

La pluralité arendtienne en réponse au débat libéraux – communautariens

Sophie Cloutier, *Université Laval*

La pensée politique nord-américaine a été marquée, depuis une trentaine d'années, par un débat opposant les communautariens aux libéraux, un débat qui a pris la forme d'un questionnement sur les fondements des structures politiques des démocraties modernes occidentales face au constat d'une perte d'homogénéité des sociétés. En présence d'une croissance de la diversité culturelle, religieuse, ethnique, que fait-on ? Fonde-t-on nos institutions sur la priorité de la justice, supposée être universelle et neutre du point de vue des valeurs, écartant de ce fait tout conflit d'allégeances communautaires ? C'est là une idée proposée par Rawls dans son ouvrage *Théorie de la justice*, mais qui rencontre plus d'une objection. Peut-on réellement fonder un corps politique sur la seule justice et cette prétention à la neutralité est-elle effective ? Certains adversaires considèrent cette théorie beaucoup trop individualiste et croient qu'il conviendrait plutôt de renforcer une conception du bien commun et une vision holistique de la société. Nous voilà pris dans l'alternative entre l'individu ou la communauté, entre la priorité du juste ou celle du bien. Chacun des partis avance des arguments solides, mais qui contiennent néanmoins plusieurs difficultés. Devant cette impasse, nous proposons d'explorer une autre voie qui nous permettra d'ouvrir une nouvelle perspective sur la question de la diversité croissante de nos sociétés. Il s'agit de la pensée politique de Hannah Arendt et particulièrement de sa notion de pluralité.

Confrontée aux horreurs du totalitarisme, Hannah Arendt a travaillé à repenser le domaine politique dans son authenticité. Ne s'adressant ni aux protagonistes du débat libéraux-communautariens, ni à la problématique du multiculturalisme, puisqu'elle est décédée en 1975, la pensée arendtienne nous semble malgré tout contenir des éléments de réflexion pouvant répondre aux difficultés de l'alternative entre l'individu et la communauté. Afin d'aborder cette nouvelle perspective élaborée autour du bien public,

il nous faudra placer certains éléments conceptuels. Nous commencerons par aborder la distinction que pose Arendt entre la nature humaine et la condition humaine, ce qui nous mènera à sa triade de la *vita activa*. Une fois posées ces distinctions entre les trois activités de la *vita activa*, nous serons plus à même de comprendre sa critique du social référant à la confusion moderne dans l'appréhension sémantique de ces activités. Enfin, nous pourrons soulever certains aspects de la pensée arendtienne permettant, d'une part, une critique de l'égalitarisme rawlsien et d'autre part, une critique du communautarisme. Comme nous le verrons, ces éléments critiques tirent leur force des notions de pluralité et d'*amor mundi*.

1. La distinction entre nature et condition

Hannah Arendt associe le problème de la nature humaine au problème augustinien du *quaestio mihi factus sum*, « je suis devenu question pour moi-même ». Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt relève que Saint Augustin fut l'un des premiers à poser les questions anthropologiques par excellence « Qui suis-je ? » et « Que suis-je ? ». La première est la question que l'homme se pose à lui-même et à laquelle il ne peut que répondre « je suis un homme ». La seconde est une question posée à Dieu et concerne la nature de l'homme. Seul Dieu peut y répondre puisqu'il est le créateur de l'homme et de la nature. Dans la pensée de Saint Augustin, la question de la nature de Dieu et celle de la nature de l'homme ne peuvent être éclairées que par une révélation divine. Comme l'explique aussi Arendt :

Il est fort peu probable que, pouvant connaître, déterminer, définir la nature de tous les objets qui nous entourent et qui ne sont pas nous, nous soyons jamais capable d'en faire autant pour nous-mêmes : ce serait sauter par-dessus notre ombre. De plus, rien ne nous autorise à supposer que l'homme ait une nature ou une essence comme en ont les autres objets. En d'autres termes, si nous avons une nature, une essence, seul un dieu pourrait la connaître et la définir, et

il faudrait d'abord qu'il puisse parler du « qui » comme d'un « quoi »¹.

Afin de contourner l'insoluble problème de la nature humaine, Arendt va s'attacher à la *condition* humaine, c'est-à-dire aux conditions dans lesquelles la vie sur terre est donnée aux hommes. On peut entendre « condition » selon deux acceptions différentes. La première correspond au conditionnement, c'est-à-dire à ce qui conditionne notre existence, autant la nature que les choses que nous produisons. En ce sens, les êtres humains ont une existence influencée par leur environnement naturel et par leurs propres productions, chaque nouvelle technologie transforme notre vie. Le deuxième sens renvoie à l'expression kantienne de condition de possibilité. La vie sur terre est donnée aux hommes sous certaines conditions. Ces conditions de possibilité signifient ce qui rend possible ce que nous sommes, ce qui nous situe et nous lie dans le monde. Cette condition est triple et elle intègre ce qu'il y a de plus général dans l'existence humaine, à savoir la vie et la mort, le monde et la pluralité. À ces conditions viennent répondre les trois activités de la *vita activa* : le travail, l'œuvre et l'action. Ces conditions représentent aussi des traits permanents et durables de l'existence humaine.

En bonne phénoménologue, Arendt poursuit en disant que l'homme est toujours en situation, on ne peut donc pas le comprendre en général ou dégagé de toute situation. Ceci pourrait nous laisser croire qu'elle se rapproche de la critique communautarienne que Michael Sandel² adresse à Rawls, mais elle ajoute que l'ensemble des situations et la somme des conditions n'équivalent jamais à la nature humaine. Afin d'atteindre l'essence de l'homme, il faudrait transcender tous les contextes et se placer à un point de vue universel, ce qui, selon Arendt, est impossible pour l'être humain qui est conditionné par sa vie, sa temporalité, son espace et les autres. Il ne peut donc pas parler de son « qui », son identité, comme d'un « quoi », un objet. En ce sens, Arendt ne cherche pas une doctrine universelle de l'être humain, mais elle tente de circonscrire les traits permanents de l'existence humaine. Sa

manière de procéder relève donc de la phénoménologie et non pas de la métaphysique ou de la théologie. Une méthode que Paul Ricoeur qualifiait aussi d'anthropologie philosophique³.

