeux de Robespierre était une République de la vertu. La Terreur n'est que le nom du processus de purification du peuple en vue de sa libération. En ce sens, on peut raisonnablement évaluer cette fin-en-vue, et donc la Terreur elle-même, par exemple comme une entreprise où l'idéalisme ne pouvant pas se donner de limites – la pureté de la vertu s'opposant nécessairement à l'imperfection de la réalité – mène nécessairement à une nouvelle oppression sanglante. Inversement, si nous cherchons ce qui, dans la Révolution, peut être considéré comme un moyen d'établissement de droits universels, on décrira plutôt les conseils révolutionnaires ou les tentatives multiples de rédaction d'une nouvelle constitution, et non pas la Terreur. C'est la fin-en-vue qui s'est fait jour dans ces actions qui est à préserver comme un bien désirable, et qui est objet d'enthousiasme.

Dewey propose donc une définition originale des fins comme principes directeurs orientant l'action, et non comme idées préétablies d'un but à atteindre :

« La *fin-en-vue* est l'activité particulière qui œuvre comme facteur de coordination de toutes les autres sous-activités engagées. [...] Une fin ou une conséquence a toujours la même *forme* : celle d'une coordination appropriée. Chacun des résultats successifs a un contenu ou un objet qui diffère de celui de ses prédécesseurs ; car si chacun d'eux est le *rétablissement* [*reinstatement*] d'un cours d'activité unifié, interrompu un temps par le conflit et le manque, il est aussi le *déploiement* [*enactment*] d'un nouvel état de choses. »⁴⁴⁷

On voit donc que la fin est immanente à un processus à la fois temporel et expérimental, raison pour laquelle Dewey parle de fin-en-vue (*end-in-view*) et non de but (*purpose*)⁴⁴⁸. Si former des jugements de valeur consiste à évaluer des fins-en-vue en proportion des moyens de leur réalisation, alors les idéaux sont ces fins-en-vue rendues perceptibles et conscientes, afin qu'on puisse ensuite les évaluer rétrospectivement lorsqu'elles auront été déployées empiriquement. Ainsi, « La valeur des idéaux réside dans les

⁴⁴⁷ *Id.*, p.142

⁴⁴⁸ Hannah Arendt fait également la distinction entre l'utilité d'une activité et son sens : agir « afin de » (*in order to*) et « en raison de » (*for the sake of*). Voir ARENDT, *Condition de l'homme moderne*. *Op.cit.*, p.206-213

expériences qu'ils rendent possibles. »⁴⁴⁹ Cette dernière phrase résume en même temps la valeur du jugement critique pour l'expérience humaine en général. Si les idéaux ne sont valables que lorsqu'ils ouvrent des perspectives concrètes à partir d'une situation donnée, et que les résultats de nos choix, guidés par ces jugements, sont constatables dans l'expérience, alors la valeur de nos jugements est également constatable. Ce qui signifie que l'évaluation de ce qui a été rendu possible par un idéal est ouverte à tous, qu'elle est rendue publique : « La capacité à supporter la publicité et la communication est le test par lequel on décide si un bien supposé est authentique ou sans fondement. »⁴⁵⁰

Dewey retrouve donc à la fois le principe de publicité énoncé par Kant dans *Vers la paix perpétuelle*, et son interprétation par Arendt comme principe de communicabilité de nos jugements⁴⁵¹. Mais au lieu que le fondement de la communicabilité soit la pluralité du jugement comme faculté *mentale*, elle a son principe dans l'*expérience*, dans le continuum des activités intelligentes dont on peut évaluer empiriquement les résultats. Transformer une appréciation immédiate en une enquête critique, c'est rendre l'évaluation consciente d'elle-même, et la relier à des fins antécédentes, à des moyens appropriés, à des conséquences hypothétiques. Faire cela n'est pas autre chose que de considérer en même temps la multiplicité des perspectives possibles sur une action, puisque l'homme ne vit pas en solitaire, mais par l'association. Une fois le choix déterminé, certaines conséquences réalisées, l'enquête portera aussi sur ces évaluations antérieures qui ont conduit à un certain état de choses. Lorsque la critique revient ainsi sur elle-même dans un sens réflexif, elle se nomme philosophie : « La philosophie est pour ainsi dire une critique des critiques. »⁴⁵²

La fonction de la philosophie est ainsi pour Dewey de rendre des biens authentiques plus solides, par la conscience qu'on aura de leur différence avec des biens immédiats ou apparents, de leurs conditions nécessaires et de leurs conséquences dans l'expérience des hommes : « Nous critiquons non pour critiquer mais pour instituer et perpétuer nos valeurs les plus constantes et les mieux déployées. [...] [L]a philosophie est et ne peut être rien d'autre que cette opération critique et cette fonction critique devenues conscientes d'elles-mêmes et de leurs implications, exercées délibérément et systématiquement. »⁴⁵³

⁴⁴⁹ DEWEY, *L'Art comme expérience* (1934), Pau, Publication de l'Université de Pau-Farrago, 2005, p.370

⁴⁵⁰ DEWEY, *Reconstruction in Philosophy* (1920), Boston, Beacon Press, 1959, p.205

⁴⁵¹ Pour une interprétation différente du principe de publicité, et la critique de sa subversion dans l'Etat social moderne, voir Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Trad. M.B. DE LAUNAY. Paris, Payot, 1993.

⁴⁵² DEWEY, *Expérience et nature*, *op.cit.*, p.360

⁴⁵³ *Id.*, p.365

Nous avons vu que la détermination du critère des jugements se fait de manière immanente, lors de l'enquête sur ce qui devra être pris comme valeur en considération d'un futur possible. Mais il semble qu'il manque un critère supérieur de jugement pour la philosophie, un *summum bonum* qui permette de discriminer les résultats de nos choix. Bien qu'une telle fin en soi n'existe pas pour Dewey, et que les valeurs soient attachées à l'histoire des sociétés et des cultures, c'est finalement la *qualité* de l'expérience qui correspondrait le plus chez lui à un tel critère :

« Il n'y a rien d'aussi bon pour l'homme que l'expérience la meilleure, la plus riche et la plus pleine possible. L'accès à une expérience de cette nature ne doit pas être considéré comme le problème particulier des réformateurs sociaux, mais comme le but commun de tous les hommes. La contribution que la philosophie peut apporter à ce but commun est la critique. Celle-ci inclut une conscience plus aigüe de la manière dont le schéma de distribution des valeurs qui s'impose à telle ou telle période est déficient et corrompu. »⁴⁵⁴

Il est intéressant de noter que ce dernier passage décrit assez adéquatement le travail d'Arendt dans toute son œuvre, même si elle n'a jamais explicitement identifié la philosophie au jugement critique. Ainsi, la perspective pragmatiste de Dewey nous permet à la fois de compléter l'analyse arendtienne du jugement, par une prise en compte élargie de l'expérience comme transaction entre individus et environnement, mais aussi de proposer une interprétation de la fin-en-vue propre à son travail de théoricienne. En effet, elle n'a eu de cesse de remettre en question le schéma des valeurs antérieur à la crise, celui de la tradition philosophique, mais aussi le schéma des valeurs morales qui n'a pas résisté à l'émergence des totalitarismes. De ce point de vue, on peut considérer sa réflexion tardive sur le jugement non seulement comme le pendant, concernant les facultés de l'esprit, de sa théorie de l'action, mais aussi comme une forme d'auto-compréhension de sa propre activité. Par conséquent, la suite de notre travail consistera à évaluer la portée, pour la politique contemporaine, de cette réflexion critique, afin de voir en quoi elle peut éclairer « le schéma de distribution des valeurs qui s'impose » aujourd'hui.

⁴⁵⁴ *Id.*, p.372

II Actualisation de la théorie du jugement aux problèmes politiques contemporains

La théorie du jugement visait chez Arendt la résolution du problème du mal : le cas Eichmann, exemplaire de l'incapacité à penser indépendamment de catégories préétablies, l'incita à s'interroger sur les conditions de possibilité d'un jugement libre. Car seule une forme de liberté intérieure semblait pouvoir être à même de permettre à l'individu une forme de résistance à la banalisation de l'injustice. Jusqu'ici pourtant, c'est l'action au sein du monde des apparences qu'elle avait identifiée comme lieu propre de la liberté : « *La raison d'être* de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action. »⁴⁵⁵ Mais la réflexion sur le jugement contraignit la philosophe à élargir le domaine de la liberté :

« un ça-me-plaît-ou-ça-me-déplaît inexprimé m'accompagne dans toute expérience, précisément du fait que ce dont on fait l'expérience fait son apparition. Des pensées peuvent naturellement me plaire ou me déplaire ; même par rapport à la vérité, j'ai la possibilité de dire : je ne souhaite pas. Dans la mesure où parler de liberté intérieure a un sens, elle consiste dans cette faculté de juger, c'est-à-dire dans le goût. »⁴⁵⁶

Il y a donc eu nécessité de relier intériorité et extériorité afin de penser ce dont l'homme est capable même lorsque les conditions sociales et politiques empêchent la constitution d'un espace public propre à l'épanouissement de la liberté par l'action. Cette situation est celle de la crise, dont le signe est la disparition du sens commun. Eichmann représente le cas typique de disparition de cette « saine raison humaine »⁴⁵⁷ : un homme incapable de considérer ses actes du point de vue d'autrui, de les considérer selon une pluralité de perspectives, de remettre en question les exigences du système étatique dont il fait partie. L'analyse historique et politique du totalitarisme se prolonge donc par celle de ses effets sur l'intériorité individuelle, qui se voit vidée de toute substance.

Les implications politiques de la théorie arendtienne du jugement dans le contexte de l'époque sont claires. Mais qu'en est-il aujourd'hui, dans les démocraties contemporaines héritières de cette histoire ? Plus généralement, comment évaluer le rôle du jugement dans la société moderne, à la fois comme condition de l'émancipation individuelle et comme moyen de repenser l'idée démocratique ? Actualiser la théorie développée par Arendt consistera à

⁴⁵⁵ ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », in *La Crise de la culture, op.cit.*, p.190

⁴⁵⁶ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973, op.cit.*, p.873

⁴⁵⁷ ARENDT, « La crise de l'éducation », *art.cit.*, p.229-230

rendre compte de sa portée au-delà de son contexte initial. Comprendre comment l'horreur a été rendue possible, par la disparition chez les individus d'une réelle capacité de choix personnel, était le but premier d'Arendt. Mais sa réflexion fait également signe vers la restauration possible d'un monde commun, en montrant ce que peut le jugement ; se réapproprier la capacité à former du sens a pour but dernier la reconstruction d'un espoir, d'une croyance légitime dans la possibilité pour l'homme d'être libre.

Cette actualisation comportera donc trois axes principaux. Tout d'abord, nous nous demanderons quel est le rôle du jugement vis-à-vis de la formation d'un espace public des opinions dans le contexte démocratique moderne. Nous illustrerons ensuite ce point en montrant comment de nouvelles luttes pour les droits mettent aujourd'hui en question l'universel abstrait face à la particularité de chacun, et peuvent être interprétées comme des luttes contre la négation de la faculté de juger. Enfin, si le jugement est bien facteur d'émancipation individuelle, nous aurons finalement à nous interroger sur les conditions qui peuvent aujourd'hui en favoriser l'exercice, pour une éducation plus démocratique qui soit en même temps une éducation à la démocratie.

1) *L'espace public des jugements dans la démocratie moderne*

La démocratie aujourd'hui ne désigne plus seulement un régime où le peuple détient la souveraineté, mais elle a le statut d'une idéalité normative. Comme le note le *Dictionnaire de philosophie politique*⁴⁵⁸, c'est au XIXe siècle que le terme « démocratie » a acquis une signification plus étendue : elle se caractérise autant par un ensemble d'institutions que par un système de valeurs que doit porter cette société, dont font partie l'idée de droits de l'homme universels tels qu'ils ont été définis par la tradition des Lumières, mais aussi une plus grande liberté individuelle, une éducation pour tous, l'accès à la culture, ou encore la possibilité pour chacun de construire son propre chemin vers le bonheur. Si la démocratie est devenue l'horizon de la politique légitime, ce n'est plus vraiment en raison de son opposition à la tyrannie ou à la dictature, opposition qui est devenue un lieu commun, mais parce que le système politique démocratique vaut comme projet social d'émancipation individuelle.

Il est donc nécessaire de distinguer la démocratie *moderne*, désignant l'idéal issu de la Révolution Française, de la démocratie *contemporaine*, qui en prolonge l'héritage tout en devant faire face à des questionnements nouveaux, en raison des multiples bouleversements postérieurs à la Seconde Guerre Mondiale. La révolution sociale de 1968, la décolonisation, la chute des totalitarismes, la construction européenne, la mondialisation et l'omniprésence du libéralisme économique, ou encore la montée du terrorisme, sont autant de facteurs qui mettent à l'épreuve l'idéal démocratique du XIXe siècle. Par rapport à cet idéal, tout régime politique particulier se réclamant de la démocratie paraît inférieur au modèle qu'il est censé représenter, semblable en cela à une Idée de la raison à laquelle ne correspondrait aucune intuition. Cette déception vis-à-vis des régimes démocratiques s'exprime autant dans l'abstention record, l'indifférence croissante face aux débats publics ou la défiance à l'égard de la classe politique, que dans la demande toujours plus forte de sécurité, la poussée des extrémismes et le repli identitaire⁴⁵⁹. Ces phénomènes bien connus sont le signe d'une crise profonde due au décalage entre la mutation rapide des sociétés et la relative fixité des institutions politiques depuis le XIXe siècle. Mais cette épreuve à laquelle est confrontée la

⁴⁵⁸ Philippe RAYNAUD, Stéphane RIALS (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996

⁴⁵⁹ Le lieu commun selon lequel la crise du politique aujourd'hui serait le signe d'une sorte de maladie contemporaine est bien analysé par Myriam Revault d'Allonnes dans *Le dépérissement de la politique – Généalogie d'un lieu commun*, Paris, Flammarion, 2002.

démocratie contemporaine, nous pouvons ici l'interpréter en nous référant à l'analyse arendtienne de la crise en général, et son rapport au jugement.

Pour Arendt, la crise se présente d'abord comme une situation où l'on constate une forme particulière d'atomisation sociale. L'éclatement de la société de classes et l'apparition d'une société de masse est la première cause du désintérêt croissant vis-à-vis de la politique :

« Les masses ne sont pas unies par un intérêt commun, elles n'ont pas cette logique spécifique des classes qui s'exprime par la poursuite d'objectifs précis, limités et accessibles. Le terme de masses s'applique seulement à des gens qui, soit du fait de leur seul nombre, soit par indifférence, soit pour ces deux raisons, ne peuvent s'intégrer dans aucune organisation fondée sur l'intérêt commun, qu'il s'agisse de partis politiques, de conseils municipaux, d'organisations professionnelles ou de syndicats. Les masses existent en puissance dans tous les pays, et constituent la majorité de ces vastes couches de gens neutres et politiquement indifférents qui n'adhèrent jamais à un parti et votent rarement. »⁴⁶⁰.

La société de masse a ceci de paradoxal qu'elle produit l'atomisation : là où règne la foule, chacun est renvoyé à soi-même de façon radicale. Cette situation produit un état psychologique nouveau, ce qu'Arendt appelle la « psychologie de l'homme de masse européen »⁴⁶¹, caractérisée par la perte de l'instinct de conservation, le désintérêt de soi, en d'autres termes la « perte radicale de l'intérêt personnel, l'indifférence cynique ou ennuyée en face de la mort ou d'autres catastrophes personnelles, la tendance passionnée à prendre les notions les plus abstraites comme règles de vie, et le mépris général pour les règles du sens commun même les plus évidentes »⁴⁶². Tout ceci est dû à la perte du sens réel de la communauté : non pas l'union informe d'individus uniformisés, mais la confrontation productive d'une multiplicité de perspectives guidées par des intérêts communs.

Arendt a bien spécifié qu'il y a trois façons d'être seul, la solitude (où je dialogue avec moi-même), l'isolement (lorsque je dois me replier uniquement sur l'espace privé) et la désolation (le fait d'être coupé de tout lien avec autrui). Le lien entre ces différentes formes de séparation sociale est décrit précisément dans *Les Origines du Totalitarismes* :

« La désolation [...] est étroitement liée au déracinement et à la superfluité qui ont constitué la malédiction des masses modernes avec la montée de l'impérialisme à la fin du siècle dernier et la débâcle des institutions politiques et des traditions sociales à notre époque. Être déraciné, cela veut dire n'avoir pas de place dans le monde, reconnue et garantie par les autres ; être superflu, cela veut dire n'avoir aucune appartenance au monde. Le déracinement

⁴⁶⁰ ARENDT, *Les Origines du totalitarisme - Eichmann à Jérusalem*, Paris, Quarto Gallimard, 2006, p.618-619

⁴⁶¹ *Id.*, p.624

⁴⁶² *Id.*, p.625

peut être la condition préliminaire de la superfluité, de même que l'isolement peut (mais ne doit pas) être la condition préliminaire de la désolation. »⁴⁶³

Arendt décrit ainsi différents symptômes de la crise, qui se manifeste dans la façon dont les individus sont coupés les uns des autres dans la société de masse. D'un côté, l'expérience de la superfluité désigne le manque de sentiment d'appartenance à la société, ce qu'on appellerait aujourd'hui le sentiment d'exclusion, lié au chômage, à la perte de l'estime de soi et au sentiment d'inutilité qui en découle. En revanche, l'expérience du déracinement consiste à se voir dénier toute place par autrui : elle est créée par le repli identitaire, qui vise à expulser du corps social ou national tous ceux qui en seraient considérés comme des parasites, des membres nuisibles ou indésirables. Ceci est analysé dans un autre passage des *Origines*, où superfluité et déracinement concernent clairement deux catégories distinctes d'individus :

«L'impulsion et, ce qui est plus important, le consentement tacite, donnés à l'apparition de cet état de choses sans précédent [l'existence des camps d'extermination], sont le fruit de ces événements qui, dans une période de désintégration politique, ont soudain privé, contre toute attente, des centaines de milliers d'êtres humains de domicile et de patrie, en ont fait des hors-la-loi et des indésirables, tandis que des millions d'autres êtres humains sont devenus, à cause du chômage, économiquement superflus et socialement onéreux. Cela n'a pu se produire à son tour que parce que les droits de l'homme qui, philosophiquement, n'avaient jamais été établis mais seulement formulés, qui, politiquement, n'avaient jamais été garantis mais seulement proclamés, ont, sous leur forme traditionnelle, perdu toute validité. »⁴⁶⁴.

La superfluité est clairement ici le produit de la crise économique, tandis que le déracinement provient de la destruction du politique. S'y ajoute une crise juridique, puisque les droits de l'homme, censés garantir les droits de tout être humain quelle que soit sa situation, autrement dit même ceux des apatrides, ont échoué en pratique à les protéger.

Superfluité et déracinement, isolement et désolation, sont autant d'expériences modernes de la déshumanisation : car dès que les hommes nient la pluralité, ils n'ont plus accès ni à une véritable intériorité, ni à un espace public d'action permettant l'épanouissement de la liberté. Dans ce contexte, la perte de la faculté de juger a deux dimensions. La superfluité et l'isolement, dans la société de masse, conduisent les individus à renoncer au jugement en se raccrochant à des idées toutes faites, aux clichés et aux habitudes, à une routine rassurante face à la perte réelle des repères sociaux : « the human mind stands in need of concepts if it is to function at all; hence it will accept almost anything whenever its foremost task, the comprehensive understanding of reality and the coming to terms with it, is

⁴⁶³ *Id.*, p.834

⁴⁶⁴ *Id.*, p.795

in danger of being compromised »⁴⁶⁵. L'individu constate l'inefficacité de normes ou de catégories qui lui permettaient auparavant d'appréhender le réel qui l'entoure. Les normes de la moralité en usage volent en éclat, les concepts traditionnels de la politique semblent devenir inutiles, en d'autres termes, l'individu perd les repères qui lui permettaient à la fois de constituer pour lui-même une réalité stable, et de se mettre en relation avec autrui. Ne pas renoncer à juger revient alors à ne pas céder à la facilité, ou à la séduction d'un pouvoir qui prétend nous décharger de la responsabilité de penser. Pour Arendt, les intellectuels allemands dans les années 1930, à qui cette exigence s'adressait en premier lieu, ont par excellence échoué à assumer la responsabilité de juger. L'expérience du déracinement et de la désolation, en revanche, concerne ceux qui ne disposent pas ou plus d'un espace de reconnaissance de leurs jugements. La nécessité de juger n'est plus alors une responsabilité politique et sociale, mais une nécessité vitale, un besoin de recréer du sens afin de reconquérir une juste place au sein de la communauté.

Face à la crise, la refondation du sens commun nécessite donc la constitution d'un espace public favorisant l'exercice du jugement. La condition d'existence d'une démocratie vivante devient alors la capacité pour chacun de former un point de vue personnel qui ait de la valeur, c'est-à-dire qui puisse participer au débat de façon légitime.

De ce point de vue, la démocratie doit faire face à deux dangers principaux. D'un côté, si tous parlent d'une même voix, on assiste à l'émergence d'une opinion publique unanime qui efface la pluralité des jugements individuels. Le populisme, qui traduit la tentation de former un corps politique indivisible, en est le symptôme le plus évident. D'un autre côté, si ces jugements individuels ne sont que des avis arbitraires, le pluralisme équivaldra à un émiettement improductif des opinions ; l'instabilité, le scepticisme et l'indifférence politique en sont les conséquences. Ces deux menaces ne sont que les deux faces d'un même problème : comment trouver un équilibre entre opinion publique et opinions individuelles ? Dans la politique concrète, qui n'a à sa disposition que les outils formés par la démocratie moderne au XIXe siècle, cette tension se traduit d'un côté par la multiplication des partis, et de l'autre par le recours plus fréquent à la pratique du référendum, censée clarifier le point de vue du peuple sur une question importante, ou même aux sondages comme outil de communication de l'opinion publique. Cet étrange paradoxe, dans une société où les moyens

⁴⁶⁵ ARENDT, *On Revolution, op.cit.*, p.212

de communication n'ont pourtant jamais été aussi nombreux, semble indiquer que les pratiques gouvernementales établies par la tradition démocratique (suffrage universel, règle de la majorité, représentativité, élections fréquentes, etc.) ne parviennent pas à combler suffisamment le besoin d'un espace public de confrontation des perspectives, condition d'une liberté d'expression réelle.

Il est donc nécessaire, dans un premier temps, de comprendre pourquoi la démocratie est tentée de privilégier l'opinion publique unanime au détriment d'un espace pluraliste d'expression des jugements, qui constitue pourtant l'un des fondements de son idéal. Ce point nous mènera à reconsidérer la valeur des opinions, souvent réduites à des préjugés ; et si c'est la communicabilité de nos jugements qui leur donne de la valeur, il nous faut saisir le lien qui unit le principe de publicité et la formation des opinions individuelles. Dans un second temps, nous aborderons le problème inverse, celui de la fragmentation possible de l'espace public d'échange des opinions. Nous nous interrogerons alors sur les conditions d'un pluralisme réellement démocratique, où la multitude des perspectives ne se traduisent pas par un relativisme sceptique vis-à-vis de tout jugement⁴⁶⁶.

