

Hannah Arendt

(4e séance : 7 juin 2017)

La vie de l'esprit

Suite à la publication d'*Eichmann à Jérusalem*, Hannah Arendt doit affronter une très forte campagne de diffamation et de condamnation du livre, qui lui inspire l'article *Vérité et politique* (publié en français dans *La Crise de la culture*). Elle y défend l'importance de la vérité de fait, qui se distingue de la vérité de raison, c'est-à-dire scientifique ou philosophique, dont l'opposé est l'ignorance ou l'erreur. L'opposé de la vérité de fait est le mensonge. Parmi ceux qui s'opposent à son livre, certains reconnaissent qu'elle a dit des vérités de fait mais qu'il ne fallait pas les dire car elles affaiblissaient la cause des victimes. D'autres prétendent que ce qu'elle présente comme des vérités de fait ne sont que des opinions, qu'ils contredisent avec d'autres opinions. Cette réaction lui semble extrêmement dangereuse, car elle abolit la distinction entre vérité et opinion. Toute opinion doit être fondée sur des faits solides, vérifiés, recoupés, et c'est pourquoi il y a une telle tentation de falsifier les faits de la part des pouvoirs politiques. Mais en politique il n'y a pas d'autre vérité, car c'est le domaine du contingent et nulle loi éternelle ne le régit, qu'il suffirait de découvrir (nulle loi de l'histoire ou de la psychologie humaine). Il est donc important de veiller à préserver les vérités de faits, à partir desquelles seulement peut avoir lieu la construction d'opinions par le débat. C'est alors qu'Arendt introduit la notion kantienne de « mentalité élargie », dont elle se servira beaucoup dans ses écrits ultérieurs : pour émettre la meilleure opinion possible en politique, il faut l'enrichir en se plaçant dans un maximum de perspectives différentes ; non pas chercher à ressentir ce que ressentent les autres (par « empathie ») mais, tout en restant soi-même, imaginer notre jugement si nous occupions les autres positions par rapport à la situation donnée. C'est ainsi qu'on peut atteindre le plus d'impartialité possible.

Les années suivantes, elle continue ses observations politiques (comme en témoigne notamment la parution du recueil *Crises of the Republic*), et poursuit ses cours universitaires, qui portent de plus en plus sur l'histoire de la philosophie. Durant ses dernières années, elle a le projet de rédiger un ouvrage à partir de ses cours, qui s'intitulerait *La vie de l'esprit* et porterait sur les trois facultés essentielles, selon elle, de l'esprit humain : la pensée, la volonté et le jugement. Le manuscrit est inachevé lorsqu'elle meurt en 1975, et c'est son amie très proche, Mary McCarthy qui est chargée de l'éditer, en le complétant et le corrigeant suivant ce qu'elles avaient l'habitude de faire ensemble. La troisième partie n'a jamais été écrite ; c'est pourquoi *La vie de l'esprit* ne contient que deux volumes : « Penser » et « Vouloir ». Depuis lors ont été publiées des notes prises par ses étudiants lors de ses cours sur le jugement chez Kant, qui compensent un peu le manque.

La pensée

Déjà dans la *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt avait adopté la distinction entre pensée et connaissance, que Heidegger avait développée dans *Qu'appelle-t-on penser ?* (cours de 1951-52, publiés en 1954).

5. Penser est autre chose que connaître. (...) La cognition poursuit toujours un but défini, que peuvent fixer soit des considérations pratiques, soit une « vaine curiosité » ; mais dès que ce but est atteint, le processus cognitif s'achève. La pensée, au contraire, n'a ni fin ni but hors de soi : elle ne produit même pas de résultats ; non seulement la philosophie utilitariste de l'*homo faber*, mais aussi les gens d'action, les admirateurs des succès scientifiques, ne se lassent jamais de montrer à quel point la pensée est « inutile » — aussi inutile, en effet, que les œuvres d'art qu'elle inspire. Et ces produits inutiles, la pensée ne peut même pas les revendiquer, car, de même que les grands systèmes philosophiques, ils peuvent à peine passer pour les résultats de la pensée pure à proprement parler, puisque c'est précisément le

processus de la pensée que l'artiste ou le philosophe écrivain doivent interrompre et transformer pour la réification matérialisante de leur œuvre. (*Condition de l'homme moderne*, p. 226).