Décrire l'homme en parlant de conditions correspond à une position philosophique que prend Arendt face à la tradition, mais aussi face à l'existence humaine. Il convient également d'ajouter qu'il s'agit d'un changement de perspective dans son œuvre. Dans les *Origines du totalitarisme*, Arendt posait encore la question de la nature humaine. La question en filigrane que soulevait cet ouvrage était : à quelle condition peut-on avoir un monde non-totalitaire ? Arendt a décrit le totalitarisme dans toute sa complexité, mais aussi dans une forme paradoxale. D'un côté, le totalitarisme est l'idéologie de l'idée unique et de l'autre, une obsession du mouvement. Sans entrer dans tous les détails de son analyse, il faut comprendre que le totalitarisme est mû par une idée si générale, comme la loi de la nature ou la loi de l'histoire, qu'elle ne dicte pas de règles claires de conduite. Le monde totalitaire se dévoile dans toute son instabilité, c'est-à-dire comme étant un système sans hiérarchie établie et où le pouvoir se déplace d'une instance à l'autre. Le point central c'est que tous deviennent au même titre remplaçables et donc, superflus. En analysant cette superfluité, Arendt voulait démontrer que les mouvements totalitaires visaient une transformation de la nature humaine. Devant cette apparente flexibilité de la nature humaine, tout se passe comme si Arendt décidait de changer de perspective. Devant l'hypothèse totalitaire du « tout est possible », Arendt cherche une force de résistance dans la condition humaine et dans une anthropologie philosophique liée à la permanence, point de vue qu'elle adopte dix ans plus tard dans *Condition de l'homme moderne*. Face à l'instabilité du monde totalitaire, Arendt oppose la durabilité des activités qui répondent à la permanence des conditions humaines.

Afin de combattre la superfluité propre au totalitarisme et au régime bureaucratique, il faut pouvoir répondre à la condition de pluralité. Devant l'apogée de la désolation caractérisant le totalitarisme, il faut exulter la pluralité et le monde commun. Il faut encourager la différence, les différents points de vue sur le monde et

l'échange d'idées afin de lutter contre la logique froide et implacable de l'idée unique de l'idéologie. La réponse au totalitarisme est ainsi à penser du côté de l'*amor mundi*, c'est-à-dire d'un souci du monde se dévoilant dans l'importance accordée à la qualité des liens et des relations que nous tissons entre nous. Afin de vraiment comprendre sa définition de la pluralité et de l'*amor mundi*, il importe de revoir sa typologie des activités de la vie active.

2. La triade de la vita activa

Quels sont donc ces conditions ou ces traits permanents de l'existence humaine ? Retraçant l'héritage antique, Arendt considère trois éléments qui correspondent aux trois conditions sous lesquelles la vie sur terre est donnée à l'homme, soit la vie, le monde et la pluralité, auxquelles il répond par trois activités, soit le travail, l'œuvre et l'action. Il s'agit de la triade de la *vita activa* développée dans *Condition de l'homme moderne*. Le travail représente l'effort consacré à l'entretien cyclique et répétitif du processus biologique et du maintien de la vie. Il ne produit rien de durable, seulement des choses propres à la consommation. Les Grecs n'avaient pas beaucoup de considération pour une vie passée à travailler puisqu'elle ne participait pas à la différenciation des hommes face aux animaux et ne laissait aucune trace derrière elle. Dans son activité laborieuse, l'*animal laborans* est tout entier tourné vers lui-même et demeure prisonnier du cycle de la douleur et du plaisir, du besoin et de la satisfaction du besoin.

C'est avec la permanence des objets de l'œuvre que l'homme arrive à transcender ce cycle de la vie. En effet, l'*homo faber* quitte l'immédiateté de la survie pour atteindre la stabilité du monde. La distinction principale entre le travail et l'œuvre réside dans la nature de l'objet produit. Le travail produit des biens de consommation et l'œuvre produit des artefacts qui détachent l'homme de la simple naturalité et visent la création d'un monde proprement humain. L'œuvre vient ainsi répondre à la condition d'appartenance-au-monde, à l'impulsion proprement humaine à se créer un monde durable. Il faut noter une part de violence propre à l'œuvrer correspondant au fait que l'homme doit arracher à la nature les

matériaux nécessaires à la fabrication de son monde. Contrairement au temps cyclique du travail, l'œuvre opère sous le mode du processus. L'artisan doit d'abord concevoir mentalement le modèle de l'objet qu'il veut produire, élaborer le plan de construction et déterminer les matériaux nécessaires, en d'autres mots, rechercher les moyens pour arriver à sa fin et cette fin justifie les moyens, même la violence. Une fois cette fin accomplie, le processus ne s'arrête pas là puisque l'œuvre n'est jamais considérée comme une fin en soi, elle est utilisée à d'autres fins. On apprécie rarement un objet d'usage pour ce qu'il est, mais bien pour ce qu'il permet. De ce fait, « l'inconvénient de la norme d'utilité inhérente à toute activité de fabrication est que le rapport entre les moyens et la fin sur lequel elle repose ressemble fort à une chaîne dont chaque fin peut servir de moyen dans un autre contexte⁴ ». Ainsi, le risque avec l'utilitarisme, caractérisé par Arendt comme la philosophie de l'*homo faber*, est de perdre de vue la distinction entre l'utilité et le sens :

L'idéal de l'utile, comme les idéaux d'autres sociétés, ne peut plus se concevoir comme chose nécessaire afin d'avoir autre chose ; il défie qu'on l'interroge sur sa propre utilité. Il n'y a évidemment pas de réponse à la question que Lessing posait aux philosophes utilitaristes de son temps : « Et à quoi sert l'utilité ? » Le problème de l'utilitarisme est de se laisser prendre dans la chaîne sans fin de la fin et des moyens, sans pouvoir arriver à un principe qui justifierait la catégorie de la fin et des moyens, autrement dit de l'utilité elle-même. L'« afin de » devient le contenu du « en raison de », en d'autres termes, l'utilité instaurée comme sens engendre le non-sens⁵.