Selon Arendt, « no formation of opinion is ever possible where all opinions have become the same »⁴⁶⁷. Mettre l'opinion publique et l'unanimité au centre de l'espace public dérive d'une confusion entre le concept d'intérêt, qui peut s'appliquer à des groupes, et celui d'opinion, qui ne s'applique qu'aux individus : « no multitude, be it the multitude of a part or of the whole society, will ever be capable of forming an opinion »⁴⁶⁸. Lorsque la voix du peuple un prime sur la pluralité des perspectives, la démocratie n'est plus qu'un rapport de force entre majorité et minorité. Pour Arendt, cette confusion apparaît clairement dans l'idéal révolutionnaire français, comme elle l'explique dans *On Révolution*. Fonder l'autorité sans s'appuyer sur la volonté d'un monarque et l'absolu de la transcendance divine, telle est la tâche que se sont donnés les révolutionnaires. Mais à ce problème difficile, conduisant les corps politique modernes à l'instabilité du fait d'un manque d'autorité (« lack of

⁴⁶⁶ Sur la question du jugement dans les sociétés multiculturelles, en particulier en Amérique du Nord, voir CLOUTIER, Sophie, KASH, Soheil (dir.). *Multiculturalisme et pluralité : une lecture du jugement politique chez Hannah Arendt, op.cit.* Elle y écrit par exemple : « Face à ce pluralisme de nos sociétés, la pensée semble prisonnière d'une alternative: baser l'harmonie sociale sur l'hégémonie de la rationalité occidentale et imposer aux autres cultures notre vérité et notre raison ou s'interdire de juger sous prétexte qu'il s'agit de mœurs différentes. » (p.2).

⁴⁶⁷ ARENDT, *On Revolution, op. cit.*, p.217

⁴⁶⁸ *Id.*, p.219

authority »⁴⁶⁹), la Révolution Française répond par l'appel à la volonté de la nation. Cette solution, exprimée par exemple par Sieyès, institue cette dernière comme source du pouvoir et des lois, étant elle-même au-dessus de tout gouvernement ou de toutes lois. Le peuple, considéré comme une entité unique, devient ainsi la source ultime de l'autorité. Pour Arendt, il y a là une erreur fondamentale : la volonté d'une nation est la volonté d'une multitude, et la volonté d'une multitude change constamment ; par conséquent, fonder un corps politique sur ce principe équivaut à se destiner à l'instabilité, tout en remplaçant la monarchie par la tyrannie de la majorité.

Contrairement aux révolutionnaires français, les Pères Fondateurs de la démocratie américaine ont selon Arendt bien conscience de ce danger : « This is the reason why the Founding Fathers tended to equate rule based on public opinion with tyranny; democracy in this sense was to them but a newfangled form of despotism. »⁴⁷⁰ Leur souci premier était de protéger l'expression des minorités dans la république, afin qu'elles ne soient pas liquidées politiquement par la majorité⁴⁷¹. Le respect des droits de l'homme passe nécessairement par le respect des droits individuels ; mais les rédacteurs de la constitution américaine avaient à l'esprit l'idée que ces droits ne peuvent être garantis sans une certaine forme de vigilance à l'égard de l'opinion publique, étant donné l'inégalité de fait entre majorité et minorité : « Hence, according to Madison, “it is of great importance in a republic [...] to guard one part of the society against the injustice of the other part”, to save “the rights of individuals, or of the minority ... from interested combinations of the majority” »⁴⁷².

C'est pourquoi on trouve chez Arendt une forme de méfiance diffuse envers le concept même de démocratie. Claude Lefort, dans *L'Invention démocratique*, le remarque lorsqu'il écrit : « Ce qui paraît troublant, chez Hannah Arendt, et le signe d'une défaillance, c'est que, faisant à bon droit la critique du capitalisme et de l'individualisme bourgeois, elle ne s'intéresse jamais à la démocratie comme telle, à la démocratie moderne. »⁴⁷³ Il est vrai qu'Arendt préfère utiliser le terme « république », du fait de l'importance que revêt pour elle l'idée de constitution comme pilier de l'autorité, tandis qu'elle considère que “what we today call democracy is a form of government where the few rule, at least supposedly, in the interest

⁴⁶⁹ *Id.*, p.151

⁴⁷⁰ *Id.*, p.218

⁴⁷¹ Cette divergence historique conduit à des traditions politiques différentes concernant les droits des minorités : l'« *affirmative action* » et les « *identity politics* » traduisent aux Etats-Unis la lutte volontariste contre les discriminations, et s'opposent à la lutte française contre le « communautarisme », ou même à l'expression ambiguë « discrimination positive ».

⁴⁷² ARENDT, *On Revolution*, *op.cit.*, p.138

⁴⁷³ Claude LEFORT, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994, p.78

of the many»⁴⁷⁴. La démocratie moderne ne parvenant pas réellement à représenter la multiplicité des opinions, elle n'est qu'un travestissement.

Cependant, la formulation arendtienne (« what we *today* call democracy ») laisse supposer qu'il pourrait exister une autre conception de la démocratie, qui ne reposerait pas sur l'idée d'opinion publique, mais prendrait réellement en compte la pluralité. Or, la condition nécessaire pour qu'une telle démocratie puisse exister, c'est le fait que nous puissions communiquer publiquement nos jugements : « Opinions will rise whenever men communicate freely with one another and have the right to make their views public. »⁴⁷⁵ Cette définition par Arendt de la liberté d'expression comme liberté de communication, inspirée du principe de publicité kantien, on la retrouve également chez Claude Lefort, lorsqu'il invoque contre la critique marxiste des droits de l'homme l'article 11 de la Déclaration sur la liberté d'expression : « Faut-il que Marx soit obsédé par son schéma de la révolution bourgeoise pour ne pas voir que la liberté d'opinion est une liberté de rapports, comme il est dit en l'occurrence, une liberté de communication ? [...] Mieux, il faut entendre que l'homme ne saurait être légitimement assigné aux limites de son monde privé, qu'il a de droit une parole, une pensée publiques. »⁴⁷⁶ Puisque toute démocratie implique nécessairement l'accueil du conflit des opinions, c'est la garantie de ce droit qui constitue le socle de l'idéal démocratique.

L'importance de la liberté d'expression comme condition du politique était déjà très claire dans l'esprit d'Arendt dès les années 1950. Dans le recueil intitulé *Qu'est-ce que la politique ?*, composé d'articles et de fragments de cette époque centrés sur la définition et le sens de la politique⁴⁷⁷, on trouve des affirmations qui peuvent surprendre au premier abord :

« La liberté d'expression, devenue déterminante pour l'organisation de la *polis*, se différencie de la liberté propre à l'action d'amorcer un nouveau commencement par sa dépendance beaucoup plus grande vis-à-vis de la présence des autres et de la confrontation à leurs opinions. »⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ ARENDT, *On Revolution*, *op.cit.*, p.261

⁴⁷⁵ *Id.*, p.219

⁴⁷⁶ Claude LEFORT, « Droits de l'homme et politique », in *L'Invention démocratique. Op.cit.*, p.58

⁴⁷⁷ L'édition américaine de ce recueil, *The Promise of Politics*, réalisée en 2005 par Jérôme Kohn, comporte une traduction de textes allemands écrits entre 1956 et 1959, qui visaient la rédaction de deux ouvrages inachevés : un livre sur le marxisme dans la continuité des *Origines du Totalitarisme*, et un livre sur la politique commandé par l'éditeur allemand Piper. S'y ajoutent des articles inédits écrits entre 1953 et 1954. L'édition française de ce recueil date de 2014.

⁴⁷⁸ ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi par J. KOHN, Ed.fr. et préf.de C. WIDMAIER, Paris, Editions du Seuil, 2014, p.206

Cette formulation semble contredire la théorie arendtienne développée dans *Condition de l'homme moderne*, selon laquelle seule l'action accomplie dans la pluralité est proprement politique, tandis que l'acte effectué dans l'isolement, de manière individuelle, serait extrapolitique. Mais dans ce texte, Arendt ajoute que l'action avec d'autres, qui constitue bien l'essence du politique, n'est possible que grâce à l'initiative personnelle, qui « dépend de l'individu et de son courage à se lancer dans une entreprise »⁴⁷⁹. Pour participer à la politique, il faut en effet sortir des limites rassurantes de l'espace privé pour s'exposer à la lumière de l'espace public. Ce courage et cette initiative définissent la liberté comme capacité de commencer, c'est-à-dire de faire émerger quelque chose de nouveau. Elle est certes une condition de l'action politique, mais elle n'est pas de nature proprement politique comme l'est la liberté d'expression :

« La liberté de la spontanéité, bien que sans elle toute liberté politique perde son sens le meilleur et le plus profond, reste encore en quelque sorte prépolitique ; elle ne dépend des formes d'organisation de la vie en commun que dans la mesure où le monde finalement l'organise. [...] Il en va tout autrement de la liberté du parler-ensemble. Celle-ci n'est possible qu'en relation avec d'autres. »⁴⁸⁰

Pour en comprendre l'importance, Arendt ramène cette liberté de communication à son sens premier, c'est-à-dire celui qu'elle avait pour les Grecs dans l'Antiquité, autrement dit à l'origine de la tradition politique occidentale :

« Il s'agissait plutôt ici de l'expérience selon laquelle aucun homme ne peut saisir adéquatement les choses objectives dans leur pleine réalité de son propre mouvement et sans ses égaux, parce qu'elles se montrent et se dévoilent à lui selon une seule perspective conforme et inhérente à sa position dans le monde. S'il veut voir le monde et faire l'expérience de ce qu'il est « réellement », il doit le comprendre comme quelque chose de commun à de nombreuses personnes, qui se tient entre elles, les sépare et les relie, qui se montre différemment à chacun et ne peut par conséquent devenir compréhensible que dans la mesure où elles parlent ensemble à son propos et échangent leurs avis et leurs perspectives les unes avec les autres et les unes contre les autres. C'est seulement dans la liberté du parler-ensemble que le monde, comme ce dont on parle, naît dans son objectivité et devient visible de tous côtés. »⁴⁸¹

Si l'on compare ce passage à la théorie arendtienne du jugement que nous avons explicitée jusqu'ici, on en voit facilement la continuité : la possibilité d'échanger des perspectives distinctes sur le monde est ce qui permet la constitution d'un sens commun, et partant d'une réalité commune. Garantir la liberté d'expression, comme liberté de communication, signifie alors préserver un espace public permettant la formation et l'échange

⁴⁷⁹ *Id.*, p.207

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ *Id.*, p.208

des jugements comme perspectives multiples sur le monde commun. Dans ce cas, que signifie former une opinion politique valable qui puisse participer à cet espace d'échange ?

Dans le texte évoqué, ainsi que dans le fragment « Préjugés et jugement » du recueil *Qu'est-ce que la politique ?*, Arendt interroge le statut des préjugés dans le domaine politique. D'emblée, elle affirme que « [les] préjugés jouent toujours dans l'espace politico-public un rôle important et légitime. »⁴⁸². En effet, le préjugé n'est pas réductible pour Arendt à une opinion arbitraire : « Ils concernent ce que nous partageons tous involontairement et que nous ne jugeons plus car nous n'avons presque plus l'occasion d'en faire l'expérience directe. Tous ces préjugés, pour autant qu'ils soient légitimes et non du pur bavardage, sont des jugements passés. »⁴⁸³ Ce rapport au passé explique selon Arendt la force des préjugés : « L'une des raisons de l'efficacité et de la dangerosité des préjugés réside en ce qu'il recèlent toujours un fragment du passé. A y regarder de plus près, on reconnaît un préjugé authentique à ce qu'il cache un jugement établi antérieurement, jugement à l'origine fondé de façon légitime et adéquate sur une expérience, devenu un préjugé seulement parce qu'il a été traîné à travers le temps sans être examiné ni révisé. »⁴⁸⁴

Le préjugé « authentique » est donc celui qui garde un lien à son origine. Par exemple, le préjugé selon lequel le domaine de la politique est celui de la tromperie et du mensonge vient de l'expérience philosophique éprouvant la distance entre opinion et vérité, et aboutissant à la critique de la sophistique. Le préjugé est ainsi, comme son nom l'indique, ce qui a déjà été jugé ; mais ce jugement passé, coupé de l'expérience immédiate et transformé en un « on pense » impersonnel, s'est solidifié et ne constitue plus une pensée vivante. Cependant, cela ne signifie pas que tous les préjugés doivent être bannis :

« Les préjugés jouent un rôle extrêmement important dans la vie de tous les jours et donc dans la politique : il ne faut pas s'en plaindre et il ne faudrait en aucun cas essayer de changer cela. Car aucun homme ne peut vivre sans préjugés : non seulement parce que nul homme n'aurait assez d'intelligence ou de discernement pour juger à nouveaux frais tout ce qui dans le cours de la vie exige un jugement, mais aussi parce qu'une telle absence de préjugés demanderait une vigilance surhumaine. C'est pourquoi la politique a également affaire, de tout temps et en tout lieu, à l'élucidation et à la dissipation des préjugés, mais cela ne veut pas dire que sa tâche soit d'éduquer à l'absence de préjugés, ni que ceux qui se vouent à une telle mise en lumière [*Aufklärung*] soient eux-mêmes libres de préjugés. »⁴⁸⁵

⁴⁸² *Id.*, p.234

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ *Id.*, p.173

⁴⁸⁵ *Id.*, p.171-172

L'allusion à l'*Aufklärung* comme mouvement de pensée dont l'objectif premier serait la libération vis-à-vis de préjugés obscurantistes, a pour but de montrer que ce mouvement lui-même s'est aujourd'hui transformé en préjugé : l'idée de progrès, d'une éducation morale de l'homme qui passerait par l'abolition de tous les préjugés, ces notions renferment une forme de légitimité liée aux expériences spécifiques du siècle des Lumières ; mais elles peuvent être jugées à neuf au regard des expériences modernes qui ne peuvent plus être pensées uniquement à travers elles. Cet exemple montre que la seule façon de combattre un préjugé lorsqu'il ne remplit plus sa fonction est de retrouver son origine légitime pour le remplacer par un jugement véritable :

« La dangerosité du préjugé tient précisément à son ancrage dans le passé, ancrage de ce fait extraordinairement solide. Aussi ne se contente-t-il pas de devancer le jugement et de l'entraver, mais, en rendant impossible le jugement, il rend également impossible toute véritable expérience du présent. Pour dissiper les préjugés, il faut donc toujours commencer par redécouvrir les jugements passés qu'ils renferment, c'est-à-dire mettre en évidence leur teneur de vérité. »⁴⁸⁶

La situation de crise est justement celle où les catégories habituelles de jugement, autrement dit les préjugés authentiques et légitimes tirant leur origine des expériences passées, ne sont plus aptes à rendre compte de la réalité. C'est cet échec qui explique l'émergence des idéologies :

« Les préjugés commencent précisément à devenir dangereux quand ils entrent en conflit manifeste avec la réalité ; les hommes, qui ne se sentent plus protégés par eux dans leur pensée, commencent alors à les déployer et à en faire la base de ces sortes de théories perverties que nous nommons communément idéologies ou visions du monde. »⁴⁸⁷

L'idéologie est une forme de dégénérescence du préjugé, parce qu'elle prétend saisir la réalité politico-historique dans sa totalité, alors que les préjugés traduisent toujours une perspective partielle correspondant à des expériences particulières ancrées dans un moment historique. Mais l'idéologie ne peut être combattue par la formation d'un idéal qui en serait simplement le contre-modèle :

« Contre la constitution de ces idéologies à partir de préjugés, élaborer une vision du monde opposée à l'idéologie en vigueur n'est d'aucun secours ; il faut seulement tenter de remplacer les préjugés par des jugements. Il est alors inévitable de ramener les préjugés eux-mêmes aux jugements qu'ils contiennent et de ramener à leur tour ces jugements aux expériences qu'ils renferment et dont ils sont initialement issus. »⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ *Id.*, p.174

⁴⁸⁷ *Id.*, p.234-235

⁴⁸⁸ *Id.*, p.235

L'originalité d'Arendt ici n'est donc pas d'affirmer qu'il est nécessaire de se libérer de nos habitudes de pensée pour former une opinion qui ait de la valeur ; elle est plutôt de montrer que toutes les opinions ne peuvent être mises sur le même plan et indistinctement méprisées au titre de préjugés dénotant une absence de pensée : « Préjugés et bêtises sont donc deux choses distinctes. C'est précisément parce que les préjugés ont toujours une légitimité intrinsèque que l'on ne peut vraiment s'y attaquer que lorsqu'ils cessent de remplir leur fonction, c'est-à-dire lorsqu'ils ne sont plus aptes à soulager l'homme qui juge d'une partie de la réalité. »⁴⁸⁹ Ainsi, pour que l'espace public d'échange des perspectives ne soit pas réduit à un terrain de lutte entre des préjugés vidés de leur sens, ou pire, en situation de crise, ne devienne le terreau d'idéologies déconnectées de la réalité, il est nécessaire de reconnaître l'importance du jugement véritable comme faculté de penser à neuf des expériences inédites.

Cette reconnaissance de la valeur des jugements qui ne se fondent pas sur des critères préétablis n'est pas évidente, du fait de leur faiblesse apparente vis-à-vis des discours visant des vérités définitives :

« On sait bien sûr qu'il importe à la faculté de juger de juger directement et sans critères, mais les domaines où ont lieu de tels jugements – dans les décisions de toutes sortes, personnelles ou publiques, et dans ce qu'on appelle le jugement de goût – ne sont pas pris au sérieux parce que le jugement ainsi formé n'a en réalité jamais rien de contraignant : il ne peut jamais contraindre l'autre à l'approbation au sens d'une conclusion inéluctable sur le plan logique, il peut seulement le convaincre [*überzeugen*]. »⁴⁹⁰

Un jugement est une forme d'interprétation, et, comme cela apparaît clairement dans le domaine de l'art, une interprétation peut toujours être substituée à une autre ; aucune ne sera jamais considérée comme « inéluctable ». Les jugements, par comparaison avec les théories scientifiques par exemple, paraissent donc être affaires de goûts et de couleurs, un jeu sans conséquence, et perdent donc leur « sérieux » : puisqu'aucune vérité ne peut être atteinte, à quoi bon juger ? Ou, comme l'écrit aussi Dewey : « Il est désolant de voir qu'afin d'atteindre l'expérience de la vérité, l'expérience de la beauté et de la bonté morale se trouve réduite à un caprice quelconque dépourvu de fondement. »⁴⁹¹ Si seul ce qui peut mettre tout le monde d'accord, à savoir une vérité absolue, une connaissance démontrée, a de l'intérêt, alors effectivement les jugements se réduisent à des pseudo-vérités, et le débat sur les valeurs esthétiques, morales ou politiques, à une vaine cacophonie. Pourtant, il est paradoxal de

⁴⁸⁹ *Id.*, p.234

⁴⁹⁰ *Id.*, p.176

⁴⁹¹ DEWEY, *Expérience et nature*, *op.cit.*, p.384

considérer que ces domaines, en particulier la morale et la politique, ne sont pas des champs sérieux de compréhension de la réalité, puisque le sérieux désigne d'abord ce qui a des conséquences importantes pour la vie humaine, ce qui implique des responsabilités. En ce sens, le bon ou le juste ne sont-ils pas par excellence des sujets sérieux ?

C'est cette dévaluation de la faculté de juger qui explique en partie le renoncement à son exercice ; par conséquent, la tâche philosophique consistant à montrer ce dont le jugement est capable, entreprise par Arendt par le biais de sa lecture de Kant, vise en même temps à prendre conscience de sa valeur réelle. Bien qu'il ne délivre aucune *vérité* universelle, il est possible que le jugement ait une *validité*, grâce à son intersubjectivité.

Arendt met donc en évidence deux dangers auxquels est confrontée la démocratie si elle veut garantir ce qui la rend légitime, c'est-à-dire un espace public d'échange des jugements. D'un côté, lorsqu'on privilégie l'opinion publique, lorsque le peuple est confondu avec la majorité, on empêche l'expression d'une pluralité de points de vue ; d'un autre côté, si la confrontation des opinions est réduite à un échange de préjugés non examinés comme tels, il devient impossible de comprendre la valeur des jugements passés. Cette dernière analyse rend en partie justice à la dimension temporelle du jugement : juger à neuf ne signifie pas nécessairement faire table rase du passé, ce qui revient à dire que la tradition a toujours un rôle à jouer dans la formation de nos jugements.

La réflexion arendtienne montre bien comment l'absence de jugement et de prise en compte de la pluralité peut mener aux idéologies totalisantes. L'idée que l'opinion publique doit régner en maître rejoint alors le fantasme de l'Un, d'un peuple homogène tenant les rênes du pouvoir, et tue la démocratie dans l'œuf. Cependant, on pourrait objecter que l'exigence de pluralité comporte elle aussi des risques inhérents, particulièrement perceptibles dans la démocratie contemporaine s'appliquant à des sociétés dites « pluralistes » ou « multiculturelles ». Tout d'abord, dans la formation du jugement lui-même, examiner le plus grand nombre possible de perspectives différentes ne peut-il pas mener l'individu à être dépassé par cette multiplicité, incapable de choisir parmi elles ou tout simplement de transformer la confrontation en un nouveau point de vue élargi ? Si le jugement est affaire de décentrement grâce à l'imagination, y a-t-il une limite à ce processus ?⁴⁹² Ramené à la question de l'espace public d'échange des opinions, ce problème devient celui de

⁴⁹² Pour un traitement plus complet de cette question, et une comparaison entre Arendt, Gadamer, Bourdieu et Butler sur le jugement, voir Leonard C. FELDMAN, « Political Judgment with a Difference: Agonistic Democracy and the Limits of "Enlarged Mentality" », in *Polity*, 1999, Vol. 32, No. 1, pp. 1-24.

l'émiettement improductif des perspectives : confronter entre elles un maximum d'opinions différentes sur un phénomène peut-il mener à paralyser l'action politique ?