La pensée se distingue de la science, même fondamentale, car la recherche poursuit un but qui est la réponse à une question, la compréhension d'un phénomène. La pensée n'a pas ce but-là, elle ne *vis*e pas à comprendre ou à connaître, elle ne vise pas la vérité. Si elle intervient dans la science, elle est un instrument au service d'une fin étrangère. Cela ne veut pas dire qu'en elle-même elle est juste une rêverie ou une divagation spontanée ; elle est bien une activité menée dans une certaine direction, mais qui réalise son but dans son cheminement même, sans viser un résultat précis (d'où le titre d'un recueil d'essais de Heidegger, écrits de 1934 à 1946 : *Holzwege*, traduit en français par *Chemins qui ne mènent nulle part* ; littéralement « chemins de transport du bois », le mot est aussi utilisé dans une expression familière pour signifier « faire fausse route, se fourvoyer »). La pensée n'a pas non plus d'objets particuliers : Heidegger écrit dans une lettre à Arendt qu'il essaie avec ses étudiants de « mettre en lumière quelque chose de tout simple », de leur apprendre à « voir comment penser touche déjà à ce qu'il y a de plus essentiel en s'en tenant au plus inapparent ». Arendt évoque cette conception dans le discours qu'elle prononce à l'occasion de ses 80 ans, en 1969, et elle s'inscrit très clairement dans cet héritage :

6. L'étonnement qui est le commencement de la philosophie — tout comme la surprise est le début des sciences — vaut pour le quotidien, l'évident, le parfaitement connu et reconnu ; telle est aussi la raison pour laquelle il ne peut être réduit par aucune connaissance. Il arrive aussi à Heidegger de parler, tout à fait au sens de Platon, du « pouvoir de s'étonner devant le simple », mais il ajoute à la différence de Platon : « *et d'accepter cet étonnement comme séjour*¹ ». Cet ajout me paraît décisif pour une réflexion sur celui qu'est Martin Heidegger. Il est permis d'espérer que beaucoup d'êtres humains, peut-être, connaissent la pensée et la solitude qui l'accompagne ; mais ils n'ont certes pas là leur séjour, et si l'étonnement devant le simple les saisit et que, déférant à l'étonnement, ils se laissent engager dans la pensée, ils savent qu'ils sont arrachés au séjour qui leur est imparti dans le *continuum* des affaires et des activités où s'accomplissent les préoccupations humaines, et qu'ils y retourneront après un bref répit. Le séjour dont parle Heidegger se trouve donc, métaphoriquement parlant, à l'écart des demeures des hommes (...). Dans son essentielle séparation d'avec le monde, le penser a toujours affaire seulement à l'absent, à des questions ou à des choses qui sont dérobées à la perception immédiate. (...) Dans la perspective du séjour du penser règne en fait autour de ce séjour, dans l'« ordre habituel du quotidien » et des affaires humaines, le « retrait » ou l'« oubli » de l'être : le retrait de ce avec quoi le penser a affaire, lui qui, selon sa nature, retient ce qui s'absente. Surmonter ce retrait, cela se paie toujours d'un retrait du monde des affaires humaines, même si le penser médite justement ces affaires-là en sa calme retraite. (*Discours pour les 80 ans de Heidegger*, 1969).