Afin de sortir de cette chaîne illimitée des moyens et des fins, il faudrait présupposer une chose comme fin en soi. Cependant, l'*homo faber*, tout entier pris dans cette relation, est incapable de concevoir le sens. L'idée du sens du monde ne peut devenir pour lui qu'une paradoxale fin en soi. Afin de déjouer ce non-sens, l'utilitarisme doit se détourner du monde d'objets pour revenir à la

subjectivité de l'utilisateur. C'est en ce sens que nous pouvons recevoir l'expression kantienne « [...] ne jamais employer le sujet simplement comme moyen, mais [...] comme fin⁶. » Cependant, cette conception érigeant l'homme en fin ultime ouvre la porte à l'instrumentalisation de la nature et du monde, leur faisant perdre leur dignité propre. Le monde perd sa valeur propre si on généralise l'expérience de fabrication en posant l'utilité comme norme, généralisation qui va pourtant de soi dans l'activité de l'*homo faber* qui fabrique surtout des biens d'usage. La solution de poser l'homme comme seigneur et maître de toutes choses était bien connue et surtout redoutée des Grecs. Aristote craignait cette dévaluation du monde et trouvait absurde l'idée anthropocentrique que l'homme puisse être l'être suprême. Platon, dans son attaque contre Protagoras, voyait aussi le danger de faire de la *poièsis* la plus haute activité humaine puisque cela signifiait, comme l'explique Arendt, que « c'est avec l'homme usager et instrumentalisant que le monde est mis en rapport, et non pas avec l'homme parlant et agissant ni avec l'homme pensant⁷ ». Arendt poursuit en ajoutant :

D'après cette interprétation platonicienne, Protagoras apparaît comme le premier précurseur de Kant, car si l'homme est la mesure de tout, l'homme est le seul objet à échapper aux relations de fins et de moyens, la seule fin en soi à pouvoir utiliser tout le reste comme moyen. Platon savait bien que les possibilités de produire des objets d'usage et de traiter toutes choses de la nature comme des objets d'usage en puissance sont aussi illimitées que les besoins et les talents des êtres humains. Si on laisse les normes de l'*homo faber* gouverner le monde fini comme elles gouvernent, il le faut bien, la création de ce monde, l'*homo faber* se servira un jour de tout et considérera tout ce qui existe comme un simple moyen à son usage⁸.

Arendt n'aurait sûrement pas été en accord avec le fait que Rawls place comme principe politique l'injonction kantienne de traiter chaque homme comme une fin en soi puisque ce principe ne nous permet pas vraiment de sortir de la mentalité instrumentaliste.

En fait, on ne peut pas instaurer comme principe politique un principe purement subjectif : il faut tenir compte de la pluralité. L'*homo faber* peut créer un monde objectif, mais il n'est pas à même de faire de ce monde un monde proprement humain, c'est-à-dire un monde sensé. Il faut ainsi quitter l'activité de la fabrication pour se tourner vers l'action qui seule permet de créer une communauté de sens. Comme l'exprime Arendt :

Car le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue. Quelque intensément que les choses du monde nous affectent, quelque profondément qu'elles puissent nous émouvoir et nous stimuler, elles ne deviennent humaines pour nous qu'au moment où nous pouvons en débattre avec nos semblables. Tout ce qui ne peut devenir objet de dialogue peut bien être sublime, horrible ou mystérieux, voire trouver voix humaine à travers laquelle résonner dans le monde, mais ce n'est pas vraiment humain. Nous humanisons ce qui se passe dans le monde et en nous en en parlant, et, dans ce parler, nous apprenons à être humains⁹.

Il faut ainsi comprendre que le monde n'est pas seulement composé des artifices matériels, mais qu'il est aussi, et surtout, créé par les interactions entre les hommes, par les liens que nous tissons avec les autres. Pour que le monde devienne monde commun et patrie pour les hommes, il faut interagir et parler ensemble. L'action, seule activité à mettre en rapport les hommes ensemble sans l'intermédiaire des objets, répond donc à la troisième condition, celle de la pluralité. La pluralité est le fait que la vie sur terre n'a pas été donnée à l'homme, mais bien aux hommes, défiant ainsi toute tentative de fonder le politique sur un principe purement subjectif ou unique. En fait, Arendt écrit que la pluralité « est spécifiquement *la conditio sine qua non*, mais encore *la conditio per quam* – de toute vie politique¹⁰ ». Afin de saisir cette formule, il faut comprendre que la pluralité représente le fait que

nous soyons tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que personne ne soit pour autant identique ; il s'agit donc d'une « paradoxale pluralité d'êtres uniques¹¹ ». La pluralité désigne ainsi le double caractère de l'égalité et de la distinction. L'égalité renvoie ici au fondement commun des hommes faisant en sorte qu'ils peuvent se comprendre quand ils parlent et agissent, qu'ils peuvent saisir le passé et entrevoir l'avenir. La distinction représente le fait que chacun est différent des autres, unique. Sans ce caractère distinct, nous n'aurions probablement même pas besoin du langage, nous pourrions automatiquement deviner ce que l'autre veut. Le propre de l'homme est de pouvoir communiquer son unicité, en d'autres mots, il est le seul à pouvoir *se* communiquer. L'être humain n'est pas seulement distinct, il a le pouvoir d'exprimer sa distinction par la parole et l'action et dans cette action de manifester son humanité.