Quant au premier problème évoqué, nous avons vu qu'Arendt suppose implicitement qu'il existe une limite culturelle à nos jugements : l'individu ne peut devenir citoyen du monde au sens où il pourrait intégrer dans sa pensée l'indénombrable multiplicité des modes historiques de jugement. Arendt proposait de comparer la « mentalité élargie » au droit de visite formulé par Kant dans *Vers la paix perpétuelle*. Si nous suivons cette métaphore, ce droit de visite ne consiste pas à pratiquer un tourisme des idées : juger ne signifie pas se contenter de collecter des opinions. Si c'était le cas, la « mentalité élargie » n'aboutirait qu'à un relativisme sceptique. C'est seulement grâce à l'imagination, qui fournit des exemples pouvant servir d'intermédiaires entre la multitude des cas particuliers *concrets* et des points de vue *possibles*, qu'un point de vue initial irréfléchi peut se transformer en un jugement élargi. Cela implique en même temps qu'une certaine capacité à discriminer parmi les perspectives envisagées, réelles ou possibles, est propre au jugement de manière indépassable : toutes les opinions n'ont pas la même valeur, et c'est l'œil aiguisé de celui qui juge qui saura démêler parmi elles les avis arbitraires des préjugés authentiques et des véritables jugements. Autrement dit, ce sont des facteurs tels que l'expérience de celui qui juge, sa connaissance historique, politique ou culturelle, qui lui permettront d'affiner son point de vue, d'adapter au mieux son jugement élargi à l'événement présent qu'il a à penser. Ces idées apparaissent peut-être trop évidentes à Arendt pour qu'elle s'y attarde, raison pour laquelle elle n'insiste jamais dans ses textes sur la possible déperdition du sujet jugeant parmi la multitude des perspectives à prendre en compte.

Quant au deuxième problème évoqué, celui de la fragmentation de l'espace public d'échange des opinions, il n'est en revanche pas du tout pensé par Arendt. Cela semble légitime dans le contexte historique de sa réflexion : face à la catastrophe totalitaire, l'urgence était de comprendre comment des sociétés démocratiques ont pu basculer dans des systèmes de pouvoir prétendant abolir toute spontanéité individuelle, et supprimant de fait la responsabilité personnelle par la destruction de la capacité à juger. Pour nous au contraire, dans le contexte politique contemporain où de nouvelles luttes allient conscience du droit et questionnement identitaire apparaissent, la question de la fragmentation de l'espace public ne peut être éludée.

S'il existe de multiples interprétations de ce phénomène aujourd'hui⁴⁹³, dans un esprit de continuité de notre travail nous privilégierons l'appel à la perspective pragmatiste de Dewey sur cette question, qui en propose des éléments d'interprétation. Nous avons en effet indiqué auparavant que la philosophie de Dewey comporte deux phases, l'une principalement épistémologique, l'autre davantage morale et politique. Dans cette partie de son œuvre, le lien entre démocratie, principe de publicité, éducation et pratique intelligente est examiné sous diverses formes, notamment dans *Démocratie et éducation* (1916) et *Le public et ses problèmes* (1927).

Dans ce dernier ouvrage, Dewey entreprend une généalogie de l'Etat démocratique comme forme de gouvernement particulière et en retrace le lien avec l'idéal social de la démocratie. Pour ce faire, il entend se démarquer d'une perspective normative consistant à énoncer les principes a priori d'un Etat juste : la relativité des Etats dépend des conditions concrètes d'organisation de l'action collective à chaque moment de l'histoire. Si les formes d'Etat sont multiples, il n'y a cependant pas de hiérarchie a priori à leur appliquer, au sens où le concept abstrait d'Etat se développerait par étapes, dont chacune se rapprocherait davantage de sa réalisation effective. Pour Dewey, l'Etat signifie une certaine forme d'organisation de l'action conjointe en vue de protéger et de réglementer des intérêts communs. L'Etat est l'organisation de ce qu'il nomme le « public », c'est-à-dire « l'ensemble de tous ceux qui sont tellement affectés par les conséquences indirectes de transactions qu'il est jugé nécessaire de veiller systématiquement à ces conséquences »⁴⁹⁴. Dewey recourt donc au modèle anthropobiologique que nous avons décrit plus haut afin de penser le domaine politique. Ce domaine apparaît à partir du moment où les conséquences de l'action collective ont besoin d'être contrôlées. L'apparition de la société, c'est-à-dire du phénomène de l'action conjointe, combinée ou associée, n'a pas elle-même à être expliquée.

⁴⁹³ Nous en citons quelques-unes à titre d'exemple. Sur la fragmentation des sphères de justice, voir Michaël WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Trad. P.Engel, Paris, Seuil, 2013. Sur l'éclatement des identités, la question de la reconnaissance et de l'universalisme, voir Charles TAYLOR, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1993. Pour une analyse des médias, voir Patrick CHARAUDEAU, « La médiatisation de l'espace public comme phénomène de fragmentation » In : *La médiatisation des problèmes public*, revue *Études de communication*, Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, septembre 1996, n°22. Enfin, sur la notion d'espaces publics partiels, voir Bernard MIEGE, *L'espace public contemporain. Approche Info - Communicationnelle*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, coll. « communication medias societe », 2010.

⁴⁹⁴ DEWEY, *Le public et ses problèmes*, Trad. Fr. et Prés. J. ZASK, Paris, Gallimard Folio essais, 2010, p.95

S'opposant aux théories contractualistes du XVIIIe siècle qui cherchent toutes à comprendre le passage d'un état de nature, où les individus vivraient isolés, à un état civil d'association, Dewey affirme qu'« [il] n'y a aucun sens à se demander comment les individus en viennent à être associés. Ils existent et fonctionnent en association. »⁴⁹⁵ En effet, nous avons vu que le pragmatisme est fondé sur l'analyse de l'interaction réciproque entre organisme et environnement. Il serait absurde, dans cette perspective, de considérer les organismes comme des entités individuelles menées à s'associer du fait de certaines circonstances particulières. Les organismes interagissent naturellement entre eux de la même façon qu'ils interagissent avec leur environnement : la vie est d'emblée et par elle-même une forme d'association.

Dewey évacue ainsi le questionnement classique sur la sociabilité humaine. Les hommes sont-ils naturellement sociaux grâce à la pitié naturelle comme le décrit Rousseau? Ou au contraire spontanément en conflit les uns avec les autres du fait de leur crainte de la mort et de leur désir de possession comme le suppose Hobbes ? Ou encore, serait-ce la ruse de l'« insociable sociabilité » de l'homme évoquée par Kant qui expliquerait le progrès ? Ces hypothèses, selon Dewey, sont en réalité le produit de la théorie de l'individualisme née à la fin du XVIIIe siècle, « une théorie qui dotait les personnes singulières isolées de toute association (à l'exception de celles qu'elles formaient conformément à leurs propres fins) de droits naturels innés »⁴⁹⁶. La fiction psychologique et politique de l'individu isolé, séparé de toute interaction, usant de ses facultés pour prendre des décisions rationnelles en toute indépendance, est un concept abstrait qui ne permet pas de comprendre les expériences humaines comme ensemble de transactions et d'échanges réciproques.

L'Etat étant l'organisation du public, celui-ci, « en tant qu'il est organisé au moyen de fonctionnaires et d'institutions matérielles qui prennent soin des conséquences indirectes, étendues et persistantes, des transactions privées, est le *Populus* »⁴⁹⁷. L'Etat vient à naître et un public peut parvenir à se former parce que « les conséquences de l'action conjointe acquièrent une nouvelle valeur quand elles sont observées »⁴⁹⁸ : ces conséquences deviennent objet d'attention et d'effort, ce qui signifie que l'intelligence intervient dans la pratique. Comme toute pratique intelligente, elle tente de transformer les conditions aboutissant à certaines conséquences et est transformée en retour : « Quand ces conséquences [celles de

⁴⁹⁵ *Id.*, p.103

⁴⁹⁶ *Id.*, p.173

⁴⁹⁷ *Id.*, p.95

⁴⁹⁸ *Id.*, p.104

l'action conjointe] sont intellectuellement et émotionnellement estimées, un intérêt partagé vient à naître et la nature du comportement interconnecté est ainsi transformée. »⁴⁹⁹ Ce qui est donc vrai de toute association devient politique lorsque l'étendue des conséquences visant à être maîtrisées dépasse les participants directs de l'action, et qu'elles sont alors susceptibles de toucher indirectement d'autres personnes : « l'essence des conséquences qui mènent un public à exister est le fait qu'elles s'étendent au-delà de ceux qui sont directement engagés dans leur production »⁵⁰⁰.

Autrement dit, Dewey définit ici le peuple et l'Etat qui l'organise de façon minimale. Mais cette définition a l'avantage de permettre d'interpréter de multiples figures historiques du politique : tribus, sujets, nations, citoyens démocratiques, sont autant de formes collectives visant à contrôler des conséquences indirectes de l'action à plusieurs. Si le public peut désigner le peuple en général, il signifie d'abord toute association qui développe consciemment une pratique réflexive afin de répondre à un problème empirique posé par l'action conjointe. Comme nous l'avons vu, la fonction de l'intelligence au sein de l'expérience n'est jamais, dans la perspective pragmatiste, purement instrumentale. Parler de problème empirique à résoudre ne suppose pas ici que la politique soit l'affaire de techniciens, car lorsque nous disons que le public s'organise pour tenter de maîtriser un ensemble de conséquences étendues et persistantes, cela implique des choix de sa part, soutenus par des jugements de valeur. Dewey parle en effet de conséquences « intellectuellement et émotionnellement estimées »⁵⁰¹, et de production d'intérêt. L'intérêt correspondant à l'ensemble des efforts conscients au sein d'une transaction, nous avons vu qu'il est lié pour Dewey au jugement de valeur, puisque ce à quoi nous donnons de la valeur est en même temps ce à quoi nous portons un intérêt. Par conséquent, l'intelligence politique n'est pas instrumentale, mais, comme toute forme d'intelligence pour le pragmatisme, expérimentale : les Etats et les formes de gouvernement se sont construits par les tâtonnements des peuples cherchant à garantir une stabilité de l'action associée.

⁴⁹⁹ *Id.*, p.107

⁵⁰⁰ *Id.*, p.108

⁵⁰¹ *Id.*, p.107, souligné par moi

En ce sens, cette définition du public et donc du politique n'est pas incompatible avec la théorie arendtienne de l'action dans la pluralité⁵⁰². Dewey suppose en effet nécessairement que le domaine du politique est celui du pouvoir de l'action conjointe consciente d'elle-même, et non de la puissance d'individus isolés. Et ce domaine ne peut émerger que si les conséquences qu'on vise à maîtriser sont perçues par une pluralité, ce qui signifie que les jugements sur ces conséquences doivent être communiqués. Ce que Dewey nomme un public équivaut donc, au sens arendtien, à l'ensemble des acteurs et des spectateurs qui doivent décider et juger ensemble de ce qui rendra l'action collective plus juste. Acteurs comme spectateurs sont inclus dans cette définition du public puisque les acteurs désignent ceux qui produisent directement certaines conséquences, tandis que les spectateurs sont toutes les personnes qui peuvent potentiellement être concernées, même de manière indirecte, par l'évaluation et la maîtrise de ces conséquences.

On peut donc imaginer, dans la perspective pragmatiste, que des publics éloignés en viennent à être mis en contact du fait de nouvelles conséquences plus étendues, et parce qu'ils partageront ainsi des intérêts communs. Si nous reprenons l'exemple de la Révolution, l'enthousiasme des spectateurs signifie que ce qui se joue alors en France peut potentiellement avoir des conséquences positives indirectes pour les autres pays d'Europe ; un nouveau public se forme par la communication de ce jugement, ce qui participe à transformer la situation non seulement en France (la Révolution se trouve légitimée), mais aussi là où les spectateurs de l'action s'expriment (les gouvernements européens ne pourront rester indifférents à cet enthousiasme). Il est donc possible de parler de l'existence d'une pluralité de publics, qui peuvent s'associer pour en former un nouveau à partir du moment où ils identifient des objets d'attention communs : la construction progressive des Etats-Unis par l'interaction entre des communautés locales, le projet européen ou encore les organismes internationaux sont autant d'exemples possibles de ces associations de publics au départ éloignés.

La dimension expérimentale repérée par Dewey dans le domaine politique peut donc nous permettre de développer le problème de la fragmentation de l'espace public d'échange des jugements. Que devient en effet le public lorsque les conséquences étendues, graves et persistantes de l'action conjointe se multiplient du fait du développement scientifique, technique et économique ? Répondre à cette question est d'une certaine manière la tâche de la

⁵⁰² Pour une mise en perspective d'Arendt, Dewey et Habermas sur la question du public, voir Craig CALHOUN, « The Problematic Public: Revisiting Dewey, Arendt and Habermas » In: *The Tanner Lectures on Human Values*, vol.33, Edited by M. Matheson. Salt Lake City, University of Utah Press, 2015.

démocratie moderne. Cette dernière, en tant qu'ensemble d'institutions, se donne en effet pour but d'instituer un gouvernement véritablement représentatif, c'est-à-dire visant à atténuer le plus possible le conflit entre intérêts privés et intérêt général. Le problème du public démocratique est alors de parvenir « à une reconnaissance de lui-même telle qu'il aura du poids dans la sélection de représentants officiels et dans la définition de leurs responsabilités et de leurs droits »⁵⁰³. Si l'Etat démocratique est apparu, c'est à la fois pour corriger les conséquences nuisibles des formes d'Etat antérieures, mais aussi pour répondre à la pression de nouvelles conditions économiques : les formes de gouvernements traditionnelles ne permirent plus de répondre aux besoins économiques à l'époque de l'industrialisation et de la libéralisation des échanges.

« Vue comme une tendance historique qui se manifeste par une suite d'événements ayant affecté depuis un siècle et demi les formes de gouvernement presque partout dans le monde, la démocratie est une affaire complexe. D'après une légende courante, cette tendance aurait été engendrée par une seule idée claire et nette, et se serait poursuivie, en vertu d'un élan unique et sans faille, jusqu'à se conformer à une fin préétablie, que cela soit triomphalement glorieux ou fatalement catastrophique. »⁵⁰⁴ Le mythe démocratique voudrait que ce soit la force de l'idéal qui lui ait donné naissance, s'imposant par son caractère irréfutable à la volonté populaire. Mais pour Dewey la démocratie est en réalité le produit historique d'un « complexe de forces rivales » aboutissant au « choix de cette solution particulière qui semble promettre le plus grand bien et le mal corrélatif le moindre »⁵⁰⁵. L'Etat démocratique n'est donc pas le résultat nécessaire du progrès moral de l'humanité, mais le produit de l'intelligence collective expérimentale devant répondre à des problèmes empiriques : « chaque pas a été fait sans qu'aucun résultat ultime ne soit envisagé et, en grande partie, sous l'influence immédiate d'un grand nombre d'impulsions et de mots d'ordre différents »⁵⁰⁶.

Cette analyse suppose que la pratique gouvernementale de la démocratie moderne, bien qu'elle se soit généralisée dans les faits, n'est en rien la réalisation inéluctable d'un idéal universel. Comme toute solution expérimentale, elle peut être révisée, jugée à neuf et transformée pour garantir davantage l'existence de biens communs authentiques. Ceci est

⁵⁰³ DEWEY, *Le public et ses problèmes*, op.cit., p.163

⁵⁰⁴ *Id.*, p.169

⁵⁰⁵ *Id.*, p.170

⁵⁰⁶ *Id.*, p.171

même nécessaire car les conditions qui ont favorisé l'émergence de la démocratie, à savoir le libéralisme économique et un progrès scientifique et technique sans précédent, sont susceptibles en retour d'entraver son développement :

« L'impact sur l'Etat de l'organisation massive et des interactions compliquées fut [...] inimaginable. Au lieu des individus indépendants, agissant d'eux-mêmes que la théorie contemple, nous avons des unités standardisées interchangeables. Les personnes sont reliées entre elles non parce qu'elles ont volontairement choisi d'être unies dans ces formes, mais parce que de vastes courants coulent qui mettent les hommes en contact. »⁵⁰⁷

Les conditions économiques modernes démultiplient les formes d'action conjointe, mais l'ampleur du changement ne permet pas que l'association prenne conscience d'elle-même et puisse en maîtriser les conséquences. Ainsi, les mêmes forces qui ont poussé des publics à s'organiser de manière démocratique ont aussi « apporté des conditions qui font obstacle aux idéaux sociaux et humains requérant l'utilisation du gouvernement comme l'instrument véritable d'un public inclusif et fraternellement associé. [...] Le public démocratique est encore largement incohérent et inorganisé. »⁵⁰⁸

Ce décalage entre des règles institutionnelles visant à constituer un gouvernement le plus représentatif possible, et des conditions socio-économiques qui semblent immaîtrisables, conduit donc à ce que Dewey nomme « l'éclipse du public ». Il y a bien, dans la démocratie, une sélection spécifique des fonctionnaires de l'Etat travaillant dans l'intérêt général, mais il subsiste une distance infranchissable entre eux et l'ensemble de ceux qui seront concernés par leurs décisions, autrement dit les électeurs. En 1927 déjà, Dewey décrit donc de manière ironique la dégradation de l'idéal démocratique en une machinerie politique qui ne parvient pas à mobiliser l'énergie du public :

« Au lieu d'individus qui, dans l'intimité de leur conscience, font des choix ensuite mis en œuvre par la volonté personnelle, on trouve des citoyens qui jouissent de l'opportunité bénie de voter pour une liste d'hommes leur étant pour la plupart inconnus, une liste qui est fabriquée pour eux par une machinerie clandestine tenue par un bloc dont les opérations constituent une sorte de prédestination politique. Certains s'expriment comme si l'aptitude à choisir entre deux listes était un exercice élevé de liberté individuelle. Mais c'est loin d'être la sorte de liberté que les auteurs de la doctrine individualiste contemplaient. »⁵⁰⁹

Plutôt que de condamner de manière moraliste l'indifférence et l'apathie politique d'une grande partie des citoyens, Dewey choisit d'en pointer la cause : elles sont le symptôme

⁵⁰⁷ *Id.*, p.196

⁵⁰⁸ *Id.*, p.198

⁵⁰⁹ *Id.*, p.210

d'une désorientation du public. Pour le comprendre, il est nécessaire de repérer les obstacles à la formation d'un public articulé et conscient de lui-même.

La cause avancée par Dewey est simple : « Il y a de trop nombreux publics et trop de préoccupations publiques pour que nos ressources existantes puissent faire face. »⁵¹⁰ C'est bien ce que nous avons appelé la fragmentation de l'espace public en une multiplicité de perspectives, correspondant chacune ici à des problèmes empiriques collectifs à résoudre (et à autant d'opinions possibles sur leur résolution), qui empêche la formation d'un peuple démocratique, non au sens d'une entité parlant d'une seule voix, mais au sens d'une communauté capable de mettre en relation les jugements et les intérêts communs :

« Il y a trop de public, un public trop diffus, trop éparpillé et trop embrouillé dans sa composition. Et il a de trop nombreux publics, car les actions conjointes suivies de conséquences indirectes, graves et persistantes, sont innombrables au-delà de toute comparaison ; et chacune d'elles croise les autres et engendre son propre groupe de personnes particulièrement affectées, tandis que presque rien ne fait le lien entre ces différents publics de sorte qu'ils s'intègrent dans un tout. »⁵¹¹

Cette démultiplication des publics, qui ne parviennent pas à se mettre en contact, vient du fait que « l'âge de la machine a si considérablement déployé, multiplié, intensifié et compliqué la portée des conséquences indirectes [du comportement collectif], il a provoqué des liens dans l'action si longs et si rigides (et ce sur une base impersonnelle et non communautaire), que le public qui en résulte ne parvient pas à s'identifier et à se discerner lui-même »⁵¹². Comme on le voit facilement dans la politique contemporaine, les questions techniques spécialisées y prennent de plus en plus d'importance ; elles comportent d'innombrables détails, qui eux-mêmes changent rapidement ; les individus se sentent donc pris dans un flot de forces qui les dépassent, qu'ils ne parviennent pas à penser collectivement.

Contrairement aux publics traditionnels qui étaient constitués de communautés locales relativement homogènes, soumis à des changements lents, les formes d'associations modernes sont mobiles et fluctuantes. On assiste à l'émergence d'une « Grande Société » dépassant les frontières des nations, mais qui ne forme pas une « Grande Communauté » : « Nous disposons d'outils physiques de communication comme jamais auparavant. Les pensées et les

⁵¹⁰ *Id.*, p.217

⁵¹¹ *Id.*, p.230

⁵¹² *Id.*, p.217

aspirations qui leur correspondent ne sont pas communiquées et ne sont donc pas communes. »⁵¹³ Malgré les avancées sociales dont l'histoire a été le témoin, le problème politique demeure : « la difficulté essentielle est de découvrir les moyens par lesquels un public éparpillé, mobile et multiforme pourrait si bien se reconnaître qu'il parviendrait à définir et exprimer ses intérêts »⁵¹⁴.

Ainsi, Dewey repère de ce qui manque dans la situation présente pour que la démocratie se développe conformément à sa fin-en-vue, c'est-à-dire la constitution d'une communauté de jugements et d'actions permettant que des publics s'organisent. La démocratie n'est donc pas seulement un mode de gouvernement, c'est l'idéal de l'association telle qu'elle soit bénéfique pour tous :

« Lorsque les conséquences d'une activité conjointe sont jugées bonnes par toutes les personnes singulières qui y prennent part, et lorsque la réalisation du bien est telle qu'elle provoque un désir et un effort énergiques pour le conserver uniquement parce qu'il s'agit d'un bien partagé par tous, alors il y a une communauté. La conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications, constitue l'idée de démocratie. »⁵¹⁵

Nous avons vu que pour Dewey, un idéal n'est jamais un concept abstrait auquel devrait se conformer l'expérience, mais une hypothèse en acte, une fin-en-vue qui oriente l'action. Par conséquent, la constitution d'une communauté consciente d'elle-même n'est pas un moyen parmi d'autres d'atteindre l'idéal démocratique, puisque la fin-en-vue et les moyens déployés pour l'atteindre s'identifient : « Considérée comme une idée la démocratie n'est pas une alternative à d'autres principes de vie en association. Elle est l'idée de la communauté elle-même. »⁵¹⁶ Il est donc possible de redéfinir dans cette perspective les valeurs cardinales attachées traditionnellement à la démocratie. La liberté, par exemple, désignera l'accomplissement des potentialités personnelles au sein de la communauté, « le pouvoir d'être un soi individualisé apportant une contribution distinctive et jouissant des fruits de l'association d'une manière qui lui soit propre »⁵¹⁷ ; l'égalité signifiera le respect de ce qui est unique en chacun, « le fait que chaque membre individuel de la communauté prend part sans entrave aux conséquences de l'action en association »⁵¹⁸ ; enfin, la fraternité comme dimension qualitative de l'association sera le nom de la conscience collective des biens appréciés.