Il y a cependant des différences importantes entre Arendt et Heidegger sur la question de la pensée. Chez Heidegger, le pensable n'est pas un objet que nous saisissons, il est « ce qui donne à penser », « ce qui désire être gardé dans la pensée », il est ce qui se révèle au moment même où il se retire. C'est ce que Heidegger appelle l'Être, en tout cas à partir du « tournant » dans son œuvre, vers l'année 1934. La pensée est dès lors essentiellement une ouverture, une passivité par rapport à l'advenue de l'Être. Cette ouverture se réalise chez Heidegger par une lecture de textes philosophiques ou poétiques qui révèle « le non-dit du dit » en suivant non une méthode logique mais de libres associations et glissements sémantiques.

Cependant, comme on le voit dans la dernière phrase du passage cité, Arendt ne limite pas la pensée à une manifestation du retrait de l'Être. Elle évoque une pensée des affaires humaines. Elle cherche, par la pensée, à échapper aux automatismes du conditionnement mental. Dans le domaine moral et politique, la pensée peut avoir un effet bénéfique, même si ce n'est pas son but et si ce n'est le cas que dans des situations extrêmes. En

¹ M. Heidegger, *Essais et conférences*, III, 1967, p. 313 (sur le fragment 16 d'Héraclite).

effet, la pensée est un dialogue avec soi-même dans la solitude. En se dédoublant et en s'interrogeant lui-même, l'homme s'habitue à prendre de la distance par rapport aux représentations ambiantes et donc à agir différemment de ceux qui l'entourent. Evidemment, c'est insuffisant si toutes les dimensions de l'individu sont imprégnées de ces représentations. Aussi, elle recourt à l'argument de Socrate (ou de Platon : la source est le *Gorgias*) selon lequel la raison principale pour agir bien est de pouvoir continuer à vivre avec soi-même. Le dédoublement condamne l'homme mauvais à la lutte intérieure, à l'absence d'accord avec soi-même, ce qui est pire que d'être en désaccord avec n'importe qui d'autre. Elle est cependant bien consciente que certains criminels n'ont aucun remords ni désaccord avec ce qu'ils ont commis, ce qui montre que cet argument est loin d'être suffisant. Il faut donc reprendre la question à partir des deux autres facultés disponibles, la volonté et le jugement.

La volonté

Dans *Qu'appelle-t-on penser ?* Heidegger affirme que le Vouloir est, pour tous les philosophes modernes, « l'Être de l'étant dans sa totalité », c'est-à-dire ce qui caractérise principalement tout ce qui est. À partir de certains passages d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, auxquels il applique une série de glissements de sens, il fait dire à Nietzsche que poursuivre l'Être, c'est vouloir se venger, et que la volonté veut se venger du fait qu'elle ne peut défaire le passé ; c'est pourquoi, la délivrance de ce ressentiment est l'acceptation totale comprise dans la théorie de l'Éternel retour. Quoi qu'il en soit de cette interprétation de Nietzsche, il en ressort clairement que Heidegger veut considérer la volonté uniquement comme un repoussoir, comme ce dont il faut se délivrer. Et l'ouverture à l'Être va nous permettre de le faire, parce qu'il faut le dépouiller de son identification métaphysique avec la Volonté. C'est ce qu'Arendt exprime dans la suite de ce discours en hommage à Heidegger :

« Or nous savons tous que Heidegger aussi a cédé une fois à la tentation de changer son « séjour » et de « s'impliquer », comme on disait alors, dans le monde des affaires humaines. Et, en ce qui concerne le monde, cela a tourné pour Heidegger un peu plus mal encore que pour Platon, parce que le tyran et ses victimes ne se trouvaient pas outre-mer, mais dans son propre pays. (...) Ce qui s'ensuivit pour lui fut la découverte de la volonté comme volonté de volonté sous les espèces de la volonté de puissance. Sur le vouloir, on a beaucoup écrit dans les temps modernes et surtout à l'époque contemporaine ; mais sur son essence, malgré Kant, malgré Nietzsche, on n'a pas beaucoup médité. En tout cas, personne n'a vu avant Heidegger combien cette essence est contraire à la pensée et exerce sur elle une action destructrice. Au penser appartient l'« acquiescement », et dans l'horizon du vouloir l'homme qui pense doit dire d'une manière qui n'est paradoxale qu'en apparence : « Je veux le non-vouloir » ; car ce n'est qu'« en traversant celui-ci », ce n'est que si nous « nous déshabituons du vouloir », que nous pouvons « nous laisser ouvrir à l'essence recherchée du penser qui n'est pas un vouloir² ». (*Id.*)