Reprenant l'héritage hellénique, Arendt considère qu'il est possible de passer une vie complète sans travailler ou même sans créer aucun objet, mais qu'il est impossible de passer une vie pleinement humaine sans paroles ou sans actes : ce serait alors une vie morte au monde puisqu'elle ne serait pas vécue parmi les hommes. Arendt caractérise cette révélation de notre caractère distinct comme une seconde naissance au monde. Cette insertion dans le monde commun a la particularité de n'être ni assujettie à la nécessité, comme dans le cas du travail, ni à l'utilité, comme dans celui de l'œuvre. L'action est donc la seule activité à être vraiment libre : elle peut être stimulée par la présence des autres, mais n'est jamais conditionnée par elle puisque « son impulsion vient du commencement venu au monde à l'heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative¹² ». Le temps de l'action n'est donc pas celui du processus, mais celui de l'interruption de tout processus et de l'introduction de nouveauté dans le monde. L'action représente une faculté thaumaturgique, c'est-à-dire le pouvoir d'interrompre le fil du temps pour faire apparaître l'improbable et, de ce fait, le foyer de l'espoir. Chaque nouveau venu au monde constitue une nouvelle possibilité pour le monde et nous permet d'espérer pour l'avenir. Et comme l'explique Arendt :

Et cela à son tour n'est possible que parce que chaque homme est unique, de sorte qu'à chaque naissance quelque chose d'uniquement neuf arrive au monde. Par rapport à ce quelqu'un qui est unique, on peut vraiment dire qu'il n'y avait personne auparavant. Si l'action en tant que commencement correspond au fait de notre naissance, si elle est l'actualisation de la condition humaine de natalité, la parole correspond au fait de l'individualité, elle est l'actualisation de la condition humaine de pluralité, qui est de vivre en être distinct et unique parmi des égaux¹³.

Ainsi, ce qui distingue l'action de l'œuvre, c'est que l'action n'est pas déterminée par la poursuite d'un but, elle n'est donc pas instrumentalité, mais liberté. L'action est libre et spontanée : en posant un geste, en disant une parole, l'agent ne cherche pas à accomplir quelque chose de prévu ni à réaliser un plan. La seule chose qui puisse guider une action, c'est un principe, puisqu'il ne fait qu'inspirer l'action sans la déterminer. Contrairement au but qui fixe une démarche à suivre, comme dans le cas du modèle de la fabrication, le principe ne fait que suggérer une manière d'agir sans pour autant définir les étapes de l'action ou son résultat. Comme le remarque justement Arendt : « À la différence de son but, le principe d'une action peut être répété maintes et maintes fois, il est inépuisable, et à la différence de son motif, la validité d'un principe est universelle, elle n'est liée à aucune personne particulière, ni à aucun groupe particulier.¹⁴ ».

En ce sens, Arendt associe l'action à la notion machiavélique de la *virtù*, c'est-à-dire à la virtuosité qui est propre aux arts d'exécution et non aux arts de fabrication. Dans les arts d'exécution, comme le théâtre, la prestation elle-même rend manifeste l'excellence et la virtuosité. Cette dernière n'est pas manifeste dans un produit extérieur, mais dans l'acte lui-même, signifiant de ce fait que l'action a sa fin en elle-même. La virtuosité de l'agent consiste à savoir répondre avec excellence aux occasions de la vie, la *virtù* répond à la *fortuna*. Nous avons dit que l'action était le pouvoir d'introduire de la nouveauté dans le monde ; conséquemment,

l'agent ne peut pas prévoir toutes les conséquences de son action et toutes les situations, il ne peut pas anticiper toutes les actions des autres agents libres. Il doit donc savoir naviguer dans l'espace public avec pour seul objectif de réussir sa prestation, c'est-à-dire de révéler son unicité, seule promesse de gloire et de reconnaissance. Comme l'action n'a d'autre but que de révéler l'unicité de l'agent et son pouvoir, le sens profond de l'action ne correspond pas à ses conséquences bonnes ou mauvaises, mais à la grandeur de l'acte lui-même. L'agent doit continuellement se dépasser, créer l'exceptionnel, accomplir ce qu'il y a de plus grand, c'est-à-dire sa propre apparition. Ceci différencie l'action de la conduite, comme l'explique Arendt :

À la différence de la conduite – que les Grecs, comme tous les civilisés, jugeaient selon les « normes morales », en tenant compte des motifs et des intentions d'une part, des buts et des conséquences de l'autre – l'action ne peut se juger que d'après le critère de la grandeur puisqu'il lui appartient de franchir les bornes communément admises pour atteindre l'extraordinaire où plus rien ne s'applique de ce qui est vrai dans la vie quotidienne parce que tout ce qui existe est unique et *sui generis*. [...] L'art de la politique enseigne aux hommes à produire ce qui est grand et radieux – *ta megala kai lampra*, comme le dit Démocrite ; tant que la *polis* est là pour inspirer aux hommes l'audace de l'extraordinaire, tout est en sûreté ; si elle périt, tout est perdu¹⁵.