⁵¹³ *Id.*, p.235

⁵¹⁴ *Id.*, p.241

⁵¹⁵ *Id.*, p.243-244

⁵¹⁶ *Id.*, p.243

⁵¹⁷ *Id.*, p.245

⁵¹⁸ *Ibid.*

Résoudre le problème du passage de la « Grande Société » à la « Grande Communauté » relève de la pratique intelligente des démocraties modernes. La philosophie n'a pas ici à fournir davantage qu'un diagnostic, autrement dit, au sens de Dewey, une critique de la critique, une réévaluation du schéma des valeurs tel qu'il s'impose à une époque donnée. Il ne s'agit donc pas ici de proposer une solution à la fragmentation des publics, mais seulement de compléter ce diagnostic en insistant sur ce qui permet, en droit, aux associations de s'articuler en de réelles communautés :

« Un public informe n'est capable d'organisation que dans les cas où les conséquences indirectes sont perçues et qu'il est possible de prévoir des organismes qui ordonnent leur occurrence. A présent, de nombreuses conséquences sont ressenties plutôt que perçues ; elles sont endurées, mais on ne peut pas dire qu'elles sont connues, car pour ceux qui en font l'expérience, elles ne sont pas référées à leur origine. Il va donc de soi qu'aucun organisme apte à canaliser le flux de l'action sociale et ainsi, à le régler, n'est établi. Ainsi les publics sont amorphes et inarticulés. »⁵¹⁹

Le seul moyen, pour la communauté, de prendre conscience d'elle-même, est le fait de percevoir les conséquences de l'action conjointe. *Ressentir* ces conséquences, cela revient à les subir de manière passive ; les *percevoir* signifie entamer la recherche expérimentale permettant de se les approprier, de les transformer ou de les conserver selon les jugements de valeur que nous produirons. Cela équivaut à être capable de produire des significations partagées de manière à transformer l'impulsion immédiate des hommes à vivre ensemble en désir réfléchi. C'est donc de la communication que dépend logiquement la communauté ; le seul moyen de permettre aux publics de se former est alors « le perfectionnement des moyens et des modes de communiquer les significations de sorte qu'un intérêt véritablement partagé pour les conséquences des activités interdépendantes puisse donner forme au désir et à l'effort et, de cette façon, diriger l'action »⁵²⁰.

Perfectionner la communication ne signifie pas simplement être capable de communiquer plus d'informations, plus rapidement, à un plus large public ; cette efficacité est déjà largement réalisée. La communication apte à créer des intérêts partagés est celle qui concerne « l'enquête sociale », c'est-à-dire la connaissance des conséquences de l'action conjointe dans tel ou tel domaine. Si l'enquête elle-même ne peut être que le fait de

⁵¹⁹ *Id.*, p.223

⁵²⁰ *Id.*, p.251

spécialistes, en rendre public les résultats signifie les communiquer de manière telle qu'ils puissent être appropriés par un public plus large :

« Il n'est pas nécessaire que la masse dispose de la connaissance et de l'habileté nécessaires pour mener les investigations requises ; ce qui est requis est qu'elle ait l'aptitude de juger la portée de la connaissance fournie par d'autres sur les préoccupations communes. »⁵²¹

Dewey ne milite donc pas pour un gouvernement technocratique, puisqu'une classe d'experts coupée des intérêts communs ne peut être représentative. Les experts n'ont pas pour tâche de proposer des mesures politiques, mais de faire voir les multiples connexions entre des faits, afin qu'elles puissent devenir objets de réflexion. Par exemple, les conséquences du développement technologique ne sont pas connues en ce sens : « Les gens ne comprennent pas *comment* ce changement s'est effectué et *comment* il affecte leur conduite. De ce fait, ils ne peuvent utiliser et contrôler ses manifestations. Ils endurent ses conséquences, ils sont affectés par elles. »⁵²² L'amélioration de la communication ne se réduit donc pas à une liberté d'expression formelle : « La croyance que la pensée et sa communication sont désormais libres du simple fait que les restrictions légales qui prévalaient dans le passé ont été supprimées, est absurde. »⁵²³ Une véritable liberté d'expression désignera plutôt l'interaction productive entre une classe intellectuelle capable de transmettre la compréhension de réalités complexes, et des publics capables d'en juger. « En d'autres termes, le besoin essentiel est l'amélioration des méthodes et des conditions du débat, de la discussion et de la persuasion. Ceci est *le* problème du public. »⁵²⁴ En dernière instance, c'est d'ailleurs la restauration de la vie communautaire locale, échelon de la société sans lequel les idées transmises à travers l'enquête ne peuvent devenir vivantes, qui permettra pour Dewey d'améliorer les conditions de ce débat public. Le face à face et le dialogue étant des expériences irremplaçables, même la meilleure intention de formation de l'opinion publique restera vaine sans eux⁵²⁵.

⁵²¹ *Id.*, p.311-312

⁵²² *Id.*, p.262

⁵²³ *Id.*, p.265

⁵²⁴ *Id.*, p.311

⁵²⁵ Sur l'importance des communautés locales chez Dewey et Arendt dans la constitution de l'espace public, voir Richard BERNSTEIN, "Creative Democracy – The Task Still Before Us". In: GREEVE DAVANEY, Sheila. FRISINA, Warren G., *The Pragmatic Century, Conversations with Richard J. Bernstein*, New York, State University of New York Press, 2005

Ainsi, Dewey met en lumière ce qui fait obstacle à la formation d'un espace public d'échange des jugements. Sa fragmentation en une multitude d'avis mal informés, son émiettement stérile, la multiplication des conséquences subies plutôt que perçues, sont aussi redoutables pour la démocratie que l'uniformisation des jugements dans une opinion publique unanime. Cette difficulté à fonder un sens commun dans une perspective pluraliste, qui n'est que l'envers de la tentative idéologique d'homogénéiser le peuple, nous pouvons tenter de l'illustrer dans le contexte de la démocratie contemporaine. En effet, de nouveaux questionnements y apparaissent, qui mettent le jugement au cœur de l'espace public, en tant que capacité à former des opinions sans que l'individu ne soit noyé dans l'universel abstrait du peuple. Avec l'éclatement de la société de classes et le passage à une société de masse, les revendications politiques traditionnelles, fondées sur la défense des intérêts, sont concurrencées par les questionnements identitaires. Comme l'écrit Arendt, « la vieille et encombrante question « Qui suis-je ? » [...], en temps de crise, se pose toujours avec une insistance redoublée »⁵²⁶. Cette question s'adresse à la fois aux individus et à la communauté elle-même, en un double mouvement : évaluer la place accordée l'individualité au sein du collectif, mais aussi redéfinir l'entité collective face à la pluralité des identités revendiquées. Puisque le jugement est ce dont nous avons besoin en situation de crise, on peut donc se demander en quoi son exercice intervient de manière éminente dans les nouvelles luttes politiques contemporaines fondées sur la catégorie de l'identité.

⁵²⁶ ARENDT, *Les Origines du totalitarisme - Eichmann à Jérusalem, op.cit.*, p.644

2) *Les luttes politiques contemporaines : contre la négation de la faculté de juger*

Revendiquer sa capacité à former des jugements qui comptent dans l'espace public, c'est d'abord mettre en question les formes de l'universel. En effet, nous avons vu que pour Arendt, juger ne signifie jamais définir un universel abstrait applicable à toute situation, car sa validité est seulement générale ou exemplaire. C'est la raison pour laquelle la philosophe nous mettait en garde contre une interprétation erronée de l'« impartialité relative » obtenue grâce à l'exercice du jugement : il ne s'agit pas d'adopter un point de vue surplombant, assimilant en une totalité la multiplicité des perspectives. Une telle compréhension du jugement impliquerait en réalité une forme de prise de pouvoir vis-à-vis de toute nouvelle perspective pouvant émerger dans l'espace public, ou à l'égard de celles qui n'auraient pas été prises en compte parce qu'inaudibles. La généralité du jugement laisse toujours ouvert le point de vue à l'imprévisible du jugement d'autrui, qui n'a été pris en compte qu'hypothétiquement dans l'élaboration du nôtre. Il ne peut donc se réduire à la découverte d'un universel déjà donné d'avance.

Ainsi, même si nous pouvons, grâce à l'imagination, nous détacher en partie des conditions socio-économiques qui déterminent notre situation individuelle, la place que nous occupons au sein de l'espace *politique* demeure un facteur essentiel dans la constitution de nos jugements. N'y a-t-il pas une différence, par exemple, entre juger lorsqu'on possède déjà un certain degré d'autorité ou de légitimité dans le corps politique, voire s'il l'on est dans la position d'un gouvernant, et juger lorsque l'on n'a pas accès à l'espace public en tant que citoyen légitime à parler ?⁵²⁷ Que vaut, pour celui dont la parole peine à être entendue, l'exigence kantienne de penser en se mettant à la place de tout autre ? Cette exigence ne se transforme-t-elle pas, dans une telle situation, en une cynique injonction à comprendre le point de vue des dominants au moment même où, exerçant librement sa faculté de juger, on souhaiterait changer la donne du pouvoir ?

Bien qu'Arendt n'aborde jamais directement la question des relations de domination pouvant intervenir dans l'élaboration et l'exercice du jugement, question que Foucault appellerait « stratégique », sa critique de l'universalisme abstrait en est une réponse implicite. Si nous voulons tirer toutes les conséquences de sa réflexion sur le jugement dans le contexte

⁵²⁷ Sur l'émergence de « contre-public subalternes » traditionnellement exclus de la participation à la vie politique, voir Nancy FRASER, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, Paris, La Découverte, 2011

démocratique contemporain, il nous appartient donc de faire voir comment les nouvelles luttes politiques contemporaines prennent à leur compte cette critique, et apparaissent alors comme des luttes contre la négation de la faculté de juger.

Il existe au moins deux formes différentes de critique de l'universalisme. La première, utilisée traditionnellement dans les luttes politiques fondées sur la défense des intérêts, est bien illustrée par l'analyse marxiste de la formulation des droits de l'homme présente dans la DDHM de 1789. Dans *La question juive*, Marx tente de montrer que ces droits reposent en réalité sur une certaine forme d'individualisme : pour lui, l'homme dont il est question dans la Déclaration n'est pas l'homme universel, c'est le membre de la société bourgeoise, privilégiant son intérêt privé et la protection de ses biens. Par exemple, Marx critique la définition de la liberté comme « pouvoir de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » : ainsi formulée, elle devient un droit qui sépare les hommes au lieu de les relier en une communauté active. La liberté est ainsi réduite à un champ d'action limité par celui d'autrui, et le droit à une frontière. De la même façon, la propriété devient le droit de pouvoir disposer arbitrairement de sa fortune, et le droit à la sûreté est assimilé au concept de police, c'est-à-dire la garantie de la conservation des biens individuels. Tels qu'ils sont définis dans la Déclaration, ces droits renvoient donc à l'image d'un être humain essentiellement égoïste, replié sur son intérêt personnel : autrui, plutôt que d'être le partenaire actif d'une communauté, devient une menace potentielle dont il faut se préserver. L'universalité des droits de l'homme n'est donc pour Marx qu'une idéologie qui traduit les intérêts d'une classe dominante, un instrument de pouvoir.

Cette critique est fondée sur la catégorie de l'intérêt : si la Déclaration des droits de l'homme n'est en fait que l'expression d'un intérêt particulier, elle ne saurait atteindre sa fonction, qui est de fonder un droit correspondant à l'intérêt général de la communauté. Par conséquent, le remède serait ici de rendre les droits *plus universels*. Dans la démocratie contemporaine, on assiste en revanche à l'émergence d'une nouvelle forme de critique de l'universalisme, qui passe par le biais du questionnement identitaire ; il n'est plus alors question de le restaurer parce qu'il aurait été accaparé par une certaine classe, mais de l'adapter à une société pluraliste. Ce qui est dénoncé, par exemple lorsque la question des droits des minorités intervient, en lien avec la question de l'identité culturelle, religieuse, ethnique, sexuelle, etc., c'est l'abstraction constituée par l'homme universel, qui menace d'effacer la particularité de chacun. Le modèle universaliste risquerait alors de nier les singularités effectives au sein de la société, et partant d'être incapable de répondre à des

*besoins différenciés*⁵²⁸. Dans ce contexte, ce modèle est moins critiqué pour son formalisme que pour son hypocrisie : niant en droit les identités individuelles ou communautaires, on risque, en proclamant l'égalité, d'entériner de fait les inégalités. Mais cette critique vise également à dénoncer l'appropriation par un pouvoir de la capacité de parole : si l'universel est déjà donné, à quoi bon juger ?

Face à ce nouveau questionnement, historiquement issu d'événements comme la révolution de Mai 1968 ou la décolonisation, la démocratie contemporaine est elle-même confrontée à la question de son identité, et à la réévaluation de l'héritage des Lumières. Le concept même de démocratie, comme idéal politique et social, y est concurrencé par l'idée nationale ou par celle d'unité du peuple. La question du jugement y est alors facilement réduite à celle de l'évaluation d'une civilisation. On voit que cette problématique est au cœur des problèmes politiques contemporains du fait que la question de l'Histoire est constamment sujette à débat dans l'espace public. En France, par exemple, la promulgation de la loi française n° 2005-158 du 23 février 2005 « portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés », qui mentionnait dans son article 4 que « les programmes scolaires reconnaissent en particulier le rôle positif de la présence française outre-mer, notamment en Afrique du Nord et accordent à l'histoire et aux sacrifices des combattants de l'armée française issus de ces territoires la place éminente à laquelle ils ont droit », donna lieu à des débats houleux, aboutissant à son abrogation par Jacques Chirac. De nombreuses autres lois sur la mémoire collective ont été promulguées : la loi Taubira du 21 mai 2001 sur la reconnaissance de l'esclavage, la loi Gayssot, ou la loi reconnaissant le génocide arménien. Par ailleurs, le rapport de la nation à sa mémoire apparaît de plus en plus comme un thème des discours politiques, qu'il s'agisse soit d'un côté de réclamer une reconnaissance publique d'exactions commises par l'Etat, ou au contraire d'insister sur la nécessaire fin de la « repentance », terme censé désigner l'injuste demande faite à la nation d'aujourd'hui d'expiation des fautes du passé. On pourrait multiplier ainsi les exemples en Europe et ailleurs : réapparition de la question des réparations entre la Grèce et l'Allemagne, polémique autour du drapeau des Confédérés aux Etats-Unis, débats sur la filiation russe dans les pays de l'est, etc.

⁵²⁸ On peut noter que dans la tradition politique française, l'importance de l'idée d'indivisibilité de la République accentue la tension entre revendication identitaire et universalisme. Sur la notion de « politique de la différence », voir par ailleurs Charles TAYLOR, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, *op.cit.*

On assiste donc à une tension entre la demande d'un respect accru du pluralisme, qui s'exprime par l'intermédiaire de la critique de l'universalisme, et le désir de restauration d'une unité collective d'autre part, unité qui viserait à transcender les différences individuelles. Là encore, l'espace public des jugements se retrouve confronté à la double menace de l'homogénéisation et de la fragmentation. On peut cependant considérer que cette tension n'est pas seulement due à l'histoire récente, mais tient à la nature même du concept moderne de démocratie. Pour le montrer, nous nous appuyerons sur les analyses de Claude Lefort dans *L'invention démocratique* et dans les *Essais sur le politique*, où il tente de définir ce qui est propre à la démocratie moderne. Ceci nous permettra ensuite de mieux faire voir la spécificité des nouvelles luttes politiques contemporaines, où s'expriment de manière assumée la revendication d'un droit à juger.

Selon Lefort, la démocratie a d'abord ceci de singulier qu'elle instaure, contrairement à l'incorporation du pouvoir dans la monarchie, un lieu inassignable au pouvoir : « Le lieu du pouvoir devient un *lieu vide*. [...] L'essentiel est qu'il interdit aux gouvernants de s'approprier, de s'incorporer le pouvoir. [...] Vide, inoccupable – tel qu'aucun individu ni aucun groupe ne peut lui être consubstantiel –, le lieu du pouvoir s'avère infigurable. »⁵²⁹ Ce point rejoint en partie la question du manque d'autorité évoquée par Arendt dans *On Revolution*. D'autre part, ce ne sont pas les mêmes individus qui peuvent s'affirmer comme source du pouvoir, du savoir et de la loi : « le phénomène de désincorporation dont nous parlions s'accompagne d'une désintrinsication entre la sphère du pouvoir, la sphère de la loi et la sphère de la connaissance »⁵³⁰. Claude Lefort ne se contente pas de réaffirmer de cette manière le principe de la séparation des pouvoirs. L'idée d'une désintrinsication de ces trois sphères implique qu'on ne peut les dériver d'une même source transcendante ou absolue. Le droit et le savoir acquièrent par là une autonomie radicale : « L'essentiel, à mes yeux, est que la démocratie s'institue et se maintient dans la *dissolution des repères de la certitude*. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir »⁵³¹.

La désintrinsication de ces trois sphères implique naturellement que le pouvoir n'est plus légitime à dicter aux individus des vérités définitives. Une telle séparation du pouvoir et du savoir devrait alors permettre une libération de la capacité individuelle de jugement, puisque

⁵²⁹ Claude LEFORT, « La question de la démocratie », in *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p.28

⁵³⁰ *Ibid.*

⁵³¹ *Id.*, p.30

chacun devient apte à donner son point de vue sur les actions politiques. Mais cette libération de la parole et de la pensée induit en même temps une instabilité récurrente dans la démocratie moderne : le conflit social y est légitimé sous toutes ses formes, au moins en droit, parce que les fondements de l'ordre social et de l'ordre politique ne sont jamais déterminés une fois pour toutes⁵³². C'est alors en temps de crise, « [q]uand l'insécurité des individus s'accroît, en conséquence d'une crise économique, ou des ravages d'une guerre, quand le conflit entre les classes et les groupes s'exaspère et ne trouve plus sa résolution symbolique dans la sphère politique, quand le pouvoir paraît déchoir au niveau du réel, en vient à apparaître comme quelque chose de particulier au service des intérêts et des appétits de vulgaires ambitieux, bref se montre *dans* la société et que du même coup celle-ci se fait voir comme *morcelée* », que « se développe le fantasme du peuple-un, la quête d'une identité substantielle, d'un corps social soudé à sa tête, d'un pouvoir incarnateur, d'un Etat délivré de la division »⁵³³.

Ainsi, de même qu'Arendt pointait la volonté totalitaire d'abolir la spontanéité et l'imprévisibilité de la liberté dans l'action, de même Lefort insiste sur la peur toujours présente, dans la démocratie, face à l'indétermination du pouvoir et du savoir. Le tragique de la politique moderne est de chercher à fonder des régimes qui soient à la fois légitimes et durables : ceci paraît d'autant plus difficile que la demande de liberté rentre en contradiction avec l'exigence de cohésion, d'unité ou de sécurité⁵³⁴. Par rapport à la liberté de jugement, nous pouvons appliquer la même analyse : la désintrinsication du pouvoir, du savoir et de la loi est ce qui permet aux jugements de s'exprimer dans un espace public ouvert, mais c'est justement l'absence de garantie qui nous effraie lorsque nous avons à juger de manière personnelle. Ce qu'Arendt appelle l'éclatement des normes et des catégories traditionnelles de jugement, et Lefort la « dissolution des repères de la certitude », produit le même type de vertige que l'imprévisibilité dernière de l'action.

⁵³² Pour une reprise de ces idées de Lefort, et le modèle agonistique d'une démocratie plurielle où le conflit est irréductible, voir Chantal MOUFFE, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1994

⁵³³ Claude LEFORT, « La question de la démocratie », *art.cit.*, p.31

⁵³⁴ Ce dilemme intervient aujourd'hui dans les débats sur la surveillance des citoyens, qu'il s'agisse de légiférer sur l'usage d'Internet, les fichiers ethniques ou le fonctionnement des renseignements dans la lutte contre le terrorisme.

Cette analyse du concept de démocratie moderne, Lefort la prolonge en repérant dans l'espace public de nouvelles manières de revendiquer des droits. Pour lui, la philosophie politique a en effet pour tâche de renouveler notre compréhension des luttes sociales :

« Si nous cherchons à concevoir un nouveau rapport au politique, nous devons commencer par reconnaître qu'il s'ébauche sous nos yeux. Aussi bien, la première tâche n'est-elle pas d'inventer ; elle est d'interpréter [...]. Qu'y a-t-il de neuf dans le caractère et le style de ces revendications ? En premier lieu, elles ne font pas attendre une solution globale des conflits par la conquête ou la destruction du pouvoir en place. Leur objectif dernier n'est pas ce fameux renversement qui mettrait les dominés en position de dominants et préparait la dissolution de l'Etat. »⁵³⁵

Il ne s'agit donc plus de luttes traditionnelles contre une oppression, dirigée vers un système ou un régime. Les nouvelles revendications politiques sont celles de minorités ou de catégories particulières de la population, qui « peuvent découvrir leur identité propre, qu'elle soit d'ordre ethnique ou bien fondée sur une affinité de mœurs ou sur une similitude de condition, ou bien elles peuvent se constituer en fonction d'un projet de portée générale »⁵³⁶. Ces luttes ne parviennent pas toujours à se mettre d'accord sur des revendications communes, mais « en dépit de [leur] variété, les initiatives des minorités s'apparentent en ceci qu'elles combinent, d'une manière qui semble paradoxale, l'idée d'une légitimité et la représentation d'une particularité »⁵³⁷. Pour Lefort, c'est parce que la démocratie moderne a donné son autonomie au droit vis-à-vis du pouvoir et du savoir que de telles luttes peuvent exister : elles « s'enracinent dans la conscience du droit »⁵³⁸. Autrement dit, ce n'est plus la défense des intérêts qui a une efficacité symbolique au sein du corps social : c'est plutôt parce que les individus possèdent partout un certain sentiment de la justice ou de l'injustice qu'ils se sentent légitimes à remettre en cause les lois établies. Cette « idée neuve de ce qui est socialement légitime » possède une telle force « qu'elle donne parfois à la protestation un caractère proche de l'insoumission »⁵³⁹.

Si l'analyse de Claude Lefort met bien en évidence la corrélation paradoxale entre l'individualité singulière et l'appel au droit dans les nouvelles revendications démocratiques, elle ne rend pas compte de la place de la subjectivité dans ces luttes. Or, nous avons vu que la revendication d'un droit à juger s'accompagne, dans le contexte contemporain, d'une critique de l'universalisme et de la redéfinition de l'identité. Pour

⁵³⁵ Claude LEFORT, *L'Invention démocratique. op.cit.*, p.71

⁵³⁶ *Id.*, p.74

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ *Id.*, p.73

⁵³⁹ *Id.*, p.72

compléter cette réflexion, nous pouvons donc faire appel aux développements de Foucault concernant le rapport entre le sujet et le pouvoir. Selon lui, en effet, il existe trois types de luttes politiques : les luttes contre la domination, contre l'exploitation, et contre l'assujettissement, c'est-à-dire le contrôle du sujet et son assignation à une identité. Mais « aujourd'hui, c'est la lutte contre les formes d'assujettissement – contre la soumission de la subjectivité – qui prévaut de plus en plus, même si les luttes contre la domination et l'exploitation n'ont pas disparu, bien au contraire »⁵⁴⁰.