Arendt retient de cette conception que la volonté et la pensée sont des facultés totalement indépendantes l'une de l'autre, et qu'une forme de la volonté est dominatrice, destructrice de tout ce qui n'est pas elle. Cependant, contrairement à Heidegger, elle veut garder aussi un sens positif de la volonté, en tant que celle-ci est liée à la liberté et s'oppose au déterminisme.

Dans *La vie de l'esprit*, elle parcourt l'histoire de la philosophie en faisant remarquer, d'une part, la pauvreté argumentative des philosophies déterministes, et d'autre part, l'insuffisance des conceptions de la volonté, à l'exception de celle de Saint Augustin. Elle écarte très rapidement les philosophes modernes qui ont douté de la liberté en soupçonnant que nous nous croyons libres seulement parce que nous ignorons ce qui détermine nos actes (elle effleure à peine les raisons de Hobbes, Spinoza et Nietzsche, ne mentionne pas les philosophes

² M. Heidegger, *Sérénité*, trad. fr. p. 183 sv.

français du XVIIIe siècle). Elle leur oppose la conception de Descartes, qui conseillait de faire confiance à l'évidence de notre expérience intérieure plutôt qu'à une connaissance que nous savons impossible (la connaissance de tous ces éléments qui nous détermineraient, et surtout la connaissance de la manière dont ils sont censés nous déterminer totalement). Tout au long de l'ouvrage, elle maintiendra cet argument de notre spontanéité, et en outre le soupçon que la position inverse n'est qu'une recherche de tranquillité (par le fatalisme) ou une crainte d'assumer la responsabilité d'un nouveau commencement³.

Elle ne remonte pas aux philosophes grecs, affirmant qu'ils ne se sont pas posé la question de la volonté libre (ce qui est évidemment faux, et d'ailleurs Heidegger lui écrit dans une lettre qu'elle devrait prendre en considération le *De anima* d'Aristote, mais elle ne le fait pas). Elle entame son étude historique avec le stoïcisme romain et sa conception de la volonté comme la faculté de maîtrise des émotions et des interprétations, tournée uniquement vers soi-même et non vers l'action extérieure. Il lui semble que c'est cette conception qui a fait naître la notion de liberté au sens philosophique du terme, c'est-à-dire la non-détermination de nos actes : de même que, dans la sphère politique, la liberté consiste à exercer un pouvoir sur les autres, de même dans l'intériorité, la volonté consiste à dominer toutes les autres tendances⁴. Il faut cependant lui objecter que la conception stoïcienne de la volonté est l'héritière de théories déjà anciennes de la volonté (la *boulêsis*, déjà chez Aristote) comme l'instance qui commande le meilleur choix de nos actes⁵.

Mais c'est Saint Augustin qui est pour elle le premier « philosophe de la volonté ». La question apparaît chez lui d'abord dans le contexte purement chrétien de l'origine du mal : puisque Dieu est bon, il ne peut être le principe du mal, mais il faut absolument éviter l'hérésie de manichéisme qui considère qu'il y a deux principes antagonistes, l'un de bien, l'autre de mal. La solution présentée dans *De libero arbitrio voluntatis* (« Le libre jugement de la volonté ») est que Dieu a donné à l'homme le libre choix, et que c'est l'homme qui crée le mal parce qu'il le veut. Certes, on peut encore se demander si Dieu n'aurait pas mieux fait de ne pas lui donner cette faculté, ce qui aurait évité que le mal existe. Mais Dieu voulait l'homme libre, à son image. Les arguments d'Augustin pour