Dans cette perspective, notre monde moderne n'est pas loin d'avoir tout perdu. L'exploration rapide que nous avons faite des distinctions entre les activités de la *vita activa* nous permettra de mieux saisir la critique arendtienne du social entendu comme dépérissement du domaine politique et aliénation du monde, des phénomènes liés à l'avènement de la modernité. Nous serons ainsi plus à même de mettre en lumière l'originalité de la perspective arendtienne par rapport aux protagonistes du débat libéraux-communautariens.

3. La critique du social

Arendt associe l'apparition du social à la naissance des Temps Modernes, phénomène relativement nouveau qui a oblitéré la signification de l'action politique et de la liberté en recouvrant la distinction entre le privé et le public. En fait, le social apparaît comme un envahissement du domaine public par les intérêts privés de chacun, c'est-à-dire par les questions de survie et de nécessité et par les problèmes socio-économiques. Reprenons tout d'abord la distinction, fondamentale dans l'œuvre de Arendt, entre le privé et le public, deux domaines s'interpellant comme l'ombre et la lumière. Le domaine privé est celui de la famille, de la nécessité, de la vie et de la mort et aussi de l'amour. Les Grecs accordaient à ce domaine le sens de privatif, référant au fait que la personne confinée au foyer était privée de la possibilité d'être vue et entendue et d'accomplir quelque chose de plus grand que la seule subsistance. Dans la maisonnée, la personne était aussi privée de la compagnie de ses pairs puisque la famille était organisée sous un mode hiérarchique. Le chef de famille devait donc quitter le foyer afin de devenir citoyen, c'est-à-dire exercer sa liberté en compagnie de ses égaux et apparaître à la lumière publique. Le public était le seul lieu où l'on pouvait se distinguer par la parole et l'action, la possibilité d'une seconde naissance permettant de passer de la simple vie, *zoè*, à une vie digne d'être racontée, *bios-graphie*. Le domaine public représentait aussi le monde lui-même en tant qu'il était commun.

La sphère publique, ou le monde commun, représente l'entre-deux des hommes, c'est-à-dire ce qui les lie et les sépare à la fois, nécessitant donc un lien et une distance entre les hommes. Chacun a ainsi une place dans le monde lui permettant d'avoir une perspective unique sur les événements et les choses constituant l'espace entre les hommes. La mise en commun de ces différentes perspectives permet d'assurer la réalité, au sens où les événements et les choses sont vus dans une variété d'aspects sans changer d'identité. Selon Arendt, la réalité sûre et vraie renvoie à l'identité perçue dans la diversité. Le public, qui est essentiellement politique, n'est donc pas affaire de vérité, laquelle est toujours unique et coercitive, mais d'opinions. L'opinion, en grec, se voulait *dokei moi*, c'est-à-dire un « il me

semble », une vision du monde. L'expression d'une opinion, *doxa*, à propos du monde nécessite d'avoir une place à soi permettant un point de vue sur le monde et permettant d'être un « qui » pouvant exprimer son « il me semble ». C'est aussi dans cet échange de perspectives et de visions du monde que se dévoile le sens du monde. La signification du monde humain s'élabore dans l'interaction et la parole partagée, autrement dit dans une communauté de sens et dans ce que Arendt nomme un *sensus communis*, un sentir en commun.

Le problème avec le social c'est qu'il obscurcit le domaine proprement public en propulsant dans le monde commun les intérêts privés de chacun et en empêchant les individus de manifester leur caractère unique. Un des signes les plus marquants de l'avènement du social est l'apparition des préoccupations économiques sur la scène politique. Pour les Anciens, tout ce qui concernait la survie de l'individu relevait de la sphère privée, de la vie de famille. L'économie était une question réservée à la sphère privée puisqu'elle se rapportait justement à la nécessité et relevait de la gestion et non pas de l'action. Avec la montée du social, le politique se voit en péril puisqu'on permet de moins en moins à une pluralité de points de vue de se rencontrer, mais que l'on cherche des solutions techniques aux problèmes socio-politiques. Comme on le sait, les questions économiques relèvent pour la plupart des spécialistes et devant la voix de ces spécialistes, les citoyens ne peuvent que se rallier. On voit donc apparaître une forme d'unanimité sociale qui se constitue autour de ces enjeux et de ces intérêts socio-économiques. Ainsi, la réalité du monde garantie par la pluralité des perspectives s'estompe. L'action cède la place au conformisme. Comme le souligne Arendt :

L'essentiel est que la société à tous les niveaux exclut la possibilité de l'action, laquelle était jadis exclue du foyer. De chacun de ses membres, elle exige au contraire un certain comportement, imposant d'innombrables règles qui, toutes, tendent à « normaliser » ses membres, à les faire marcher droit, à éliminer les gestes spontanés ou les exploits

extraordinaires. Chez Rousseau, on rencontre ces exigences dans les salons de la haute société dont les conventions identifient toujours l'individu à sa position sociale. C'est cette identification qui compte, et il importe peu qu'elle concerne le rang dans la société à demi féodale du XVIII^e siècle, le titre dans la société de classe du XIX^e siècle, ou la simple fonction dans la société de masse d'aujourd'hui¹⁶.

L'action proprement politique, répondant à la condition de pluralité, se présente en tous points contre cette notion de comportement social. L'action est introduction de nouveauté dans le monde et révélation de son unicité et représente, en ce sens, un défi à toute tendance « normalisante ». L'agent ne doit pas chercher à montrer *ce qu'il est*, c'est-à-dire ses dons, ses talents ou ses qualités, mais *qui il est*. Il doit créer sa propre apparition comme quelque chose d'extraordinaire et digne d'être remémoré. Le social apparaît, pour Arendt, comme une anonymisation de la *virtù*, où l'on chante les progrès de l'humanité abstraite au lieu de rappeler les exploits des individus particuliers. L'aliénation moderne dont parle Arendt renvoie au fait que les hommes sont devenus étrangers au monde, ils sont si individualisés qu'ils n'accordent plus d'importance à ce qu'ils ont en commun, c'est-à-dire leur monde. Le social obscurcit donc l'espace public où les hommes pouvaient rendre manifeste leur excellence, car comme le souligne Arendt : « l'excellence par définition exige toujours la présence d'autrui ; et cette présence doit être officielle : pour public l'homme veut ses pairs et non l'assistance familière et banale de ses égaux ou de ses inférieurs¹⁷ ».