Que signifie exactement lutter contre la soumission de la subjectivité ? C'est d'abord combattre une certaine forme de pouvoir, une nouvelle forme politique développée depuis le XVI^e siècle, celle de l'Etat occidental moderne. Selon Foucault, cette modalité du pouvoir met en œuvre à la fois des techniques totalisatrices de contrôle des populations, et des techniques d'individualisation. Tirant en partie son origine de l'art pastoral de gouverner, il s'agit d'un pouvoir « qui s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux »⁵⁴¹. Combattre une telle forme de pouvoir signifie à la fois lutter contre des savoirs qui prétendraient délivrer une vérité identitaire, mais également s'opposer aux mécanismes d'isolement qui en découlent. En effet, les techniques d'individualisation ne se contentent pas d'imposer une certaine connaissance prédéterminée de soi-même aux individus, elles les séparent les uns des autres dans le même mouvement. De la même façon qu'Arendt pense toujours en même temps la massification de la société et son atomisation, Foucault montre que le pouvoir moderne est toujours à la fois totalisant et atomisant. C'est contre ce double mouvement que s'érigent les luttes contemporaines : « toutes les luttes actuelles tournent autour de la même question : qui sommes-nous ? Elles sont un refus de ces abstractions, un refus de la violence exercée par l'Etat économique et idéologique qui ignore ce que nous sommes individuellement, et aussi un refus de l'inquisition scientifique ou administrative qui détermine notre identité. »⁵⁴²

On peut comprendre ainsi les critiques de l'universalisme comme visant une nouvelle pratique démocratique qui prendrait mieux en compte la subjectivité, et qui s'effectuerait de manière horizontale, en s'adressant non seulement à l'Etat mais aussi directement à la

⁵⁴⁰ Michel FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et Ecrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p.1047

⁵⁴¹ *Id.*, p.1046

⁵⁴² *Ibid.*

conscience des autres citoyens. C'est pourquoi ces nouvelles luttes mettent le jugement au centre de l'espace public. Par la communication de son point de vue, l'individu participe activement à la construction de sa propre identité, mais confronte également le jugement qu'il porte sur lui-même à ceux qu'on porte sur lui de l'extérieur. En ce sens, revendiquer plus de démocratie ne revient pas nécessairement à revendiquer plus de droits, mais un droit au symbolique, c'est-à-dire un refus de l'assignation à des identités prédéterminées par un pouvoir.

Par ces revendications à un droit à juger soi-même de ses expériences ou de son histoire, les individus démocratiques luttent donc à la fois contre l'absence de reconnaissance de certains droits, mais également contre l'interprétation de ces revendications comme étant une demande de droits d'exception. En effet, on comprend souvent les nouvelles luttes politiques contemporaines strictement comme des luttes pour la reconnaissance⁵⁴³. Or, la reconnaissance d'une identité par un pouvoir conduit nécessairement à une contradiction par rapport à l'idée d'égalité des droits qui sous-tend l'idée de droits de l'homme. En effet, s'il y a lieu de reconnaître des droits différents pour des identités différentes, on crée alors des lieux séparés de la vie sociale et politique, et on peut penser que l'espace commun de la démocratie court alors le risque d'être fragmenté. Pourtant, c'est bel et bien en réduisant la communauté démocratique à une identité unique qu'on méconnaît le jeu des places au sein de la société contemporaine. Dans cette perspective, ce n'est pas la revendication pluraliste des droits qui met en cause la cohésion sociale, mais plutôt l'assignation à une identité collective dans laquelle certains membres de la société ne se retrouvent pas⁵⁴⁴.

On comprend traditionnellement une lutte politique comme relevant de l'action collective. Pour Arendt également, une lutte politique signifie nécessairement un ensemble d'actions avec d'autres, puisque la politique est le lieu même de la pluralité. Cependant, dans le contexte que nous avons analysé, se pose un problème précis : dans la mesure où ces luttes naissent d'une situation de crise où, la société dans son ensemble s'atomisant, l'individu est violemment renvoyé à lui-même et à une identité préétablie, comment peut-il parvenir à l'action politique ? Celle-ci doit nécessairement s'appuyer sur une impulsion intérieure par

⁵⁴³ Dans *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2013, Axel HONNETH tente de développer « une approche théorique qui vise à reconstruire le modèle d'une lutte pour la reconnaissance conçue comme un processus historique de progrès moral » (p.282). L'usage important que cet auteur fait de Hegel rend parfois ses analyses incompatibles avec celles d'Arendt.

⁵⁴⁴ Sur le concept d'« égalité complexe », qui reconnaît une pluralité de biens redistribuables dans la société, voir Michaël WALZER, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, op.cit.

laquelle il puisse sortir de cet isolement. Il s'agit à la fois de renouer un lien avec soi-même et un lien avec les autres. Or, c'est bien la capacité de juger qui pour Arendt répond à la désolation de la crise. Assumer l'exercice de cette faculté, contre tout universel abstrait qui prétendrait juger à notre place, permet de se considérer comme un être capable d'évaluer ses expériences tout en cherchant à retrouver un certain sens commun : « le jugement fait que je me sens chez moi dans le monde des phénomènes, donc dans le monde dans lequel je vis »⁵⁴⁵. L'impulsion intérieure qui nous permettrait de sortir de l'isolement ne peut être ni purement réflexive, ni purement affective. Dans les deux cas, l'individu court le risque de se replier sur lui-même. La douleur, par exemple, ne peut pas être une inspiration à agir, parce qu'elle renforce le sentiment d'isolement : « La douleur, en tant que principe politique, surtout la « violent death » ! chez Hobbes, n'est qu'impotence, l'impuissance de celui qui, à cause de la douleur – ou de la peur qu'elle inspire -, est totalement renvoyé à lui-même. »⁵⁴⁶

De ce fait, ce que Foucault nomme la lutte contre l'assujettissement est en même temps un processus de construction de soi. On est nécessairement dans une configuration où le privé et le public, le politique et le moral, la pensée et l'action sont liés. Cela signifierait alors que l'exercice du jugement n'est pas la prérogative d'un sujet déjà constitué dans d'autres activités, mais que c'est l'usage lui-même de cette faculté, sa réappropriation par l'individu, qui fournirait le moyen de parvenir à la constitution du sujet. Singulièrement, on retrouve une idée semblable dans ses conférences portant sur l'article de Kant « Qu'est-ce que l'Aufklärung ? ». Dans ce texte, Kant définit les Lumières comme « *la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable [...] Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières.* »⁵⁴⁷ Foucault interprète cet article comme la tentative par Kant de définir une certaine attitude critique vis-à-vis de l'autorité. Cette attitude critique n'est pas simplement une démarche visant à nous déprendre des illusions de la raison, elle ne se confond pas avec la critique au sens épistémologique du terme. Il s'agit ici d'une démarche éthique, d'une manière de penser, de dire et d'agir, « à la fois attitude morale et politique »⁵⁴⁸. L'attitude de l'Aufklärung n'est donc pas seulement une exigence de rationalité : « il semble [...] qu'elle soit sous-tendue par une sorte d'impératif plus

⁵⁴⁵ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, op.cit., p.948

⁵⁴⁶ *Id.*, p.701

⁵⁴⁷ KANT, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, op.cit., p.43

⁵⁴⁸ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung », in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84^{ème} année, n°2, Avril-Juin 1990, p.38

général – plus général encore que celui d’écarter les erreurs. Il y a quelque chose dans la critique qui s’apparente à la vertu »⁵⁴⁹.

Selon Foucault, l’appel kantien au courage de penser par soi-même définit une attitude dirigée contre l’art de gouverner qui s’est développé au XVe et au XVIe siècle. La question « comment gouverner ? » se pose à cette époque de manière insistante, suivie de son pendant : « comment ne pas être gouverné ? », c’est-à-dire « comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux »⁵⁵⁰. Ainsi, à l’assujettissement de l’individu par l’art libéral de gouverner répond une attitude de « désassujettissement »⁵⁵¹ de la part des individus. Selon Foucault, la critique telle qu’elle est définie par Kant désigne donc « le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d’interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; eh bien ! la critique, cela sera l’art de l’inservitude volontaire, celui de l’indocilité réfléchie »⁵⁵². Parler ainsi de la façon dont la liberté des individus s’oppose aux contraintes du pouvoir implique une résistance aux discours préétablis de vérité par la réflexion, mais également la formation d’un *ethos* particulier. C’est pourquoi l’attitude critique dont Foucault perçoit la formulation dans ce texte de Kant correspond sensiblement à ce qu’Arendt appelle l’exercice du jugement.

Cela est également visible dans sa réévaluation de l’héritage des Lumières. Faire de l’Aufklärung une question centrale de la philosophie peut, selon Foucault, nous mener à engager une démarche historico-philosophique sur notre présent : « Ce ne sont pas les restes de l’Aufklärung qu’il s’agit de préserver ; c’est la question même de cet événement et de son sens (la question de l’historicité de la pensée de l’universel) qu’il faut maintenir présent et garder à l’esprit comme ce qui doit être pensé. »⁵⁵³ En d’autres termes, il semble que Foucault puise dans le texte de Kant des éléments permettant de définir une tâche pour la philosophie politique contemporaine, celle de comprendre notre présent à la fois dans ce qu’il a de singulier et en même temps dans son historicité fondamentale. Si on veut tenter de comprendre le jeu du pouvoir et de la liberté dans notre présent, nous devons nécessairement poser cette question : « qu’est-ce donc que je suis, moi qui appartiens à cette humanité, peut-être à cette frange, à ce moment, à cet instant d’humanité qui est assujéti au pouvoir de la

⁵⁴⁹ *Id.*, p.36

⁵⁵⁰ *Id.*, p.38

⁵⁵¹ *Id.*, p.39

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ Michel FOUCAULT, « *Qu’est-ce que l’Aufklärung ?* », in *Dits et écrits II*, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001, p.1506

vérité en général et des vérités en particulier ? »⁵⁵⁴ Se pencher sur l'historicité d'un système de savoir-pouvoir ne revient pas ici à donner une explication causale de la formation de ce système, ou de montrer que ces systèmes allaient de soi à l'époque où ils ont émergé : « ce n'était contenu dans aucune antériorité »⁵⁵⁵. Il faut donc éviter, selon Foucault, de considérer ces ensembles comme étant des produits nécessaires du passé ou d'une origine unique. Ou encore, il s'agit de penser le présent comme étant le produit contingent du passé : les systèmes de savoir-pouvoir qui émergent « sont en quelque sorte des singularités pures, ni incarnation d'une essence, ni individualisation d'une espèce »⁵⁵⁶.

En termes arendtiens, nous dirions ici que notre présent est un événement, qu'il convient pour le comprendre de juger en tant qu'événement dans toute sa contingence et non selon une certaine idée de la nécessité (par exemple, l'idée de progrès). C'est toute la différence qui existe entre juger des actions politiques et penser de façon philosophique : “Political truth : relates to events and facts : What we cannot change. Except by lying and losing reality. Philosophical truth: relates to what cannot be other than it is. The object of political truth always could have been otherwise.”⁵⁵⁷ Penser les systèmes de pouvoir en termes de contingence et non de nécessité permet, selon Foucault, d'en penser par ailleurs la réversibilité, le renversement. Une telle interprétation n'est pas une démarche neutre ou scientifique, mais participe de cette attitude critique qu'il nomme l'inservitude volontaire. Juger notre présent comme un événement et non comme le résultat nécessaire d'un processus antérieur se fonde sur la volonté de comprendre et de résister aux systèmes de pouvoir qui se sont formés, et que nous pouvons juger inacceptables. Cette démarche naît « de la décision justement de n'être pas gouverné »⁵⁵⁸.

On peut donc comprendre ce que Foucault nomme les luttes contre soumission de la subjectivité comme des luttes contre la négation de la faculté de juger au sens arendtien. C'est pourquoi on ne peut nommer les luttes politiques contemporaines comme étant d'abord des luttes pour la *reconnaissance* d'une identité, mais plutôt comme des luttes *contre l'identification*, c'est-à-dire contre l'imposition d'une identité par un pouvoir. Il s'agit pour l'individu de revendiquer un droit à juger soi-même de ses expériences et du rapport qu'elles entretiennent avec les versions préétablies de leur sens. Ainsi, on ne répond pas à la question

⁵⁵⁴ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », *art.cit.*, p.46

⁵⁵⁵ *Id.*, p.50

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.899

⁵⁵⁸ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* », *art.cit.*, p.53

« Qui suis-je ? », mais plutôt « Quel sens ont mes expériences et mes actions ? ». De la même façon, lorsque l'on juge en général, il est nécessaire de prendre une distance vis-à-vis de toute norme préétablie. Mais l'analyse de Foucault complète celle d'Arendt en montrant que ce décentrement de notre point de vue ne peut se faire que dans un combat contre toutes les formes d'assujettissement de l'individu.

L'individu lutte de cette manière contre un danger double : qu'autrui prétende pouvoir être à sa place ; qu'autrui prétende, du fait qu'il n'est pas à sa place, que la compréhension ou la communication sont impossibles. L'intervention de l'imagination est alors capitale, parce qu'elle permet d'établir la juste distance entre moi et les autres : « l'expérience directe institue un contact trop étroit et la connaissance pure, des obstacles artificiels »⁵⁵⁹. Il s'agit d'éviter, grâce à l'imagination, d'un côté l'excès de raison et de l'autre l'excès de sentiment : « An excess of reason is indifference : the created space makes an unbridgeable distance ; the relation breaks off. An excess of feeling is destructiveness; together with the in-between, the object is being destroyed, even and particularly the « loved » object. »⁵⁶⁰ L'imagination, parce qu'elle est au fondement de notre capacité à nous représenter ce qui est absent, ce qui ne demeure que dans le souvenir ou ce qui est pur pensé, par sa capacité également à fournir des schèmes intermédiaires entre les concepts et les intuitions, est nécessaire au jugement : « sans elle, aucune alternative ne se présenterait. Elle re-présente ce qui précisément ne se présente pas, à savoir les exemples et les modèles. Sans imagination le jugement est aveugle, sans jugement l'imagination est vide. »⁵⁶¹ Ainsi, Arendt ne met pas l'accent sur la liberté comme simple réaction à un pouvoir, mais sur la liberté intérieure comme inventivité propre à l'individu, politique malgré tout puisqu'elle permet d'instaurer une juste relation à autrui.

Nous avons donc vu, jusqu'ici, comment la démocratie contemporaine, héritière de l'idéal démocratique moderne et d'un certain modèle de gouvernement, est le lieu d'apparition de nouvelles luttes politiques, qui manifestent les lacunes de l'espace public d'échange des jugements. Fragmenté, mais aussi hanté par le fantasme de l'Un, le peuple démocratique doit faire face à de nouvelles situations problématiques engageant la réflexion collective. Dans ce contexte, les individus cherchent à revendiquer leur droit à juger en dépit de la particularité de leur situation. L'exercice du jugement devient alors un processus de

⁵⁵⁹ ARENDT, « Compréhension et politique », *art.cit.*, p.60

⁵⁶⁰ ARENDT, *Journal de pensée : 1950-1973*, *op.cit.*, p.897

⁵⁶¹ *Id.*, p.873

construction de soi. Lutter contre la négation de la faculté de juger revient à faire entrer la subjectivité dans l'espace politique, non pas comme simple expression de désirs, mais comme ce qui est nécessaire à l'expression de la pensée.

Cette construction de soi par l'exercice du jugement, nous pouvons naturellement la relier au problème de l'éducation. Seul le développement d'une capacité à juger et à produire des significations peut permettre à l'individu de participer à l'organisation du public, comme l'exprime ici Dewey : « Apprendre à être humain, c'est développer par la communication mutuelle la conscience effective d'être un membre individuel et distinctif d'une communauté ; quelqu'un qui en comprend les convictions, les désirs et les méthodes, et qui contribue à amplifier la conversion des pouvoirs organiques en ressources et en valeurs humaines. »⁵⁶² Pour lui, c'est grâce à une éducation permettant le développement de l'individu – en lien avec les formes d'association dont il fait partie – que peut se constituer un meilleur espace public d'échanges, grâce à « l'expansion et [au] renforcement de la compréhension et du jugement personnel par le biais de la richesse intellectuelle transmise et cumulative de la communauté – qui pourrait annuler les inculpations de la démocratie faites sur la base de l'ignorance, du préjugé et de la légèreté des masses »⁵⁶³.

La question de l'éducation occupera donc la dernière place dans notre analyse. Si la capacité à juger tient un rôle central dans la capacité d'un public à se former, si son absence est la condition du désastre, et si sa négation devient l'enjeu de combats politiques, la philosophie peut-elle formuler les conditions de possibilité d'une éducation au jugement ?

⁵⁶² DEWEY, *Le public et ses problèmes*, op.cit., p.249-250

⁵⁶³ *Id.*, p.322

3) Apprendre à juger : éducation et démocratie

C'est aujourd'hui un lieu commun de dire que l'éducation démocratique doit permettre de former des citoyens conscients. On insiste alors sur le fait que l'éducation publique ne vise pas seulement l'insertion de la jeunesse dans le monde socio-économique, mais a des buts plus élevés, correspondant à des valeurs partagées à transmettre. L'accès à la connaissance et à la culture, qui n'est possible que par la formation de la réflexion et du jugement critiques, n'a pas alors une simple fonction instrumentale, il devient une fin en soi, l'élément d'un idéal. Arendt ayant montré, dans sa théorie du jugement, en quoi ce dernier est la condition de l'existence d'une conscience morale et politique réelles, on aurait pu s'attendre à ce qu'elle aborde la question de son apprentissage, ou des conditions aptes à favoriser son épanouissement. Cependant, outre qu'elle semble implicitement prendre à son compte l'affirmation kantienne selon laquelle on ne peut apprendre à juger mais seulement s'y exercer, la question de l'éducation en général n'apparaît comme telle qu'une fois dans son œuvre.

C'est seulement dans l'article « La crise de l'éducation », repris dans *La crise de la culture*, qu'Arendt se penche spécifiquement sur la question éducative. Au premier abord, sa réflexion se présente comme une critique du progressisme dans l'éducation moderne. En effet, selon Arendt, trois idées introduites dans l'éducation moderne ont eu des effets contre-productifs : le fait de considérer qu'il existe un monde des enfants, l'idée que la pédagogie doit apprendre à enseigner et non former à une discipline, et enfin la substitution du faire à l'apprendre. Si ces trois notions posent problème, ce n'est pas en raison des intentions qui leur préexistent, mais parce qu'elles méconnaissent la place particulière des enfants face au monde.

L'éducation, pour Arendt, implique deux types de relations : celles de l'enfant au monde, et celles qu'il entretient à la vie, à la croissance :

« Car l'éducation est une des activités les plus élémentaires et les plus nécessaires de la société humaine, laquelle ne saurait jamais rester telle qu'elle est, mais se renouvelle sans cesse par la naissance, par l'arrivée de nouveaux êtres humains. En outre, ces nouveaux venus n'ont pas atteint leur maturité, mais sont encore en devenir. Ainsi l'enfant, objet de l'éducation, se présente à l'éducateur sous un double aspect : il est nouveau dans un monde qui lui est étranger, et il est en devenir ; il est un nouvel être humain et il est en train de devenir un être humain. »⁵⁶⁴

⁵⁶⁴ ARENDT, « La crise de la culture : sa portée sociale et politique », *art.cit.*, p.238

Face à cette double exigence de l'éducation, la pédagogie moderne, selon Arendt, oublie que l'enfant doit être protégé et préservé de la lumière du monde public, comme il l'est au sein de la famille, « rempart contre le monde et en particulier contre l'aspect public du monde »⁵⁶⁵. L'école doit préparer au monde sans pour autant prétendre inculquer aux enfants l'expérience de ce que signifie agir dans l'espace public des apparences, ce qu'ils ne pourront faire qu'une fois atteint leur maturité : « l'école n'est en aucune façon le monde, et ne doit pas se donner pour tel ; c'est plutôt l'institution qui s'intercale entre le monde et le domaine privé que constitue le foyer pour permettre la transition entre la famille et le monde »⁵⁶⁶. Etant donné l'importance de cette fonction de préservation et de protection attribuée à l'éducation, Arendt rappelle ainsi, face à la crise de la pédagogie progressiste, les vertus du conservatisme :

« Evitons tout malentendu : il me semble que le conservatisme, pris au sens de conservation, est l'essence même de l'éducation, qui a toujours pour tâche d'entourer et de protéger quelque chose – l'enfant contre le monde, le monde contre l'enfant, le nouveau contre l'ancien, l'ancien contre le nouveau. »⁵⁶⁷

Mais cette fonction de l'éducation n'est qu'une des données du problème. Bien que les principes du nouveau progressisme se soient éloignés du sens commun et ne parviennent pas à répondre aux besoins du présent, autrement dit bien que la modernité ait créé ses propres préjugés concernant l'éducation, ces idées viennent à l'origine de jugements authentiques vis-à-vis de la situation du monde moderne. Puisque le présent est une situation de crise où la rupture entre passé et avenir est consommée, les principes traditionnels de l'éducation ne peuvent être appliqués tels quels à un monde nouveau : « Dans le monde moderne, le problème de l'éducation tient au fait que par sa nature même l'éducation ne peut faire fi de l'autorité, ni de la tradition, et qu'elle doit cependant s'exercer dans un monde qui n'est pas structuré par l'autorité ni retenu par la tradition. »⁵⁶⁸ Conservatisme absolu et progressisme idéologique sont deux extrêmes de l'éducation également inadaptés à la crise.

La tension existant entre ces deux conceptions éducatives vient de ce qu'elles correspondent à deux finalités opposées toujours présentes lorsqu'il est question d'éducation ; préserver et transmettre ce qui a été construit par les générations précédentes, tout en favorisant le développement de l'individu de manière à ce qu'il soit apte à établir de nouveaux commencements :

⁵⁶⁵ *Id.*, p.239

⁵⁶⁶ *Id.*, p.242

⁵⁶⁷ *Id.*, p.246

⁵⁶⁸ *Id.*, p.250

« Parce que le monde est fait par des mortels, il s'use ; et parce que ses habitants changent continuellement, il court le risque de devenir mortel comme eux. Pour préserver le monde de la mortalité de ses créateurs et de ses habitants, il faut constamment le remettre en place. Le problème est tout simplement d'éduquer de telle façon qu'une remise en place demeure effectivement possible, même si elle ne peut jamais être définitivement assurée. Notre espoir réside toujours dans l'élément de nouveauté que chaque génération apporte avec elle ; mais c'est précisément parce que nous ne pouvons placer notre espoir qu'en lui que nous détruisons tout si nous essayons de canaliser cet élément nouveau pour que nous, les anciens, puissions décider de ce qu'il sera. »⁵⁶⁹

Voilà le paradoxe central de l'éducation : elle doit être conservatrice pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire en chacun. Ce n'est donc pas pour la figer une fois pour toutes en une doctrine normative que la tradition doit être transmise, mais parce qu'elle est le fondement à partir duquel peut s'élaborer le changement. Arendt demande donc à l'éducation de prendre en compte de manière réelle la condition humaine de natalité, qui implique que nous préparions les enfants à ce qui fait problème pour tout homme, à l'absolu de la spontanéité, sans toutefois les lancer sans protection dans ce monde fait d'imprévisibilité.