³ Dans ses conclusions, elle s'étonne que même les hommes d'action qui ont fondé de nouvelles constitutions (notamment durant les révolutions américaine et française) n'ont pas voulu ou pas pu assumer un commencement totalement nouveau, une rupture totale avec ce qui avait précédé, mais ont invoqué un retour à certains éléments antiques (surtout de la République romaine) et ont conservé certains éléments du passé récent (notamment la référence à une justice surnaturelle, qu'ils sentaient un complément indispensable pour éloigner les hommes de la criminalité). Elle l'interprète comme une crainte d'assumer un commencement absolu, comme si ce qu'ils faisaient en étaient un de manière évidente, mais elle ne justifie jamais pourquoi elle tient l'existence de tels commencements comme une évidence. « Ce qu'il leur fallait, ce n'était pas seulement faire connaissance avec une nouvelle forme de gouvernement, mais apprendre à fonder, à maîtriser les embarras inséparables d'un début. Ils avaient naturellement parfaitement conscience de la spontanéité effarante de l'acte libre. Comme ils s'en rendaient compte, un acte ne peut être qualifié de libre que s'il n'est ni causé ni affecté par une chose antérieure et pourtant, dans la mesure où il se transforme immédiatement en cause de ce qui suit, il exige une justification qui, pour être probante, devra le décrire comme continuation d'une série plus ancienne, c'est-à-dire renier l'existence même de liberté et de nouveauté. » (p. 535)

⁴ Dans *Qu'est-ce que la liberté ?* elle fait remarquer que le libéralisme a inversé la notion de liberté politique en la considérant comme ce qui ne doit pas être atteint par le pouvoir politique, ce qui en est préservé (les libertés individuelles qui doivent échapper aux contraintes du despotisme et s'exercer dans les seules sphères privées ou sociales).

⁵ Discutant de la théorie aristotélicienne, p. 344-352, Arendt reconnaît *in extremis* que l'incontinence (*akrasia*) est une opposition entre la volonté et les désirs, mais elle affirme à tort que le choix préférentiel (*proairesis*) ne concerne que les moyens et non les fins. En réalité, les fins sont fixées par les vertus, qui sont acquises d'abord par les habitudes reçues de l'éducation, ensuite par le choix que fait chaque individu de ce qu'il veut être. Il y a donc bien une liberté à la racine de toutes nos actions, et Aristote l'établit par une recherche approfondie, à la fois dans le *De anima* et dans les *Éthiques*.

prouver la volonté libre sont : 1/ qu'il n'y aurait pas la Loi s'il n'y avait pas de volonté (Dieu n'aurait pas eu besoin de nous donner sa Loi si nous agissions seulement suivant des mécanismes, car la loi suppose que nous pouvons lui obéir ou non) et 2/ que la raison et les désirs sont insuffisants pour expliquer certaines de nos expériences car la raison n'est pas motrice par elle-même et la volonté n'est pas un simple désir qui s'impose à nous (comme le désir de manger, etc.) mais nous décidons de la mettre en œuvre ou non.

Mais ce qui intéresse le plus Arendt chez Augustin, c'est cette phrase du traité *La Cité de Dieu* (livre XII, ch. 21) : « Pour qu'il y ait un commencement, un homme a été créé avant lequel il n'y en avait aucun ». Elle en tire sa conception que la liberté humaine est le pouvoir de commencer (*La vie de l'esprit*, p. 409-412 ; conclusions p. 542-543). Or, dans le raisonnement d'Augustin il s'agit seulement de justifier que, même si Dieu est éternel, il a pu créer à un certain moment ce qui n'existait pas avant et que, même s'il doit y avoir un nombre infini d'âmes dans le futur cela n'implique pas qu'il doive y en avoir une infinité dans le passé. Et il insiste sur l'unicité du premier homme, contrairement aux bêtes qui ont été créées d'emblée plusieurs, pour que les hommes soient plus unis, parce qu'ils sont tous sortis d'un seul. Dans tout ce contexte, le pouvoir de commencer appartient à la liberté de Dieu, mais rien n'indique que ce pourrait être aussi un pouvoir humain.