4. Contre l'égalitarisme rawlsien

Certains aspects de la critique arendtienne du social peuvent être adressés aux tenants du débat libéraux-communautariens qui demeurent très modernes dans leur compréhension du politique. Que représente donc, selon Arendt, une compréhension moderne du politique ? Il s'agit d'une conception où l'on a assimilé le politique à la fabrication, où l'action n'est plus considérée dans son authenticité et où finalement le politique est compris comme une

technique et un calcul de moyens en vue d'une fin. Arendt critique toute approche philosophique du politique qui tente de maîtriser la contingence des affaires humaines et d'évacuer la spontanéité et la liberté. En ce sens, Rawls n'aurait sûrement pas échappé au couperet de la critique arendtienne. Relisons ce passage de *Condition de l'homme moderne* que l'on pourrait croire adressé à la *Théorie de la justice* :

Mais en toutes circonstances la société égalise : la victoire de l'égalité dans le monde moderne n'est que la reconnaissance juridique et politique du fait que la société a conquis le domaine public, et que les distinctions, les différences sont devenues affaires privées propres à l'individu. Cette égalité moderne, fondée sur le conformisme inhérent à la société et qui n'est possible que parce que le comportement a remplacé l'action comme mode primordial de relations humaines, diffère à tous les points de vue de l'égalité antique, notamment de celle des cités grecques. Appartenir au petit nombre des égaux (*homoioi*), c'était pouvoir vivre au milieu de ses pairs ; mais le domaine public lui-même était animé d'un farouche esprit de compétition [...]¹⁸.

L'antique espace public était ainsi le lieu permettant à chacun de se démarquer. Afin de maintenir ouvert cet espace permettant de se distinguer, il faut reconnaître une part de division sociale et une conflictualité politique qui ne sont pas pour autant guerrières. Il ne s'agit donc pas seulement de construire une paix sociale et consensuelle qui ne pourrait s'acheter qu'au prix d'une perte de la possibilité de lutter pour l'excellence. Le politique doit être compris dans sa conflictualité incessante, mais une conflictualité qui ne cède pas pour autant à la violence. Il faut ainsi ouvrir un espace public permettant ce combat « agonal » et non « polémique » où les hommes auront l'occasion de se montrer tels qu'ils sont véritablement, d'accéder effectivement à l'apparaître et d'acquérir authentiquement leur caractère réel¹⁹. Cette démarche ne peut se faire dans le domaine social puisque celui-ci demande aux hommes de bien se comporter en normalisant leur relation et en interprétant

l'exceptionnel comme une attitude anormale, marginale ou délinquante. Les citoyens doivent plutôt remettre en question toute légitimité avérée et en ce sens, le droit ne peut pas être le fin mot du politique. La référence au droit ne peut être que pré-politique au sens où il s'agit d'un établissement des règles du jeu dans lequel le politique va pouvoir se déployer, c'est-à-dire d'un rempart érigé pour garantir l'espace où la liberté peut apparaître. Comme l'explique Étienne Tassin dans ce passage :

Loin de l'invoquer comme un arsenal de garanties et de protections des libertés privées, des personnes ou des biens – ce qui dresse deux fictions l'une contre l'autre, celle de l'individu souverain et celle du pouvoir souverain –, le croisement du droit et du politique signifie bien plutôt la manière dont l'action collective peut s'extraire de la pure violence, contourner le jeu des forces et libérer un espace public au sein duquel se tissent des relations humaines, se nouent des communautés transversales, s'affrontent des revendications portées par des représentations du juste et de l'égal. On peut dire du droit ainsi entendu dans sa fécondité agonistique qu'il convertit la violence sociale des intérêts particuliers ou des revendications corporatistes en des luttes politiques ordonnées à l'idée de la chose publique. Mais cette conversion n'est pacificatrice qu'en ce qu'elle exclut la guerre, non en ce qu'elle récuse le conflit. Elle entretient au contraire la division sociale et la noue aux formes d'actions concertées où prend naissance un monde commun²⁰.

La démarche rawlsienne semble aller contre cette perspective faisant du domaine politique le lieu privilégié de la naissance d'un monde commun et de la manifestation de l'excellence. Rawls base sa théorie de la justice sur une expérience de pensée, le voile d'ignorance, qui se veut une égalisation, au sens moderne du terme, des hommes, c'est-à-dire qu'il cherche à éliminer du domaine politique toutes les différences entre les hommes. L'espace public n'est donc plus, pour Rawls, le lieu de manifestation de notre singularité. Comment cette expérience, qui annule toute possibilité

de différenciation, pourrait être fondatrice du vivre-ensemble des hommes ? En voulant fonder le politique sur cette égalisation des hommes, Rawls repousse toute différenciation dans le domaine strictement privé. Pour le dire de manière simplifiée, tout se passe comme si Rawls voulait régler l'espace politique une fois pour toute en éliminant toutes les tensions possibles entre les divergences de conceptions. Pour ce faire, il voudrait que les citoyens mettent de côté leur conception du bien et leurs croyances religieuses dès qu'ils abordent les questions juridiques et politiques. On voit combien le « fait du pluralisme » rawlsien est aux antipodes de la pluralité arendtienne. Pour Rawls, le pluralisme doit se contenir dans la sphère privée et l'égalitarisme doit régner sur le public. La politique devient alors un *statu quo* où l'on administre les affaires publiques ou, plus exactement, où l'on gère les problèmes socio-économiques, comme la répartition des richesses. On en vient à transformer les principes politiques en procédures juridiques et administratives. Devant l'universalité de la procédure, la particularité de la personne s'évanouit. Face à cette situation, nous ne pouvons nous étonner de l'ampleur qu'a pris la problématique de la reconnaissance pour les communautariens, tels que Charles Taylor. Dans un effacement presque total de l'espace public au profit du social, l'homme moderne est avide de cette reconnaissance correspondant au fait d'être vu et entendu dans l'espace public, c'est-à-dire à la possibilité de révéler son *qui*.