Ainsi, le sens de l'éducation est de préparer à l'exercice de la liberté. Ce qui est vrai de la liberté de spontanéité pour l'action devrait alors l'être pour la forme de liberté intérieure qu'est le jugement. Mais ce dernier, comme faculté inconditionnée, ne peut se libérer que par l'exercice préalable de la pensée et grâce à une certaine forme de désintéressement. On pourrait alors se contenter d'affirmer que l'éducation doit, d'une part, apprendre aux individus à penser par eux-mêmes, et, d'autre part, favoriser l'exercice de décentrement du sujet par la prise en compte du point de vue d'autrui. Il y aurait alors deux dimensions principales de l'éducation, l'une rationnelle et l'autre morale ou civique. Cependant, ces objectifs simples en apparence font naître au moins deux difficultés principales. D'un côté, le développement d'une individualité singulière, d'une forme d'autonomie, s'oppose en partie à la dimension de pluralité nécessaire au jugement ; de l'autre, la transmission de valeurs issues de la tradition peut entrer en contradiction avec l'exercice d'une pensée qui doit réexaminer à neuf toutes catégories préétablies.

D'une certaine manière, on résume ici le paradoxe général de toute éducation, en particulier lorsqu'elle est prise en charge par les institutions sociales : contrainte et liberté, particularité de chacun et généralité des valeurs, autonomie et habitudes doivent s'y lier de manière problématique.

⁵⁶⁹ *Id.*, p.247

Dans ses *Réflexions sur l'éducation*, Kant tente de résoudre ce paradoxe en proposant d'examiner le parcours éducatif comme composé de quatre étapes distinctes. Tout d'abord, la discipline, c'est-à-dire la capacité à suivre des règles, à dominer ses instincts, est la condition préalable de tout apprentissage. Mais « la discipline est ainsi simplement négative ; c'est l'acte par lequel on dépouille l'homme de son animalité »⁵⁷⁰. C'est seulement une fois que cet « état sauvage » est dompté en l'homme qu'il peut se cultiver au sens positif : s'instruire, c'est-à-dire apprendre des compétences et des connaissances procurant des habiletés particulières ; mais aussi se sociabiliser, s'approprier les manières propres à une société, être capable de s'y repérer et de s'y diriger. Discipline, instruction et socialisation (que Kant nomme « prudence ») forment l'homme civilisé ; mais l'éducation n'est pas achevée tant qu'il n'est pas moralisé, c'est-à-dire non seulement capable de se donner des fins particulières et de les mettre en œuvre, mais de distinguer parmi les fins celles qui sont bonnes en soi. Or, sont bonnes les fins « qui sont nécessairement approuvées par chacun, et qui au même moment pourraient être les fins de chacun »⁵⁷¹. Il s'agit là pour Kant de la définition même des devoirs moraux, puisque la raison les reconnaît à leur universalisation possible : si une règle peut être universalisée sans contradiction, alors elle est conforme au devoir. Le couronnement de l'éducation est donc l'apprentissage de l'autonomie au sens de la capacité à se donner à soi-même des règles, ce qui revient pour l'homme à actualiser sa nature d'être moral par excellence. Seul le perfectionnement de cette éducation peut alors permettre le progrès moral de l'humanité.

Cependant, Kant lui-même le fait remarquer, on peut être hautement cultivé sans être pour autant moralisé. Le passage de l'apprentissage de la contrainte et du savoir (discipline, instruction et socialisation) à celui de la liberté, reste problématique. Si Kant parvient à résoudre ce paradoxe, c'est parce qu'il définit la loi morale comme ce qui est reconnu nécessairement par la raison comme impératif catégorique et non simplement hypothétique. Par conséquent, si l'homme développe sa raison, il ne peut que reconnaître l'obligation contenue dans les maximes morales, qui deviennent contraignantes pour la volonté. Le problème de la conduite morale, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie de ce travail, devient donc celui du conflit entre inclination et raison. L'étape de l'éducation que Kant nomme la discipline n'est donc qu'un moyen d'apprendre à résister à ses inclinations premières ; c'est pourquoi elle est la condition *sine qua non* de la réalisation en l'homme de sa

⁵⁷⁰ KANT, *Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 1993, p.71

⁵⁷¹ *Id.*, p.83

destination morale. S'il peut être cultivé sans pour autant être moralisé, c'est parce qu'il est capable de se mentir à lui-même, et d'agir en contradiction avec ce que sa raison reconnaît comme des fins bonnes en soi. Ce que l'on doit exercer pour être moral, c'est donc à la fois son jugement déterminant, en faisant correspondre les cas particuliers rencontrés aux lois universelles du devoir qui doivent leur être appliquées, mais aussi la force de sa volonté, afin qu'elle puisse lutter efficacement contre les inclinations.

On voit qu'Arendt ne pourrait certainement pas souscrire à une telle définition de l'éducation, qui se réduit finalement à l'appropriation de règles rationnellement perçues, et n'engage aucune inventivité propre à l'individu. Nous avons vu comment Arendt critiquait la philosophie morale kantienne : pour elle, c'est le jugement réfléchissant et non déterminant qui permet de développer une conscience morale véritable. Par ailleurs, l'idéal d'un progrès moral de l'humanité par le perfectionnement de l'éducation se traduit dans le monde moderne par l'illusion qu'on puisse transformer l'homme, corriger ou modifier sa nature. Cette volonté de changer la nature humaine apparaît comme la préoccupation première dans la situation de crise dont les totalitarismes sont le symptôme : « on n'en doute pas un instant : c'est bien l'homme qui s'est effondré ou qui est menacé, ou qui est en tous cas l'élément à changer »⁵⁷².

Mais cette idée, selon Arendt, résulte en réalité de la peur des conséquences de la liberté politique. La méfiance vis-à-vis du domaine des affaires humaines, qui semble légitimée par les conséquences exorbitantes de deux guerres mondiales, et l'invention de la bombe atomique comme moyen de détruire l'homme par l'homme, se traduit par le désir de changer l'être humain de manière à éliminer les risques inhérents à l'action :

« [La] réponse qui place l'homme au centre des préoccupations présentes et qui pense nécessaire de le changer pour remédier à ces préoccupations est profondément non politique. En effet, c'est le souci du monde et non celui de l'homme qui est au centre de la politique [...]. Et l'on ne change pas davantage un monde en changeant les hommes qui en font partie – abstraction faite de l'impossibilité pratique d'une telle entreprise – que l'on ne change une organisation ou une association en essayant d'influencer ses membres d'une manière ou d'une autre. Si l'on veut changer une institution, une organisation, n'importe quelle collectivité publique existant dans le monde, on ne peut que réviser sa constitution, ses lois, ses statuts, et espérer que tout le reste s'ensuivra spontanément. »⁵⁷³

Arendt montre ici qu'il est nécessaire, si l'on veut répondre à la crise, non de changer la nature humaine, mais de transformer les conditions de son existence. Car ce qu'elle nomme « le monde » est à la fois conditionné par l'action humaine et conditionnant pour l'homme.

⁵⁷² ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, op.cit., p.178

⁵⁷³ *Id.*, p.179

Mais la volonté de changer l'homme plutôt que le monde vient également du présupposé selon lequel la valeur morale de l'être humain s'exprime dans sa capacité à suivre des principes, donc des catégories préétablies de jugement. Dans ce cas, la disparition de ces critères, le fait que les principes traditionnels ne puissent plus s'appliquer de manière effective au monde tel qu'il est au présent, en bref, ce qu'on appelle aujourd'hui la crise des valeurs signifierait que l'homme s'est perdu lui-même. Il devient alors nécessaire, soit de restaurer l'homme ancien, soit de créer un homme nouveau qui puisse s'adapter à sa nouvelle situation. On oublie dans le même temps que l'homme est capable, grâce au jugement, de créer de nouveaux critères permettant de changer le monde plutôt que de se transformer lui-même :

« La perte des critères, qui définit en réalité le monde moderne dans sa facticité et qui n'est pas réversible [...] constitue donc une catastrophe pour le monde moral seulement si l'on suppose que les hommes ne sont pas du tout aptes à juger les choses par eux-mêmes, que leur faculté de juger est insuffisante à établir un jugement originel et que, dès lors, on ne peut rien lui demander de plus que le bon usage de règles connues et l'application conforme de critères préexistants. »⁵⁷⁴

Reconnaître ce que peut le jugement doit donc nous empêcher d'être résignés, c'est-à-dire de considérer que le monde qui est le résultat de la crise, un monde qui tend à abolir la spontanéité et la pluralité, est le seul monde possible, et que c'est l'homme qui doit s'y adapter.

Dans un fragment de 1955, Arendt compare métaphoriquement la disparition du monde et du sens commun, dans l'époque moderne, à un désert : « La croissance moderne de la perte en monde, le retrait de tout ce qui est *entre* nous, peut aussi être décrit comme l'extension du désert. »⁵⁷⁵ L'image, tirée du *Zarathoustra* de Nietzsche, vise à illustrer la perte d'une réalité commune obtenue par le croisement d'une multiplicité de perspectives. La crise est l'extension du désert ; mais le remède moderne à la crise ne le supprime pas, il ne fait que l'amplifier : « La psychologie moderne est la psychologie du désert : quand nous perdons la faculté de juger – de souffrir et de condamner –, nous commençons à penser que quelque chose en nous ne va pas si nous n'arrivons pas à vivre dans les conditions de vie du désert. »⁵⁷⁶ Au lieu de considérer que « nous, qui ne sommes pas issus du désert bien que nous y vivions, [sommes] capables de le transformer en monde humain »⁵⁷⁷, on cherche à adapter sa nature au désert, c'est-à-dire à la perte en monde ; « le danger est que nous devenions de

⁵⁷⁴ *Id.*, p.177

⁵⁷⁵ *Id.*, p.291

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ *Id.*, p.291-292

vrais habitants du désert et que nous nous y sentions chez nous »⁵⁷⁸. Or, s'adapter à la perte en monde, c'est se destiner à n'en produire aucun. Ce qu'il faudrait au contraire, c'est « transformer patiemment le désert plutôt que nous-mêmes »⁵⁷⁹.

Ainsi, la volonté de transformer l'homme, qui apparaît au premier abord comme étant une intention valable, celle de réparer ce que la crise des valeurs a détruit, se révèle en réalité le pendant de l'idéologie totalitaire. Dewey partage d'ailleurs avec Arendt ce diagnostic :

« [On] croit qu'il faudrait avoir l'image mentale de telle fin désirée à atteindre (que cette fin soit personnelle ou sociale), et que cette conception d'une fin fixe et déterminée devrait contrôler les processus éducatifs. Les réformateurs partagent cette conviction avec les conservateurs. Les disciples de Lénine et de Mussolini rivalisent avec les capitaines de la société capitaliste en tentant de mettre en place une formation des dispositions et des idées qui conduirait à un but préconçu. »⁵⁸⁰

L'homme ne peut pas changer directement la nature humaine comme s'il se substituait à un dieu créateur ; seul le monde, qui s'intercale entre les hommes, peut être modifié et transformer les relations humaines en retour. La conséquence, concernant l'éducation, serait donc la suivante : éduquer au jugement ne signifie pas doter l'homme d'un équipement spécial lui permettant de s'adapter à toute situation. Plutôt que de changer l'homme, l'éducation pourrait avoir comme but la construction de certaines *conditions* favorisant l'exercice de ce qui est une faculté proprement humaine. Autrement dit, chaque fois que l'éducation se donne des buts idéaux devant s'imposer de l'extérieur à des individus malléables, elle ne peut qu'échouer à libérer la faculté de juger, quelle que soit par ailleurs la valeur apparente de ces idéaux.

L'enquête arendtienne sur les formes du totalitarisme revient à décrire la mise en place par un système étatique de conditions extérieures favorisant l'abolition de la spontanéité et de la pluralité. De manière identique, on peut considérer que l'éducation, si elle se contente de transmettre extérieurement des valeurs et des connaissances, peut se réduire progressivement à l'institutionnalisation d'habitudes de pensée. Dès lors, elle peut tout à fait, même lorsqu'elle se donne des buts humanistes, ouvrir la voie à la disparition du sens commun ; non pas au sens où elle la favoriserait, mais parce qu'elle n'établirait aucune capacité de résistance à cette disparition chez les individus. La capacité de juger indépendamment des catégories préétablies dépend donc autant de l'environnement que du sujet qui interagit avec lui dans

⁵⁷⁸ *Id.*, p.292

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ DEWEY, *Le public et ses problèmes*, *op.cit.*, p.302

l'expérience. Nous pouvons par ce biais rejoindre la perspective pragmatiste de Dewey : tout comme certains environnements sont nuisibles à un organisme ou font dépérir certaines de ses potentialités, de la même façon un système politique ou social peut étouffer les germes de la réflexion présents dans toute expérience ordinaire du monde. L'interaction entre le sujet et son environnement ne peut être transformée uniquement par la modification de ce sujet ; ce serait retomber dans l'illusion métaphysique de séparation du corps et de l'esprit, du soi coupé d'autrui. Nous avons vu que Dewey critiquait la théorie de l'individu apparue au XVIII^e siècle et qui constitue le fondement de la définition des droits naturels, de l'idéal démocratique et de l'humanisme modernes. Lorsque cette théorie irrigue la conception moderne de l'éducation, elle produit les mêmes effets que ce qu'Arendt désignait comme la volonté de changer l'homme.

Cette théorie contient deux présupposés également fallacieux. D'un côté, on considère l'individu comme isolé, séparé de la communauté dont il fait partie. En effet, le sens commun conçoit généralement l'individu au sens large comme une chose unitaire, séparée des autres. Mais cette conception est en partie fautive car « il semble que nous ne puissions déterminer ce qu'est un individu sans faire référence aux différences produites, aussi bien qu'aux connexions antérieures et contemporaines [entre cet individu et d'autres éléments de la situation] »⁵⁸¹. Par exemple, un arbre est une unité individuelle distincte d'une autre ; mais sous une autre perspective c'est une association de cellules, ou inversement un élément de la forêt, etc. « S'il en est ainsi, un individu, quel qu'il soit ou qu'il ne soit pas par ailleurs, n'est pas uniquement cette chose spatialement isolée que nous sommes enclins à imaginer. »⁵⁸² De la même manière, la séparation entre l'individu isolé et la société ne peut être artificielle : « La « société » devient alors une abstraction irréaliste et « l'individu » également. Puisqu'un individu peut être dissocié de tel ou tel groupe, [...] alors grandit dans l'esprit l'image d'un individu résiduel qui n'est membre d'aucune association. »⁵⁸³

Dewey décrit ici à sa manière, à partir du paradigme anthropobiologique propre au pragmatisme, ce qu'Arendt nomme de son côté l'oubli de la pluralité. Car cette dernière évoque toujours l'alliance de l'égalité et de la distinction, ce qui signifie que les individus ont une singularité qui leur est propre, mais qu'ils ne peuvent être pensés comme des entités séparées des autres. Cette illusion propre à la théorie individualiste en amène une seconde,

⁵⁸¹ *Id.*, p.288

⁵⁸² *Id.*, p.288

⁵⁸³ *Id.*, p.292

celle qui consiste à considérer cet individu originaire et isolé comme doté d'une faculté innée de calcul rationnel. C'est ce modèle de l'individu qui est au fondement des théories du contrat social ou du libéralisme économique. Pour Dewey, ce modèle ne correspond pas à la réalité de l'expérience, où l'on constate que l'homme est un être formé par les habitudes :

« Le fait que l'homme agisse sous l'impulsion d'une émotion grossièrement intellectualisée et d'une habitude, plutôt que par le biais de considérations rationnelles, est désormais si familier qu'il n'est pas facile de comprendre qu'on ait pu sérieusement prendre la conduite rationnelle pour la base de l'économie et de la philosophie politique. »⁵⁸⁴

L'individu rationnel et isolé, formant ses désirs et ses intérêts indépendamment de son environnement, est donc le modèle de sujet correspondant à l'idéal démocratique moderne. L'éducation démocratique viserait alors à transformer la considération égoïste de l'intérêt personnel bien calculé, chez l'individu, en souci de l'intérêt général bien compris. Mais si « [l]'idée que les hommes sont mus par un souci intelligent et calculé pour leur propre bien est [...] un mythe pur et simple »⁵⁸⁵, un tel objectif ne peut être que voué à l'échec. Chercher à réconcilier l'individu et la société, qui ont auparavant artificiellement été séparés, n'a aucun sens si on part du principe que les individus vivent et agissent naturellement en association. Si l'éducation a un sens, ce ne peut être alors que la prise en compte de l'interaction entre le développement de l'individu dans un environnement qui lui soit favorable, et en retour la croissance de sa capacité à contribuer à la communauté et à transformer collectivement l'environnement ; ce qu'Arendt aurait appelé sa capacité à former ou à recréer un monde commun grâce au jugement et à l'action dans la pluralité.

En dernière analyse, nous pouvons donc essayer de formuler non pas des principes généraux pour une parfaite éducation du citoyen, mais le sens que peut prendre le processus éducatif dans la société démocratique pour l'épanouissement d'un jugement libre.

Dewey, dans *Démocratie et éducation*, montre d'abord en quoi l'apprentissage est un phénomène de la vie avant d'être institutionnalisé par un système organisé. Du point de vue de la nécessité biologique, apprendre des autres et apprendre de l'expérience sont les deux formes naturelles de l'éducation. D'une part, toute vie sociale qui se fonde sur une communication d'expériences est éducative :

« L'expérience doit être formulée pour être communiquée. Pour la formuler, il faut s'en dégager, la voir comme quelqu'un d'autre la verrait, examiner quel point de contact elle a avec la vie d'un autre, de manière à l'exprimer en permettant à ce dernier d'en apprécier la

⁵⁸⁴ *Id.*, p.254

⁵⁸⁵ *Id.*, p.257

signification. Sauf s'il s'agit de lieux communs et de clichés, il nous faut assimiler par l'imagination une partie de l'expérience d'un autre pour être en mesure de lui parler intelligemment de notre propre expérience. Toute communication est de l'art. On peut dire avec raison que tout dispositif social qui garde son caractère éminemment social ou partagé est éducatif pour ceux qui y participent. C'est seulement quand il devient figé et se répète d'une manière routinière qu'il perd son pouvoir éducatif. »⁵⁸⁶

L'éducation n'est donc pas une condition préalable, extérieure à l'existence de la communauté, elle est une dimension de l'association, car cette dernière n'est véritablement communautaire que si elle garde en même temps son pouvoir éducatif. On voit ici que ce que Dewey appelle la communication d'une expérience suppose le processus de « mentalité élargie » décrit par Arendt à partir de Kant : l'imagination nous permet de mettre en perspective notre point de vue et celui d'autrui.

D'autre part, l'éducation est liée au phénomène de la croissance de l'organisme. On parle ainsi de l'immaturité de celui qui apprend. Mais cette notion, pour Dewey, ne doit pas être prise uniquement en un sens négatif. L'immaturité implique la malléabilité, c'est-à-dire « la capacité d'apprendre par expérience : le pouvoir de retenir d'une expérience quelque chose qui sera utile pour faire face aux difficultés de situations ultérieures »⁵⁸⁷. Dire que les jeunes sont malléables ne signifie donc pas simplement que leurs modes de pensée sont plastiques, qu'ils peuvent facilement changer de forme, ou qu'on pourrait y imprimer des idées comme imprimerait des marques sur une cire ; la malléabilité désigne un pouvoir actif de mémorisation et de reconstruction. Ainsi, la croissance est décrite par Dewey comme la formation d'habitudes, mais ces dernières ne sont pas nécessairement passives. Il distingue ainsi deux types d'habitudes produites par la croissance : « Les habitudes prennent la forme, soit de l'habitude ou équilibre général et constant des activités organiques avec l'environnement, soit de capacités effectives de réadaptation de l'activité à de nouvelles conditions. »⁵⁸⁸ Ces dernières, les habitudes actives qui peuvent se réajuster en fonction des situations, sont la part vivante de l'éducation. Au contraire, les habitudes qui se transforment en une pure routine mécanique sont synonymes d'arrêt de la croissance.

Favoriser la croissance devient alors le critère de la valeur de l'éducation : « Puisque la croissance est la caractéristique de la vie, l'éducation ne fait qu'un avec la croissance ; elle n'a pas de fin en dehors d'elle-même. C'est dans la mesure où l'éducation scolaire crée un désir

⁵⁸⁶ DEWEY, *Démocratie et éducation*, *op.cit.*, p.84

⁵⁸⁷ *Id.*, p.124

⁵⁸⁸ *Id.*, p.133

de croissance continue et fournit les moyens permettant à ce désir de se réaliser effectivement que l'on juge de sa valeur. »⁵⁸⁹ Si l'on relie cette idée au caractère intrinsèquement éducatif de toute vie sociale communicative, on peut affirmer plus généralement que l'éducation a comme fin-en-vue la croissance de l'individu telle qu'il soit capable de participer à la communauté autant que d'apprendre d'elle.

Une telle définition ne peut que mettre l'éducation au centre du projet démocratique. Ses deux dimensions, sociale et expérimentale, sont en même temps les deux caractères propres à la communauté démocratique : la diversification des intérêts partagés, avec l'attribution d'un rôle plus important aux intérêts mutuels de la vie sociale ; une interaction plus libre entre les groupes et un rajustement continu des habitudes sociales. « Du côté éducatif, nous remarquons d'abord que la réalisation d'une forme de vie sociale dans laquelle les intérêts s'interpénètrent et où le progrès (ou rajustement) tient une place importante, fait qu'une communauté démocratique s'intéresse plus que les autres communautés n'ont raison de le faire à l'éducation délibérée et systématique. »⁵⁹⁰

On a tendance à relier cet intérêt pour l'éducation dans la démocratie à la nécessité de former des citoyens capables d'élire un gouvernement réellement représentatif. Mais, pour Dewey, « il y a une explication plus profonde. Une démocratie est plus qu'une forme de gouvernement ; elle est d'abord un mode de vie associé, d'expériences communes communiquées. [...] Mais une fois qu'existent une plus grande individualisation, d'une part, et une communauté d'intérêt plus large, d'autre part, il faut un effort délibéré pour les soutenir et les étendre. »⁵⁹¹ Autrement dit, l'éducation se donne ici comme tâche d'accompagner deux tendances fondamentales de la société démocratique : le respect de l'individualité et de son développement singulier ; la formation d'un public et d'une action collective consciente d'elle-même. On pourrait objecter que ces deux tendances se contredisent ; mais puisque l'individu n'est pas une entité séparée de la société, le développement de ses potentialités et de sa pleine capacité à contribuer à ce qui est commun ne font en réalité qu'un.