La question se posera plus tard de savoir s'il faut considérer Dieu comme limité dans sa liberté puisqu'il ne peut vouloir que le bien ; Arendt trouve particulièrement intéressante la réponse de Duns Scot (philosophe et théologien franciscain de la fin du XIII^e siècle), qui donne la primauté à la volonté dans un monde contingent, y compris pour Dieu, qui aurait pu vouloir une création différente.

En réalité, c'est Kant qui inspire à Arendt la formule caractéristique de la liberté, c'est-à-dire la faculté de commencer quelque chose de nouveau, qui soit indépendant d'une série causale qui le précède à l'infini. Dans la *Critique de la raison pure*, la troisième « antinomie de la raison pure » (contradiction insoluble entre deux thèses philosophiques) porte sur l'opposition entre le déterminisme total des causes naturelles et l'existence, à côté de celles-ci, d'une cause libre capable de réaliser un commencement absolu. Au cours de l'argumentation en faveur de cette thèse, il écarte l'objection que tout commencement causal devrait aussi être un commencement temporel (comme la création de l'univers en même temps que celle du temps), en arguant que « si je me lève maintenant de mon siège, tout à fait librement et sans subir l'influence nécessairement déterminante de causes naturelles, avec cet événement et avec toutes ses conséquences naturelles à l'infini commence absolument une nouvelle série, bien que, par rapport au temps, cet événement ne soit que la continuation d'une série précédente⁶. » Une certaine résolution de l'antinomie est possible selon Kant, en supposant qu'il existe un être qui possède à la fois un caractère empirique par lequel il est enchaîné aux séries nécessaires comme tous les phénomènes, et un caractère intelligible qui y échappe, mais dont nous sommes incapables de dire ce qu'il est en soi, car nous n'en percevons que les manifestations empiriques⁷. Arendt ajoute que, pour que l'action de me lever de ma chaise soit un nouveau commencement, il faut qu'elle soit faite dans l'intention de réaliser un projet (et non par habitude ou suscitée par un stimulus quelconque). Mais elle n'a toujours pas rendu compte de cette causalité « intelligible » qui ferait que nos projets ne soient pas déterminés par ce que nous sommes, c'est-à-dire par la somme des influences naturelles et sociales qui nous ont fait ce que nous sommes (elle ne fait jamais référence aux analyses approfondies de Sartre sur le rapport essentiel entre projet et liberté).

Le jugement

C'est à nouveau chez Kant qu'Arendt trouve les ressources pour établir sa théorie d'un jugement qui puisse être émis sans qu'il existe aucune règle, qui ne soit pas subsomption d'un cas particulier sous un universel donné.

⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, PUF Quadrige, p. 350.

⁷ *Ibid.*, p. 397.