Rawls, comme la plupart des philosophes, essaie d'évacuer la contingence en tentant de la maîtriser. Il voudrait *construire* un ordre social permettant de se réconcilier avec le monde social. Afin d'atteindre cette rationalisation du monde à la base de la réconciliation, il faut tenter d'atténuer le plus possible toutes les contingences naturelles, tous les accidents. Dans la conception rawlsienne, le mérite et la justice ne sont pas des catégories naturelles, mais des concepts que nous choisissons et construisons. Nous avons ainsi la possibilité de construire un monde dans lequel la fortune ne jouerait aucun rôle : même si la nature est contingente, nous ne sommes pas obligés de la suivre. Une telle compréhension du politique se rapproche beaucoup de la notion arendtienne de

l'œuvre. De plus, cette conception entre en conflit avec la plus haute activité de l'homme, c'est-à-dire l'action politique et sa potentialité de révéler son unicité. Il ne faut donc pas s'évertuer à éliminer la *fortuna*, mais tâcher de lui répondre avec *virtù* puisque c'est ce qui fera que les hommes pourront se démarquer, révéler leur unicité et atteindre une vie digne d'être racontée. Limiter la liberté individuelle au seul choix de ses convictions et de sa conception du bien correspond plutôt à confiner l'individu au seul exercice de son libre-arbitre et annihiler sa liberté entendue comme possibilité de participation aux affaires publiques et révélation de son unicité par la parole et l'action. Comme le souligne Tassin :

En revanche, si l'on doit accorder au point de vue libéral que la société civile comme l'espace d'action politique ne requièrent pas d'allégeance préalable à un bien réputé commun, il n'est pas pour autant certain que la seule affirmation des droits individuels, celle de la forme contractuelle que suppose la vie civique ou celle de la neutralité des institutions publiques, suffise à rendre consistant le contenu d'une vie menée en commun, ou à donner à l'action commune un sens politique qui la différencie d'une gestion des forces et d'une administration des choses²¹.

5. Contre le communautarisme

Dans la citation précédente, Tassin nous explique que le domaine politique se doit d'être plus riche que la seule administration qui reste prisonnière des forces économiques. L'espace public, comme nous l'avons dit auparavant, doit ouvrir sur une communauté de sens et ménager un espace pour la liberté. Revenons sur le fait, évoqué par Tassin, que l'espace public ne demande pas d'allégeance communautaire à un bien commun. Tassin cherche ici à marquer une double distanciation : par rapport à une conception politique nationale et souveraine et par rapport à une compréhension de la personne déterminée par son appartenance communautaire. Ceci signifie, d'une part, que l'espace public ne peut pas être conditionnel à une appartenance déterminée et, d'autre

part, que l'identité d'une personne ne se limite pas à son appartenance à un groupe. L'identité ne doit pas s'exprimer dans un code de normes sociales, ce qui renverrait à une identité figée. L'identité se construit au fil des événements. En agissant et en parlant, l'être humain dévoile son unicité et déjoue du même coup toute identification figée. À trop vouloir fonder un bien commun, les communautariens oublient cette fluidité de l'identité. La conception politique de Arendt nous convierait plutôt à transcender les valeurs et les bien réputés communs vers l'instauration d'un bien public. Il s'agirait d'une conception qui voudrait dépasser l'exclusivisme communautaire vers la fondation d'un monde commun émergent d'une pluralité d'individus et de communautés. Une telle conception tendrait à dépasser la généralisation des besoins, des intérêts et des valeurs qui définissent le bien commun vers une publicisation des actes, des prises de décision, des initiatives et des luttes politiques. C'est seulement dans cette forme de mise en commun que nous arriverons à créer un espace public qui ne pourra pas être accusé de servir de véhicule à la valorisation hégémonique d'une culture dominante. Relisons comment Tassin distingue entre l'être-en-commun attaché au bien commun et l'agir-ensemble fondant le bien public :

La première série : identité, communauté, bien commun, est certes condition de la seconde : activité, citoyenneté, bien public. Mais cela ne peut signifier que la seconde a pour fin la première. Il faut, au contraire, que l'action citoyenne déployée en un espace public se détache de l'identité culturelle communautaire pour accomplir sa visée politique et s'ouvrir à un horizon propre : le monde commun, susceptible de recueillir les différents styles de vie qui entrent en contradiction les uns avec les autres sur le terrain des identifications culturelles communautaires. Par où nous sommes invités à ne pas confondre l'être-en-commun d'une collectivité donnée, qui obéit à une logique identitaire, avec l'agir-ensemble qui répond à des normes éthico-juridiques et vise, au travers des luttes politiques, la reconnaissance de droits. Mais par où, également, il faut dissocier *qui je suis*, et

qui se révèle dans l'action conduite avec d'autres, de *ce que je suis* et qui résulte de mes affiliations natives ou convenues²².