Pour le montrer, Dewey rappelle le lien existant entre pensée et expérience. En effet, nous avons vu que l'enquête intelligente, appelée jugement quand elle se préoccupe de valeurs et d'intérêts, naît selon lui d'une situation problématique et indéterminée, et qu'elle

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ *Id.*, p.169

⁵⁹¹ *Ibid.*

revient à tester empiriquement ou par l'imagination des hypothèses permettant de restaurer un équilibre rompu. Mais ce qui est vrai lorsque la pensée fait directement partie du cours des événements l'est aussi pour celui qui réfléchit sur un événement ou une action à laquelle il ne participe pas directement :

« La réflexion implique aussi que nous nous intéressions à l'issue des événements – une certaine identification de notre propre destinée, ne serait-ce qu'en imagination, avec l'aboutissement d'une série d'événements. [...] Si nous ne pouvons pas ouvertement prendre parti dans l'action et contribuer ainsi à l'équilibre final, nous le faisons par l'imagination et par le cœur. »⁵⁹²

La description faite par Dewey du processus réflexif ressemble tout à fait à ce qu'Arendt appelle le jugement des spectateurs. Développer sa réflexion signifie alors exercer sa capacité à initier une enquête intelligente, que ce soit au cours d'une action ou lorsque nous en sommes plus éloignés :

« Il n'y a pas, toutefois, incompatibilité entre le fait que l'occasion de la réflexion réside dans une participation personnelle à ce qui se passe et le fait que la valeur de la réflexion consiste à se tenir en dehors des données. La difficulté presque insurmontable de parvenir à ce détachement est la preuve que la pensée a son origine dans des situations où le cours de la pensée fait réellement partie du cours des événements et est destinée à en influencer le résultat. Ce n'est que peu à peu, en même temps que s'élargit le champ de notre vision grâce à l'accroissement de notre sens social, que la pensée se développe jusqu'à inclure ce qui se trouve au-delà de nos intérêts immédiats – fait dont l'importance est grande pour l'éducation. »⁵⁹³

En quelque sorte, Dewey montre ici que c'est grâce à une conscience sociale développée que l'individu devient capable de ce qu'Arendt appelait le désintéressement. La pensée peut devenir un jugement prenant en compte la pluralité si elle est capable, non seulement d'apprendre des expériences, mais aussi de les reconstruire par l'imagination. Si la pensée, dans l'éducation, est coupée de cette expérience vivante, la transmission de connaissances ne pourra jamais fournir les conditions de la liberté :

« La pensée qui n'est pas liée à l'accroissement de l'efficacité dans l'action et à la connaissance plus approfondie de soi et du monde dans lequel on vit, est défectueuse en tant que pensée. En outre, le savoir-faire acquis en dehors de la pensée est coupé de toute signification des fins auxquelles il est destiné. Il laisse par conséquent les hommes à la merci de ses habitudes routinières et du contrôle autoritaire de ceux qui savent ce qu'ils veulent et qui ne sont pas trop scrupuleux sur les moyens de l'obtenir. Le savoir coupé de l'action réfléchie est un savoir mort, un poids écrasant pour l'esprit. »⁵⁹⁴

⁵⁹² *Id.*, p.231

⁵⁹³ *Id.*, p.231-232

⁵⁹⁴ *Id.*, p.237

Lorsque la connaissance est séparée de son sens, c'est-à-dire de sa signification au sein de l'association, mais aussi de la signification qu'elle peut acquérir personnellement pour l'individu, elle peut donc devenir un moyen de contrôle social ou d'instrumentalisation. Ainsi, l'une des conditions de l'éducation à la pensée et au jugement est de construire des conditions qui les sollicitent, tout en permettant à l'individu de redécouvrir ce qui est déjà connu par ses propres moyens. Autrement dit, l'éducation ne vise pas à transmettre des idées :

« Je veux souligner le fait qu'aucune pensée, aucune idée ne peut être communiquée en tant qu'idée par une personne à une autre personne. Quand elle est dite, elle est, pour la personne à qui elle est dite, un fait donné comme les autres, non une idée. La communication peut conduire l'autre personne à se poser elle-même la question et à imaginer une idée semblable, ou bien elle peut étouffer son intérêt intellectuel et réprimer tout effort naissant de pensée. Mais ce qu'elle obtient directement ne peut pas être une idée. C'est seulement lorsqu'elle est aux prises avec les données du problème, en cherchant et en trouvant elle-même le moyen de s'en sortir, qu'elle pense. »⁵⁹⁵

Solliciter la pensée ne signifie donc pas faire passer une idée d'un esprit à un autre, mais au contraire reconstruire les éléments d'une expérience. Si l'individu adhère alors à une idée, ce n'est pas parce qu'il aurait été éduqué à obéir à des principes délivrés de l'extérieur, mais parce qu'il a trouvé un moyen personnel et original de parvenir à une idée semblable, qui est maintenant pleinement sienne. Mais dire que l'éducation fournit les éléments de reconstruction d'une expérience vivante implique que le développement de l'initiative intellectuelle est nécessairement relié à l'interaction de l'individu avec un groupe. Le but de l'éducation, en ce sens, est de permettre que ces deux tendances se développent en harmonie, car « l'essence de l'exigence de liberté est le besoin de conditions qui permettent à un individu d'apporter sa contribution personnelle à l'intérêt du groupe et de participer à ses activités de telle manière que la direction sociale dépende de sa propre attitude mentale et pas simplement d'un ordre donné par l'autorité pour l'obliger à agir d'une certaine façon »⁵⁹⁶.

Si l'éducation parvient à développer l'individualité en même temps que le sens social, alors seulement elle peut traduire les idéaux de la société démocratique. Une éducation réussie, de ce point de vue, acquiert de fait une dimension morale, sans qu'il soit besoin d'enseigner les valeurs morales pour elles-mêmes. Une éducation morale considérée comme un enseignement à part entière, coupé de l'acquisition de la connaissance et du développement de la compréhension, « n'est efficace que dans les groupes sociaux où il faisait partie intégrante du contrôle autoritaire de la masse par une élite. [...] Tenter d'obtenir

⁵⁹⁵ *Id.*, p.244

⁵⁹⁶ *Id.*, p.394

des résultats semblables à partir de leçons de morale dans une société démocratique, c'est recourir à la magie sentimentale. »⁵⁹⁷ Elle peut même s'avérer contre-productive, car si elle se réduit à favoriser l'obéissance à des principes fournis de l'extérieur, l'éducation morale peut tout à fait encourager l'attitude consistant à rejeter la responsabilité de la conduite sur ceux qui détiennent l'autorité.

Comprendre comment le développement de la personnalité contribue en même temps à rendre l'individu plus altruiste suppose de redéfinir la notion de sujet. A priori, le développement du moi et l'apprentissage du désintéressement moral semblent opposés. Mais ceci n'est vrai, selon Dewey, que si on suppose un moi isolé calculant de manière innée son intérêt personnel. Au contraire, si le développement de l'identité signifie en même temps celui de nos jugements de valeur, le moi qui acquiert la capacité de voir une action du point de vue d'autrui est en même temps un moi qui diversifie et renforce ses intérêts :

« Le moi généreux s'identifie consciemment avec le champ *total* des relations impliquées dans son activité au lieu d'établir une ligne de séparation absolue entre lui-même et les considérations qu'il exclut comme étant étrangères ou indifférentes. [...] Il rajuste et étend les idées *passées* qu'il a de lui-même pour tenir compte des conséquences au fur et à mesure qu'elles deviennent perceptibles.»⁵⁹⁸

Le moi, s'il a une dimension morale, est capable de remettre en question son identité pour en élargir sa compréhension en fonction des situations qu'il rencontre. Cela suppose qu'à chaque fois qu'il juge, qu'il enquête par l'intelligence sur ce qui est juste, il se transforme lui-même de manière active. La condition de la moralité n'est donc pas le désintéressement au sens d'une absence d'intérêt personnel : « En fait, le moi et l'intérêt sont les deux noms d'un même fait ; le genre et le degré d'intérêt activement accordé à une chose révèlent et mesurent la qualité du moi. Si l'on a présent à l'esprit l'idée que l'intérêt signifie l'*identité* active ou motrice du moi avec un certain objet, tout le prétendu dilemme s'effondre. »⁵⁹⁹ Dewey, dans *La formation des valeurs*, illustre la notion d'intérêt comme identité motrice du moi avec un objet par l'exemple de la mère se souciant de ses enfants. La mère qui a introduit une dimension morale dans ses actions n'est donc pas celle qui affirme de l'extérieur suivre les principes de l'amour maternel, mais celle qui, en fonction des situations et des besoins, est capable de redéfinir plus largement son identité en tant que personne et en tant que mère. Elle s'intéresse activement au champ total des relations impliquées dans son activité.

⁵⁹⁷ *Id.*, p.447

⁵⁹⁸ *Id.*, p.445

⁵⁹⁹ *Ibid.*

Ainsi, « [c]’est parce que l’on a une conception étroite et moraliste de la morale que l’on ne reconnaît pas le caractère moral de tous les objectifs et valeurs qui sont désirables pour l’éducation »⁶⁰⁰. Arendt aurait largement souscrit à cette affirmation, puisque la capacité à juger indépendamment de critères préétablis est le fondement à la fois de la capacité politique, morale et esthétique des hommes. Et puisqu’être capable de juger signifie pouvoir non seulement prendre en compte ce qui nous concerne de manière directe, mais aussi intégrer dans notre point de vue, par l’imagination, des perspectives autres, elle aurait également adhéré à l’affirmation de Dewey selon laquelle « [ê]tre vertueux [...] signifie que l’on est pleinement et intégralement ce que l’on est capable de devenir par association avec les autres dans toutes les fonctions de la vie. La qualité morale et la qualité sociale de la conduite sont, en dernière analyse, identiques »⁶⁰¹.

Si l’éducation forme au jugement, c’est parce qu’elle forge le caractère, comme l’élément personnel permettant le réajustement continu de l’identité au sein de la collectivité. Par l’éducation, l’homme améliore de manière générale la qualité de son interaction avec l’environnement, qui est toujours, rappelons-le, réciproque ; il doit « être capable de vivre comme un membre de la société, de sorte que ce qu’il acquiert en vivant avec les autres compense l’apport qu’il fournit. Ce qu’il acquiert et apporte en qualité d’être humain, fait de désirs, de sentiments et d’idées, n’est pas un bien étranger, mais un enrichissement et un approfondissement de la vie consciente – une prise de conscience plus intense, plus disciplinée et plus vaste des significations. »⁶⁰² Si l’éducation a tant de valeur pour l’idéal démocratique, c’est parce qu’elle donne en droit à l’individu la capacité de participer de manière harmonieuse à une société mobile, où rien ne peut advenir sans la formation d’intérêts partagés. L’évolution plus riche de la vie consciente en est à la fois la condition et le résultat : « L’éducation n’est pas un simple moyen d’arriver à cette vie. L’éducation est cette vie. L’essence de la morale est de faire en sorte que l’homme puisse toujours recevoir ce genre d’éducation. Car la vie consciente est un recommencement perpétuel. »⁶⁰³

⁶⁰⁰ *Id.*, p.452

⁶⁰¹ *Id.*, p.451

⁶⁰² *Id.*, p.452

⁶⁰³ *Id.*, p.453

La conclusion selon laquelle l'éducation trouve son sens dans le développement de la personnalité, comme interaction harmonieuse et dynamique de l'individu et de la société, grâce à la sollicitation de l'intelligence, peut paraître réduire ses prétentions. Pourtant, cette analyse répond précisément à ce dont Arendt pointait l'absence dans le cas d'Eichmann. En effet, si elle en vient à parler de « banalité du mal », c'est bien parce qu'elle est saisie par l'absence de personnalité chez Eichmann. Si ce dernier se révèle incapable de penser, et donc de juger au sens arendtien, cela signifie, dans la perspective pragmatiste, qu'il ne parvient pas à percevoir le caractère problématique de la situation qui requiert de lui une réponse. Cela signifie finalement qu'il est incapable de percevoir qu'il a une réponse personnelle à apporter à la situation dont il fait partie. Ainsi, Eichmann est l'exemple par excellence de l'homme dominé par l'impersonnalité du « on pense », l'obéissance et l'attribution de la responsabilité à une autorité supérieure, la soumission irréfléchie à une routine mécanique. En ce sens, tout le monde peut devenir Eichmann puisqu'il suffit de suivre le mouvement de forces impersonnelles et uniformes. Mais si chacun trouvait dans l'éducation les conditions propres à enrichir et développer son moi, en relation avec le champ total des relations impliquées par ses activités, alors, quiconque ne pourrait devenir Eichmann.

Conclusion

Au terme de ce travail, nous pouvons tenter de mesurer la contribution apportée par la théorie arendtienne du jugement à la philosophie, ainsi que l'éclairage nouveau que son éclaircissement donne à son œuvre. S'il peut paraître exagéré de parler de « théorie » concernant l'ensemble des éléments de sa réflexion sur la faculté de juger, c'est parce que la philosophe ne prétend à aucune systématisation, mais aussi parce que cette réflexion elle-même nous engage à mettre de côté la notion de vérité universelle lorsqu'il est question des hommes et de ce qui les relie. Néanmoins, l'analyse de ces éléments de réflexion a montré combien la pensée d'Arendt sur le jugement demeure consistante tout au long de son œuvre, se développant à partir d'intuitions très tôt formulées. Il semble légitime d'affirmer que le troisième tome de *La vie de l'esprit*, prenant appui sur les conférences traitant de la troisième *Critique* de Kant, aurait exposé les conditions de possibilité du jugement d'une manière qui n'eût pas été contradictoire avec sa philosophie de l'action.

Au contraire, en se détournant pour un temps du domaine des affaires humaines, afin d'examiner ce que peuvent les facultés de l'esprit, Arendt finit par retrouver cette pluralité qui est au fondement de l'être politique de l'homme. « On a souvent reproché à Hannah Arendt le rétrécissement de son concept du politique, rétrécissement issu des distinctions qu'elle introduit entre pouvoir et violence, social et politique, travail et action, public et privé. Sa réinterprétation de la manière politique de la troisième *Critique* induit au contraire à l'*extension* du concept. »⁶⁰⁴ Comme le fait remarquer ici Myriam Revault d'Allonnes, avec la théorie du jugement, le politique se signale plus que jamais chez Arendt par un mode de relation particulier, et non plus seulement par l'actualisation concrète de la liberté dans l'action. Cela signifie que ce n'est pas le politique qui fait intrusion dans la pensée lorsque l'on juge, mais que la pluralité est la condition ultime de l'être humain, de ses jugements autant que de ses actes. Il est vrai alors que la notion d'espace public prend une dimension nouvelle, et s'étend bien au-delà des frontières de l'action : par le jugement, l'homme est à même de construire un monde de l'imagination, ouvert aux perspectives, qui prolonge et

⁶⁰⁴ Myriam REVAULT D'ALLONNES, « Le courage de juger », *art.cit.*, p.234

éclaire le monde des apparences. L'espace public d'échange des jugements n'est pas simplement le double spirituel de l'espace public d'action, il en est la lumière. Ainsi, de même que l'objet perçu et sa lumière ne font qu'un dans l'expérience sensible, de même acteurs et spectateurs se révèlent indissociables dans la constitution du politique.

Cette pluralité, présente en germe dans la pensée et prenant toute sa valeur dans le jugement – au point d'en être sa condition d'existence –, Arendt l'a redécouverte grâce à Kant. Bien que dans ses œuvres les plus célèbres, *Les Origines du Totalitarisme*, *Condition de l'homme moderne* ou *Eichmann à Jérusalem*, Arendt ne fasse jamais de Kant une référence centrale, l'auteur qu'elle lut pour la première fois à quatorze ans se révèle finalement comme un maître à penser, au même titre qu'Heidegger, Husserl, Jaspers, ou même Aristote. On pourrait objecter cependant que l'élève semble trahir le maître, en développant une lecture de Kant qui ne lui est pas strictement fidèle : « Du commentaire, elle ne se donne même pas les apparences [...]. Il se peut que cette manière de faire et de dire ne soit pas l'affaire des historiens de la philosophie, scandalisés par tant d'audace. »⁶⁰⁵ Hannah Arendt choisit pourtant délibérément de s'engager dans l'entreprise périlleuse qui vise à extraire d'une philosophie ses présupposés ou ses non-dits, puis à se les réapproprier en fonction de buts qui lui sont initialement extérieurs. « On peut, certes, qualifier d'« arbitraire » la démarche qui consiste à s'emparer d'un texte, à dialoguer avec une pensée, à conduire l'esprit loin du champ de « l'objet d'érudition » [...]. On peut aussi justifier l'exigence propre qui anime ce mode de lecture. [...] Lecture infidèle peut-être mais dont la consistance tient précisément au fait qu'en s'emparant de l'œuvre, en tentant d'y trouver un fondement inexprimé, elle met à l'épreuve ses propres prémisses. »⁶⁰⁶

Ce faisant, non seulement Kant se trouve vu sous un nouveau jour lorsque le *modus operandi* propre initialement au jugement esthétique est qualifié de politique, mais l'œuvre d'Arendt également prend une dimension nouvelle. Ne se limitant plus à l'analyse des raisons de la crise du monde moderne et du dépérissement de la politique, ou à la déconstruction des modèles de pensée qui nient la liberté humaine, la philosophe s'attache cette fois à exposer les raisons de croire à une reconstruction du monde commun. Cette promesse d'avenir contenue dans les analyses sur le jugement s'est traduite pour nous en une promesse interprétative : les implications théoriques et les prolongements possibles de la réflexion arendtienne sont si

⁶⁰⁵ *Id.*, p.217

⁶⁰⁶ *Id.*, p.218

nombreux qu'il a semblé impossible d'en faire une liste exhaustive. Nous tenterons cependant de montrer quelles pistes n'ont pas été suivies, afin de justifier les choix effectués au cours de notre recherche.

Il est certain que la théorie arendtienne aurait pu donner lieu à des développements concernant la philosophie de l'art, en montrant la dimension politique de l'imagination ou du rapport entre artistes et spectateurs. Relié à la question de l'éducation, on aurait pu se demander en quoi l'exercice esthétique du jugement peut contribuer à la formation d'un espace public traversé par une multiplicité de perspectives, tout en participant à la construction de l'identité. Le théâtre comme art de la citoyenneté aurait sans doute une place particulière dans une telle analyse. Mais outre qu'Hannah Arendt s'est très peu intéressée à l'esthétique, de tels développements n'auraient pu que se concentrer sur un domaine spécifique : même si l'esthétique peut être liée à la politique de manière productive (comme l'illustre à titre d'exemple la démarche de Jacques Rancière dans *Le spectateur émancipé*), il est plus difficile de l'associer dans le même temps à une problématique morale. Or, c'est bien d'une réflexion sur le mal qu'est née la pensée d'Arendt sur le jugement.

La philosophie du droit aurait également pu être invoquée, puisque c'est l'expérience d'un procès qui fut pour Arendt le déclencheur de sa réflexion. Mais la figure du tribunal fut immédiatement évacuée de son questionnement, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le jugement du tribunal ne peut être considéré comme un jugement réfléchissant. Le juge, ayant un cas particulier sous les yeux, cherche la règle générale du droit positif susceptible de s'y appliquer ; le jugement est donc déterminant. Par définition, le juge ne légifère pas, il ne crée pas de catégories nouvelles de jugement au moment du procès. Dans une certaine mesure pourtant, il est vrai que la jurisprudence et l'interprétation du droit positif participent à la création du droit. Les procès des criminels nazis furent également le lieu de révélation d'une lacune du droit, et d'élaboration de la catégorie des « crimes contre l'humanité ». Mais le problème du fondement ultime du droit positif, et de son élaboration dans l'immanence des procédures juridiques, demeure très éloigné des questionnements arendtiens, qui ne visent pas à mieux comprendre des institutions. Enfin, la figure du tribunal se révèle davantage pour Arendt comme un danger pour la réflexion : qu'il s'agisse du tribunal de la Raison chez Kant ou du tribunal de l'Histoire chez Hegel, le modèle juridique suppose implicitement la prétention à trancher de manière définitive. Paradoxalement, alors que le procès est le lieu où

s'accomplit la justice des hommes, il semble que la métaphore du tribunal contienne en elle la présupposition de normes extrahumaines.

Si nous avons laissé ouverts ces deux champs de réflexion, c'est parce que la question du croisement entre philosophie politique et philosophie morale a semblé prioritaire. On aurait pu imaginer que la réflexion sur le cas Eichmann conduise Arendt à développer une philosophie morale séparée de sa philosophie politique. Pourtant, en choisissant Kant – qui a justement attribué une place toute particulière à la loi morale – comme référence principale, et en qualifiant de politique les analyses de la troisième *Critique*, Arendt ne peut affirmer plus clairement que c'est le point de contact entre ces deux domaines qui est selon elle au cœur du problème. Puisque nous avons fait de la distinction entre intériorité et extériorité un outil central de compréhension de la théorie arendtienne du jugement, il est apparu comme naturel d'entamer la critique et l'actualisation de ses analyses en questionnant la frontière entre ces deux dimensions. Entre le for intérieur de notre conscience et l'espace public d'apparition de nos actes, entre l'individuel et le collectif, le singulier et l'universel, se joue plus qu'une opposition : c'est la nature même de l'homme comme être complexe, sociable et insociable, qui est en jeu. C'est pourquoi la perspective pragmatiste de Dewey a semblé nécessaire, car ce dernier tente de relier ce qui a été artificiellement séparé par la pensée au moyen de la notion d'expérience.

Toutefois, ce croisement entre morale et politique est loin d'aller de soi : les dangers d'une moralisation de la politique sont tout aussi réels que ceux d'une « esthétisation du politique »⁶⁰⁷ pointés par Ricoeur. Mais le but d'Arendt n'est pas d'affirmer, comme on l'a vu, que des valeurs morales externes devraient s'appliquer au politique et le réglementer, mais de comprendre en quoi la faculté de l'esprit humain la plus éminemment politique est en même temps celle qui nous permet d'avoir une conscience. Là encore, on pourrait plus justement parler d'une politisation de la morale. Ainsi, comme le fait remarquer Myriam Revault d'Allonnes : « Moraliser la politique, ce n'est pas la nier en fantasmant une politique vertueuse, c'est – pour autant que la phrase ait un sens – éduquer inlassablement les hommes à la démocratie afin qu'ils entrent dans un monde commun. »⁶⁰⁸

⁶⁰⁷ Paul RICOEUR, *art.cit.*, p.158

⁶⁰⁸ Myriam REVAULT D'ALLONNES, *Doit-on moraliser la politique ?*, Paris, Bayard éditions, 2002, p.90

En guise de conclusion, nous pouvons revenir sur la méthode propre à la recherche qui a été exposée dans ce travail. Cette méthode a dû s'adapter à son objet : puisque l'œuvre d'Arendt est inachevée, et qu'elle n'a pas pu écrire le tome de *La vie de l'esprit* devant traiter du jugement, une grande part du travail d'interprétation a été consacrée à la reconstruction hypothétique de ce qu'aurait pu écrire la philosophe. Cette reconstruction ne pouvait bien entendu se faire sans l'analyse préalable du détail de toutes les sources disponibles dans son œuvre, publiées de son vivant ou posthumes, destinées à la publication ou à son usage personnel, faisant état d'une réflexion sur la faculté de juger. Sur cette base, constituée par la première partie de notre travail et une grande part de la deuxième partie, on a pu tenter un prolongement de cette réflexion, un approfondissement critique à la lumière des problèmes politiques contemporains. Partout où la méthode de vérification directe de nos hypothèses était inopérante, il a fallu procéder à des vérifications indirectes (par exemple en faisant appel au *Journal de Pensée*), ou admettre que la validité de certaines interprétations restait en suspens.