Pour les besoins de sa théorie, elle va appliquer à la morale ce que Kant a établi pour le jugement de goût dans la première partie de la *Critique de la faculté de juger*. Ce jugement a ceci de particulier qu'il n'existe pas un concept du beau sous lequel on pourrait ranger les cas particuliers de beauté. Il n'y a donc aucun critère auquel se référer pour départager les opinions différentes. Cependant, Kant ne veut pas non plus laisser le jugement de beauté à la simple appréciation personnelle, dans un relativisme total. Il pense que le jugement de goût doit tenir compte de l'accord avec les autres hommes (non seulement ceux de sa propre culture, mais potentiellement ceux du monde entier), il doit être conscient de ce que les autres en diraient et donc ne pas confondre un agrément qu'on sait personnel avec le beau. Une première étape pour dépouiller son appréciation de ses particularités individuelles consiste à la rendre désintéressée par rapport à tout objectif ou désir particulier ; une deuxième étape est de se constituer une « mentalité élargie » en multipliant ses points de vue sur le même objet, et ce en se mettant à la place d'autres personnes différentes de nous. C'est seulement lorsqu'une chose nous apparaît comme pouvant être jugée belle par d'autres personnes dans d'autres situations que nous pouvons émettre à son propos un jugement de goût. Kant ne se servait pas de ces deux moyens pour juger d'une action *moralement* bonne, puisqu'il en avait établi d'autres, spécifiques, dans la *Critique de la raison pratique*. Mais, si l'on n'est plus convaincu par l'invocation d'une « loi morale » dont on ne voit pas d'où elle viendrait et dont on a toutes les raisons de douter, alors la proposition d'Arendt apparaît particulièrement intéressante. Elle la présente comme une solution à la question qu'elle se pose depuis les procès des crimes nazis, à savoir : qu'est-ce qui a permis à certains de résister à toute collaboration au péril de leur vie, sachant que ce n'était pas les valeurs dans lesquelles ils ont été éduqués ? Elle pense que c'est finalement la capacité de juger, sans concept auquel se référer, en élargissant son esprit au point de vue des autres — ce qui ne signifie pas homogénéiser ces points de vue ni abandonner le sien au profit d'un seul qui serait « général ». Le particulier s'enrichit des autres particuliers, de cette manière et plus efficacement encore lorsqu'on le rapporte à un particulier qui émerge en tant qu'*exemple* :

L'« appréciation désintéressée » est comme on le sait la définition que donne Kant de ce que nous ressentons en face de la beauté. Donc, l'égoïsme ne peut être dépassé par un enseignement moral, lequel me renvoie au contraire toujours à moi-même ; mais, pour reprendre les mots de Kant, « à l'égoïsme, on ne peut opposer que le pluralisme : cette manière de penser consiste à ne pas se considérer ni se comporter comme si on enfermait en soi le tout du monde, mais comme un simple citoyen du monde⁸ ». (...) La question se pose de savoir s'il se trouve quoi que ce soit à quoi nous raccrocher quand nous sommes appelés à décider de ce qui est juste et de ce qui est injuste, comme lorsque nous décidons que ceci est beau et que ceci est laid. (...) On ne peut se raccrocher à quelque chose de général, seulement à quelque chose de particulier qui est devenu un exemple. (*Questions de philosophie morale* [à partir de cours donnés en 1965], dans *Responsabilité et jugement*, p. 194).

Avec la notion d'exemple, sans s'en rendre compte, Arendt reprend un élément de la méthode aristotélicienne pour décider du meilleur choix : Aristote disait que ultimement, ce qui pouvait encore s'ajouter aux vertus et à la délibération pour nous guider dans des situations inédites, c'était l'exemple du *phronimos*, de l'homme connu pour avoir été particulièrement avisé dans l'action : on se demande ce que ferait un tel homme dans telle situation, ce qui fait intervenir une autre faculté indispensable : l'imagination.

Conclusion générale

Hannah Arendt appelle à développer en nous-mêmes et chez les autres humains l'utilisation de nos facultés les plus essentielles : pensée, liberté, jugement indépendant et élargi, afin de constituer des personnalités qui, dans des temps favorisés, pourront se distinguer par de grandes œuvres, et, dans de sombres temps, pourront juger par elles-mêmes ce qui est bien et ce qui est mal et agir en conséquence. Elle a recours, pour ce faire, à certains

⁸ E. Kant, *Anthropologie*, Vrin, 1984, p 19.

arguments issus de l'histoire de la philosophie, certains convaincants d'autres moins, et laisse certaines thèses insuffisamment justifiées, ce qui ne peut que nous inciter à reprendre l'examen de ces questions dont l'enjeu est à la fois théorique et d'une grande urgence pratique.