Au lieu d'enfermer les différentes communautés sur elles-mêmes en leur octroyant des droits spéciaux, il faut plutôt faire participer tous les individus de toutes les communautés à la création d'un monde commun. Notre bien le plus grand deviendra alors cet espace public et notre principe le plus haut l'*amor mundi*, c'est-à-dire le souci de ce monde. Il s'agit de sortir d'une ethnicisation de la politique pour laisser libre cours à la participation citoyenne et à l'action politique qui seule permettra une révélation de l'unicité de chacun. En ce sens, on peut suggérer une piste pour une réflexion critique sur la politique multiculturelle canadienne. En effet, le multiculturalisme canadien tend à confiner les individus dans leur appartenance ethnique ou raciale, les empêchant de se dévoiler autrement en les enclavant. Les nouveaux arrivants ne veulent pas nécessairement être enfermés dans leur origine ethnique, comme l'a brillamment exposé Neil Bissoondath dans son ouvrage *Selling illusions*²³. Les revendications de certaines communautés devraient peut-être être comprises comme le désir d'action politique de ceux qui n'ont pas de place dans l'espace public. Et il importe de souligner que les membres des minorités ne veulent pas en être réduits à un vote ethnique ou à une citoyenneté de deuxième classe. Il nous incombe ainsi de repenser les principes de base de notre démocratie en tenant compte de la diversité, non pas seulement en octroyant des privilèges spéciaux à certaines communautés, mais en ouvrant l'espace politique. Par ailleurs, il faut comprendre que l'idée de bien commun, si chère aux communautariens, peut facilement devenir suspecte dans un contexte de diversité. Les minorités peuvent très justement demander quelles valeurs et quels intérêts sont inclus dans la notion de bien commun, ceux de la majorité ? Afin d'éviter cette difficile question et les luttes entre minorité et majorité qui pourraient s'ensuivre, la promotion du bien public nous semble plus judicieuse. Sans être neutre et universel comme le droit, le bien public n'est pas pour autant défini comme l'est le bien

commun. Le bien public a une dimension dynamique et non fixe qui réfère à son caractère auto-instituant, c'est-à-dire au fait qu'il émerge de l'interaction et de la parole partagée. Ainsi, plus il y aura de diversité dans l'espace public, plus ce bien public sera riche. D'où l'importance de la notion d'*amor mundi*, de ce souci pour notre monde commun et la qualité des liens que nous tissons entre nous. Assimiler la différence, dans ce contexte, voudrait dire perdre certaines perspectives sur le monde, annihiler des *dokei moi* qui nous renseignent sur différentes facettes de la réalité.

6. En guise de conclusion

Il est difficile de conclure ce texte puisque plusieurs éléments critiques devraient être analysés et développés plus en profondeur. En fait, il s'agissait surtout d'ouvrir un espace de réflexion nous permettant d'aborder une nouvelle perspective sur le débat libéraux-communautariens. Il convenait de montrer qu'il est possible de penser le politique en-dehors de l'alternative entre l'individu et la communauté ou entre la priorité du juste ou du bien. La pensée de Hannah Arendt est apparue comme une piste intéressante puisqu'elle est axée sur l'interaction et la parole partagée comme moyen de fonder un monde commun. La conception arendtienne du domaine politique se veut un espace de liberté où chacun peut révéler son caractère unique. La pluralité est ainsi étendue à tous et toutes et non plus simplement aux minorités ethniques ou à ceux qui ont des conceptions différentes de celles de la majorité, comme dans le fait du pluralisme rawlsien. Chacun est donc porteur d'une différence qui doit pouvoir s'énoncer dans l'espace public, mais d'une différence qui ne se réduit pas à une appartenance communautaire. La réflexion politique arendtienne nous convie à penser la compatibilité d'une politique fondée sur l'égalité de tous les citoyens, donc la reconnaissance de droits égaux, avec une politique de la différence reconnaissant l'identité unique de chaque individu et de chaque groupe. Il faut en arriver à une égalité qui serait capable de laisser subsister la différence. Cette égalité fait référence au concept grec d'isonomie, c'est-à-dire d'égalité devant la loi plutôt qu'à une égalisation moderne. Il ne s'agit pas ici d'une

pensée facile qui nous donnerait le fin mot du politique dans une formule toute faite. Au contraire, cette pensée nous oblige à maintenir une tension au sein même de l'espace public. L'espace public doit être ouvert à une certaine forme de conflit non violent permettant un échange d'opinions qui enrichira notre monde commun et cet échange de perspectives sur le monde nous permettra de lui donner un sens. Un monde commun que nous devons préserver et aimer puisqu'il est le lieu par excellence de révélation de notre humanité dans la liberté.

1 Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 45.

2 Voir l'ouvrage de Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

3 Voir la préface de Paul Ricoeur à *Condition de l'homme moderne* de Arendt, p. 15.

4 Arendt, *Op. cit.*, p. 207.

5 *Ibid.*, pp. 207-208.

6 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Paris, P.U.F., 1966, p. 92.

7 Arendt, *Op. cit.*, p. 212.

8 *Ibid.*, p. 212.

9 *Idem*, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 34-35.

10 *Idem*, *Condition de l'homme moderne*, p. 42.

11 *Ibid.*, p. 232.

12 *Ibid.*, p. 233.

13 *Ibid.*, pp. 234-235.

14 *Idem*, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 198.

15 Arendt, *Condition de l'homme moderne*, pp. 266-267.

16 *Ibid.*, p. 79.

17 *Ibid.*, p. 88.

18 *Ibid.*, p. 80.

19 À ce sujet voir Étienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris, Seuil, 2003, p. 61.

20 Tassin, *Op. cit.*, p. 114.

21 *Ibid.*, p. 130.

22 *Ibid.*, p. 124.

23 Neil Bissoondath, *Selling illusions. The cult of multiculturalism in Canada*, Toronto, Penguin, 1994.