Si le troisième tome de *La vie de l'esprit* avait été achevé du vivant d'Arendt, nul doute cependant qu'il eût encore laissé ouverte la réflexion sur la faculté de juger. Par sa pensée, la philosophe ne se contente pas de délimiter un champ d'analyse. Elle construit un nouveau problème, à même d'être repris par tous, en se demandant comment le jugement actualise la liberté humaine. Remettre au centre de nos questionnements la question de la critique réflexive nous amène alors à revenir à la préoccupation originaire de la philosophie, celle de la vie bonne et de la sagesse, de l'examen des biens authentiques et inauthentiques, et de la légitimité de nos jugements sur l'existence humaine. Ainsi, comme l'écrit Dewey, « C'est parce que l'intelligence consiste en une méthode critique appliquée aux biens de la croyance, de l'appréciation et de la conduite, de manière à construire des biens plus libres et plus sûrs, à transformer l'assentiment et l'assertion en une libre communication de significations partagées, à transformer la réaction en une réponse, qu'elle est l'objet de notre loyauté et de notre foi la plus profonde ; elle est le siège et le support de tous nos espoirs raisonnables. »⁶⁰⁹

⁶⁰⁹ DEWEY, *Expérience et nature*, op.cit., p.393

Bibliographie

ŒUVRES D'ARENDT

Ouvrages en anglais

Between Past and Future, Eight exercises in political thought. Introd. By J.Kohn. New York, Penguin Books, 2006

Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics and Revolution. New York, Harcourt Brace & Company, 1972

Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil. New York, Penguin Books, 2006

Essays in Understanding, 1930-1954, Formation, Exile, and Totalitarianism. New York, Schocken Books, 2005

Lectures on Kant's Political Philosophy. Chicago, The University Chicago Press, 1982

Men in Dark Times. New York, Harcourt Brace & Company, 1983

On Revolution. New York, Penguin Books, 2006

Responsability and Judgment. Edited and with an introduction by J.Koh. New York, Schocken Books, 2005

The Life of the Mind, New York, Harcourt Inc., 1978

Ouvrages en français

Condition de l'homme moderne. Trad. de l'anglais par G. FRADIER ; préf. de P. RICOEUR. Paris, Calmann-Lévy, 1994

Considérations morales. Trad. M. DUCASSOU. Paris, Payot&Rivages, 1996

Du mensonge à la violence. Paris, Calmann-Lévy, 2007

Hannah Arendt / Karl Jaspers, Correspondance (1926-1969). Trad. Fr. E. Kaufholz-Messmer. Paris, Payot, 1996

Journal de pensée : 1950-1973. Éd. par U. LUDZ et I. NORDMANN, Trad. Fr. S. COURTINE-DENAMY. Paris, Seuil, 2005

Juger. Sur la philosophie politique de Kant. Trad. Fr. M. REVAULT D'ALLONNES. Paris, Seuil, 1991

La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique. Trad. de l'anglais sous la dir. de P. LEVY. Paris, Gallimard, 2000

La nature du totalitarisme. Trad. et préf. par M.-I. B. DE LAUNAY, Paris, Payot, 1990

La vie de l'esprit. Trad. Fr. L. LOTRINGER. Paris, PUF, 2014

Les Origines du totalitarisme - Eichmann à Jérusalem. Paris, Quarto Gallimard, 2006

Penser l'événement : recueil d'articles politiques. Trad. E. ADDA, A.-S. ASTRUP, A. CALON [et al.]. Paris, Belin, 1989

POLITIQUE ET PENSEE, colloque Hannah Arendt. Paris, Payot, 2004

Qu'est-ce que la politique ? Texte établi par J. KOHN, Ed.fr. et préf. de C. WIDMAIER. Paris, Editions du Seuil, 2014

Responsabilité et jugement, éd. établie et préfacée par J. KOHN ; traduit de l'anglais (États-Unis) par J.-L. FIDEL, Payot, Paris, 2005

Vies Politiques, Gallimard, Paris, 1986

ŒUVRES DE KANT

Anthropologie du point de vue pragmatique. Trad. M. FOUCAULT, Paris, Vrin, 1984

Critique de la faculté de juger. Trad. A. RENAUT, Paris, GF-Flammarion, 1995

Critique de la raison pratique. Paris, GF Flammarion, 2003

Critique de la raison pure. Ed. publiée sous la direction de Ferdinand ALQUIE, Trad. Fr. par A. J.-L. DELAMARRE et F. MARTY à partir de la traduction de J. BARNI. Paris, Gallimard, 1980

Fondements de la métaphysique des mœurs. Paris, Editions Bordas, 1998

La philosophie de l'histoire (opuscules). Paris, Editions Gonthier, 1972

Réflexions sur l'éducation. Paris, Vrin, 1993

Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime. Trad., introd. et annotations B. GEONGET, préf. B. BOURGEOIS. Paris, Vrin, 1994

Sur le mal radical dans la nature humaine (Über das radicale Böse in der menschlichen Natur). Trad., commentaire et postf. F. GAIN. Paris, Ed. Rue d'Ulm : Presses de l'Ecole normale supérieure, 2010

Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne

vaut rien (Théorie et Pratique 1793). Avec : Sur un prétendu droit de mentir par humanité (1797). Introd. et trad. L. GUILLERMIT. Paris, Vrin, 1967

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? Trad. P. JALABERT. In Œuvres philosophiques, tome II. Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1984

Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes. Paris, GF Flammarion, 1991

ŒUVRES DE DEWEY

Comment nous pensons. Trad. Fr. O. DECROLY. Paris, Editions du Seuil, coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », 2004

Démocratie et éducation, suivi de Expérience et Education. Introduit par D. MEURET et J. ZASK. Paris, Armand Colin, 2011

Essays in Experimental Logic. New York, Dover Publications Inc., 2004

Expérience et nature. Trad. Fr. J. ZASK, Présenté et annoté par J.-P. COMETTI. Paris, Editions Gallimard, 2012

L'Art comme expérience (1934). Pau, Publication de l'Université de Pau-Farrago, 2005

La formation des valeurs. Trad. Fr. A. BIDET, L. QUERE, G. TRUC. Paris, Editions La Découverte, 2011

Le public et ses problèmes. Trad. Fr. et Prés. J. ZASK. Paris, Gallimard Folio essais, 2010

Reconstruction in Philosophy (1920). Boston, Beacon Press, 1959

AUTRES ŒUVRES

ARISTOTE. *Ethique de Nicomaque.* Paris, GF Flammarion, 1992

BOURDIEU, Pierre. *La distinction, critique sociale du jugement.* Paris, Les Editions de Minuit, 1979

CHARAUDEAU, Patrick. *La médiatisation de l'espace public comme phénomène de fragmentation.* In : La médiatisation des problèmes public, revue *Études de communication*, Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, septembre 1996, n°22

DESCARTES. *Méditations métaphysiques.* Paris, Hatier, 1999

- FOUCAULT, Michel. *Le sujet et le pouvoir. In Dits et Ecrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1990, 84ème année, n°2
- FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que l'Aufklärung ? In Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001
- FRASER, NANCY. *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Paris, La Découverte, 2011
- GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et méthode*. Paris, Seuil, 1996
- HABERMAS, Jürgen. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Trad. M.B. DE LAUNAY. Paris, Payot, 1993
- HONNETH, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, Gallimard, 2013
- JAMES, William. *Essais d'empirisme radical*. Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2007
- JOUAN, Marlène, LAUGIER, Sandra (dir.). *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*. Paris, PUF, 2009
- KAFKA. *The Great Wall of China*. English translation by W. and E. MUIR. New York, Schocken Books, 1946
- LAUGIER, Sandra. *Une autre pensée politique américaine: la démocratie radicale de R. W. Emerson à S. Cavell*. Paris, Michel Houdiard éd., 2004
- LAUGIER, Sandra. OGIEN, Albert. *Le principe démocratie. Enquête sur les nouvelles formes du politique*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2014
- LAUGIER, Sandra. OGIEN, Albert. *Pourquoi désobéir en démocratie ?* Paris, La Découverte, coll. « La Découverte Poche / Sciences humaines et sociales », 2010
- LEFORT, Claude. *Essais sur le politique*. Paris, Seuil, 1986
- LEFORT, Claude. *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris, Fayard, 1994
- MIEGE, Bernard. *L'espace public contemporain. Approche Info - Communicationnelle*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, coll. « communication medias société », 2010
- MOUFFE, Chantal. *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*. Paris, La Découverte/MAUSS, 1994
- RANCIERE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. Paris, La fabrique éditions, 2008
- RAYNAUD, Philippe. RIALS, Stéphane (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996

- REVAULT D'ALLONNES, Myriam. *Ce que l'homme fait à l'homme : essai sur le mal politique*. Paris, Seuil, 1995
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam. *Doit-on moraliser la politique ?* Paris, Bayard éditions, 2002
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam. *Fragile humanité*. Paris, Aubier, 2002
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam. *Le dépérissement de la politique – Généalogie d'un lieu commun*. Paris, Flammarion, 2002
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam. *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*. Paris, Seuil, 2010
- RICOEUR, Paul. La crise : un phénomène spécifiquement moderne ? *Revue de théologie et de philosophie*, 1988, n°120, pp.1-9
- ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008
- ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1969
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Paris, Aubier, 1993
- WALZER, Michaël. *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*. Trad. P.ENGEL. Paris, Seuil, 2013
- WITTGENSTEIN, *Conférence sur l'éthique*, suivi de *Notes des conversations avec Wittgenstein* de Friedrich WAISMANN, Paris, Gallimard coll. Folio plus philosophie, 2008
- ZASK, Joëlle. *Participer : Essai sur les formes démocratiques de la participation*. Lormont, Editions Le Bord de l'eau, coll. « Les voies du politique », 2011

LITTERATURE CRITIQUE

- AMIÉL, Anne. *La non-philosophie de Hannah Arendt : révolution et jugement*. Paris, PUF, 2001
- AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris, PUF, 1997
- BEINER, Ronald. *Hannah Arendt et la faculté de juger*. In : ARENDT. *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Trad. Fr. M. REVAULT D'ALLONNES, Seuil, 1991
- BEINER, R., NEDELSKY, J. (dir.). *Judgment, imagination, and politics: themes from Kant and Arendt*. Lanham, Rowman & Littlefield, 2001

- BENHABIB, Seyla. Judgment and the Moral Foundation of Politics in Arendt's Thought. *Political Theory*, 1988, vol.16, n°1, pp.29-52
- BERNSTEIN, Richard. *Creative Democracy – The Task Still Before Us*. In : GREEVE DAVANEY, Sheila. FRISINA, Warren G. *The Pragmatic Century, Conversations with Richard J. Bernstein*. New York, State University of New York Press, 2005
- CALHOUN, Craig. *The Problematic Public: Revisiting Dewey, Arendt and Habermas*. In: The Tanner Lectures on Human Values, vol.33, Edited by M. MATHESON. Salt Lake City, University of Utah Press, 2015
- CANOVAN, Margaret. Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics. *The Journal of Politics*, 1983, vol.45, n°2, pp.286-302
- CANTO-SPERBER, Monique (dir). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie politique*. Paris, PUF, 1996
- CHAUVIRE, Christiane. Expérience et nature : Wittgenstein lecteur de Dewey ? *Critique*, Décembre 2012, n°787, pp.1026-1042
- CLOUTIER, Sophie, KASH, Soheil (dir.). *Multiculturalisme et pluralité : une lecture du jugement politique chez Hannah Arendt*. 363p. Thèse de doctorat, philosophie. Laval, Université de Laval, 2008
- DEBAISE, Didier (dir.). *Vie et Expérimentation. Peirce, James, Dewey*. Paris, Vrin, 2007
- DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Paris, PUF, 1998
- DELRUELLE, Edouard. *Le consensus impossible : le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*. Bruxelles, Ousia, 1993
- DERRIDA, Jacques. DESCOMBES, Vincent. KORTIAN, GARBIS [et al.]. *La faculté de juger*. Paris, Ed. de Minuit, 1985
- DEUTSCHER, Max. *Judgment after Arendt*. Hampshire, Ashgate, 2007
- EHRWEIN NIHAN, Céline. *Hannah Arendt : une pensée de la crise, La politique aux prises avec la morale et la religion*. Genève, Editions Labor et fides, 2011
- EISLER, Rudolf . *Kant-Lexikon*, I. Trad. A.-D. BALMÈS et P. OSME. Paris, Tel Gallimard, 2011
- EISLER, Rudolf . *Kant-Lexikon*, II. Trad. A.-D. BALMÈS et P. OSME. Paris, Tel Gallimard, 2011
- ENEGRÉN, André. Pouvoir et liberté. Une approche de la théorie politique de Hannah Arendt. *Etudes*, avril 1983, 358/4, pp.487-500
- FELDMAN, Leonard C. Political Judgment with a Difference: Agonistic Democracy and the Limits of "Enlarged Mentality". *Polity*, 1999, Vol. 32, No. 1, pp. 1-24

- FOESSEL, Michaël. *Kant et l'équivoque du monde*. Paris, CNRS éditions, 2008
- FOESSEL, Michaël. *Etat de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*. Lormont, Editions Le Bord de l'eau, coll. « Diagnostics », 2010
- FREGA, Roberto. *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*. Lormont, Editions Le Bord de l'eau, coll. « Les voies du politique », 2015
- FREGA, Roberto. *Pensée, Expérience, Pratique : Essai sur la théorie du jugement de John Dewey*. Paris, L'Harmattan, 2006
- FREGA, Roberto. *Practice, judgment, and the challenge of moral and political disagreement: a pragmatist account*. Lanham, Lexington Books, 2012
- GLENN GRAY, Jesse. *The Abyss of Freedom and Hannah Arendt*. In *Hannah Arendt : The Recovery of the Public World*, ed. Melwyn A. Hill, New York, St Martin's Press, 1979
- HERMSEN, Joke J., VILLA, D. R. (éd.). *The judge and the spectator: Hannah Arendt's political philosophy*. Leuven, Peeters, 1999
- INSCHAUSPE, François-Xavier, BOULAD-AYOUB, Josiane, KERVEGAN, Jean-François (dir.). *Reconstruire la légitimité démocratique : l'articulation entre public, communauté et "demos" dans la pensée de John Dewey*. 384p. Thèse de doctorat, philosophie. Université du Québec à Montréal et Université Paris-1 Panthéon-Sorbonne, 2012
- JASPERS, Karl. *Initiation à la méthode philosophique*. Paris, Petite bibliothèque Payot, 1976
- KALYVAS, Andreas. From the Act to the Decision. Hannah Arendt and the Question of Decisionism. *Political Theory*, 2004, 32/3, pp.320-346
- KOHN, Jerome. Thinking/Acting. *Social Research*, 1990, 57/1, pp.105-134
- LORIES, Danielle. Autour d'une lecture 'politique' de la troisième Critique. *Revue Philosophique de Louvain*, t.86, (1988), pp. 150-60
- LORIES, Danielle. Sentir en commun et juger par soi-même. *Etudes phénoménologiques*, 1985, vol.I, n°2, pp.55-91
- MARSHALL, David L. The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment. *Political Theory*, 2010, vol.38, n°3, pp.367-393
- PHILONENKO, Alexis. *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*. Paris, Vrin, 1976
- POIZAT, Jean-Christophe. *Hannah Arendt, une introduction*. Paris, Pocket, 2003
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam. *Le courage de juger*. In : ARENDT. *Juger, Sur la philosophie politique de Kant*. Trad. Fr. M. REVAULT D'ALLONNES, Seuil, Paris, 1991

REVAULT D'ALLONNES, Myriam. Qu'est-ce que juger? Hannah Arendt lectrice de Kant *Futur Antérieur*, Numéro spécial : Le gai renoncement, Août 1991

RICOEUR, Paul. *Lectures I*, Paris, Seuil, 1991

RICOEUR, Paul. *Jugement esthétique et jugement politique chez H. Arendt*. In *Le Juste I*. Paris, Esprit, 1995

ROVIELLO, Anne-Marie. *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelles, Ousia, 1987

TRUC, Gêrôme. *Assumer l'humanité : Hannah Arendt, la responsabilité face à la pluralité*. Préf. Etienne TASSIN. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2008

WEIL, Eric. *Problèmes kantians*. Vrin, 1998

WEISS, Robin. Arendt and the American Pragmatists: Her Debate with Dewey and Some American Strains in Her Thought. *Philosophical Topics*, Volume 39, Number 2, Fall 2011 pp. 183-205

WIDMAIER, Carole. Penser la condition humaine, une exigence moderne ? Autour de Hannah Arendt et de Leo Strauss. *Cause Commune*, Décembre 2008, n°4, pp. 211-216

WIDMAIER, Carole. *Fin de la philosophie politique ? Hannah Arendt contre Leo Strauss*. Paris, CNRS Editions, 2012

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Reflections on Hannah Arendt's Life of the Mind. *Political Theory*, 1982, 10/2, pp.277-305

ZASK, Joëlle. « Le public chez Dewey : une union sociale plurielle ». *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 15 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2010, consulté le 13 juillet 2015. URL : <http://traces.revues.org/753> ; DOI : 10.4000/traces.753

ZASK, Joëlle. *L'opinion publique et son double, tome 2 : John Dewey, philosophe du public*. Paris, L'Harmattan, 2000

Index des noms

A

Aristote, 4, 6, 9, 26, 44, 53, 55, 57, 58, 60, 68, 69, 115, 142, 158, 246, 252

B

Bachelard, 15
Bacon, Francis, 157
Beiner, Ronald, 10, 29, 30, 39, 40, 53
Blumenberg, 110
Bourdieu, Pierre, 155, 156, 203

C

Constant, Benjamin, 180

D

Darwin, 157
Descartes, 15, 105, 106, 158, 168
Dewey, John, 12, 13, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 189, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 228, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 248, 249

E

Eichmann, 6, 7, 10, 12, 24, 25, 26, 32, 40, 41, 42, 43, 66, 79, 80, 81, 89, 99, 147, 190, 193, 215, 244, 246, 248

F

Foucault, Michel, 13, 104, 216, 222, 224, 225, 226, 227

H

Hegel, 17, 55, 223, 247
Heidegger, 62, 246
Hobbes, 123, 206, 224
Homère, 109
Hume, 157
Husserl, 62, 246

J

James, William, 157
Jaspers, 22, 117, 128, 246

K

Kafka, 116, 117

Kant, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 32, 36, 38, 39, 40, 41, 46, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 61, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 95, 97, 104, 105, 107, 109, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 158, 160, 171, 174, 177, 180, 186, 188, 203, 204, 206, 224, 225, 232, 238, 245, 246, 247, 248, 251

L

Lefort, Claude, 13, 197, 198, 219, 220, 221
Lessing, 32, 34, 35
Locke, 157

M

Machiavel, 8
Mannheim, Karl, 111, 112, 113, 115
Marx, 21, 42, 57, 198, 217
Meuret, Denis, 159

N

Nietzsche, 17, 234

P

Peirce, Charles Sanders, 157, 159, 164
Périclès, 9
Platon, 15, 22, 57, 68, 69, 90, 91, 92, 93, 142, 158
Portmann, 102
Pythagore, 137

R

Rancière, Jacques, 247
Revault d'Allonnes, Myriam, 1, 12, 47, 135, 192, 245, 248
Ricoeur, Paul, 7, 30, 67, 70, 71, 72, 74, 248
Rousseau, 49, 50, 69, 81, 123, 206

S

Sieyès, 197
Socrate, 8, 23, 92, 94, 97, 128

W

Weil, Eric, 61
Wittgenstein, 5

Le troisième tome de *La vie de l'esprit*, ultime œuvre de Hannah Arendt, aurait dû être consacré à la faculté de juger. Notre recherche débute par la reconstitution partielle de cette théorie du jugement non écrite, mais dont on trouve des traces dans l'ensemble du corpus arendtien. En nous appuyant principalement sur les conférences données par Arendt sur la troisième *Critique* de Kant et sur les écrits non destinés à la publication comme le *Journal de Pensée*, notre travail soutient la thèse d'une unité profonde entre toutes les positions d'Arendt sur le jugement : faculté mentale et politique, fondement de la conscience morale. La prise en compte d'une multiplicité de perspectives, grâce au processus de la « mentalité élargie » exposé par Kant, confère au jugement une dimension de pluralité qui en fait le trait d'union entre pensée et action. Le désintéressement du sujet, rendu possible par l'imagination, fonde cette capacité. Nous discutons alors cette dernière affirmation, en confrontant la théorie arendtienne à la perspective pragmatiste incarnée par John Dewey. Par son analyse de la pensée comme enquête (*inquiry*), et de la *valuation*, Dewey met en lumière la dimension expérimentale présente dans la formation de nos jugements, sans pour autant les réduire à des décisions instrumentales. L'interaction individu/environnement efface ainsi la frontière artificielle qui subsiste chez Arendt entre intériorité du soi et extériorité des apparences. Nous pouvons alors mettre en évidence l'usage possible de la théorie arendtienne dans l'analyse des problèmes politiques contemporains : le rôle du jugement dans l'espace public démocratique, et les conditions de son éducation.

Judgment as a political faculty in Hannah Arendt's work

The third volume of *The Life of the Mind*, Hannah Arendt's final work, was to be dedicated to the faculty of judging. Our research begins by partially reconstructing this unformulated theory of judgment, fragments of which can be traced back throughout Arendt's works. Taking as our principal basis the lectures Arendt gave on Kant's third *Critique*, as well as her writings not destined for publication, such as the *Thinking Diary (Denktagebuch)*, our thesis supports the existence of a profound unity of all of Arendt's affirmations on judgment: a mental and political faculty, which at the same time forms the moral conscience. The awareness of a diversity of perspectives, thanks to the process of the "enlarged mentality" displayed by Kant, confers to judgment a dimension of pluralism, rendering it a link between thought and action; and the subject's disinterestedness, made possible by imagination, sets the foundation for this ability. We then deliberate this last affirmation juxtaposing Arendt's theory with the pragmatist perspective embodied in John Dewey. Through his analysis of thought as inquiry, and of valuation, Dewey brings to light the experimental dimension present in the formation of our judgments without, nevertheless, reducing them to instrumental decisions. Thus, the individual/environment interaction erases Arendt's enduring artificial boundaries between the inwardness of the self and the outwardness of appearances. This way we can exhibit the possible uses of Arendt's theory in the analysis of contemporary political issues: the role of judgment within the democratic public sphere and the conditions of its education.

Mots-clés : Arendt, Kant, Dewey, jugement, « mentalité élargie », pluralité, démocratie

Keywords : Arendt, Kant, Dewey, judgment, "enlarged mentality", plurality, democracy