

## **L'exemplarité dans les temps sombres. Une étude introductive sur le rapport entre exemplarité, vertu et républicanisme**

Francisco Gordillo, (Enseignant de philosophie dans le secondaire et vacataire à l'université Catholique de Lille)

### ***Résumé***

Cet article se livre à une étude de la théorie de l'exemplarité d'Alessandro Ferrara (Ferrara, 2008), théorie qui prend appui sur une interprétation de la faculté de juger développée dans la troisième critique de Kant. S'il est question, pour Ferrara, d'examiner la manière dont l'exemplarité peut être à l'origine des changements institutionnels, nous nous demanderons, quant à nous, s'il est possible d'envisager l'exemplarité des vies politiques non pas tant dans un horizon de changement institutionnel que dans une réflexion sur l'action dans des « temps sombres », selon l'expression d'Arendt, dans lesquels aucune évolution institutionnelle n'est envisageable.

### ***Abstract***

This article examines Alessandro Ferrara's theory of exemplarity (Ferrara, 2008), which is based on an interpretation of the faculty of judgment developed in Kant's Third Critique. While Ferrara's aim is to examine the way in which exemplarity can be the source of institutional change, we will ask whether it is possible to consider the exemplarity of political lives not so much in terms of institutional change as in terms of reflection on action in "dark times", as Arendt put it, in which no institutional change is possible.

### ***Introduction***

Nous voulions découvrir comment les auteurs contemporains traitent la question de l'exemplarité et nous avons trouvé, presque par hasard, l'étude remarquable d'Alessandro Ferrara, parue en 2008, qui propose d'une part un cadre théorique pour rendre compte des exemples, et d'autre part met cette théorie en perspective avec certains courants et thèmes centraux dans la philosophie politique contemporaine. Dans ce travail, nous souhaitons discuter de l'exemplarité à partir des questions qu'a suscitées la lecture de cet ouvrage, à l'aide d'une réflexion sur quelques auteurs qui servent de référence au travail de Ferrara.

Disons d'emblée, et dans les termes de l'auteur, l'essentiel de cette théorie : pour Ferrara, la solution pour composer et ordonner une société plurielle est à chercher dans ce qu'il nomme, dans un langage largement emprunté à Kant, la validité normative du jugement réflexif des phénomènes exemplaires. Nous nous attacherons, brièvement, à comprendre cette formule un brin abstruse, en en présentant les notions clés ainsi que la manière dont elles s'articulent.

## Premières notions de la théorie de l'exemplarité de Ferrara

Commençons par les phénomènes dits *exemplaires*. Les exemples se présentent comme une fusion du domaine de l'être avec celui du devoir être. Dans l'ensemble très divers des phénomènes qui manifestent une telle fusion, Ferrara s'intéresse en particulier à ceux dont l'appréciation ne renvoie pas à un modèle préétabli par rapport auquel le caractère exemplaire serait ou non vérifié. C'est le cas par excellence des œuvres d'art exemplaires, c'est-à-dire, des chefs-d'œuvre dont on reconnaît la perfection sans faire appel à un idéal esthétique à l'aune duquel ils seraient mesurés. Reconnaître un chef-d'œuvre revient à reconnaître son authenticité et sa perfection : il est, en effet, comme il devrait être. Toutefois, la manière dont on réfléchit sur la perfection d'une œuvre d'art n'est pas comparable à la façon dont, par exemple, on reconnaît la perfection éminemment technique d'une montre. De fait, les exemples qui intéressent Ferrara sont des occurrences singulières qui s'avèrent irréductibles à un idéal général, ou plutôt qui portent chacune son propre idéal. L'expérience de leur singularité, ainsi que de leur authenticité, notion importante à laquelle on reviendra bientôt, est donc indissociable de leur appréciation.

Compte tenu de la définition des exemples proposée par Ferrara, de quelle façon pouvons-nous juger de la perfection, de la beauté, ou plus généralement de l'exemplarité d'un phénomène ? On ne saurait y parvenir à travers un mode de réflexion qui procède par la recherche des règles et principes généraux susceptibles d'être appliqués au phénomène que l'on juge. Dans le langage kantien adopté et adapté par cet auteur, c'est par un jugement réflexif plutôt que par un jugement déterminant qu'on doit saisir la qualité exemplaire des choses. Ce qu'il faut retenir de la distinction entre les jugements déterminant et réflexif, c'est l'aspect non contraignant des conclusions auxquelles ce dernier aboutit. On ne saurait contraindre quiconque apprécie une œuvre d'art à reconnaître logiquement sa perfection esthétique. En effet, pour reprendre l'exemple précédent, on n'adhère pas à la conclusion d'un jugement réflexif à propos d'une œuvre d'art de la même manière qu'on serait contraint à accepter la conclusion logique d'un théorème, ou même un jugement objectif sur l'excellence fonctionnelle d'un objet tel qu'une montre. Toutefois, la portée d'un jugement réflexif n'en reste pas moins universelle, en conformité avec le projet kantien de montrer que l'appréciation d'une œuvre d'art n'est pas reléguée exclusivement à la sphère subjective.

On avancera d'un pas dans la compréhension de la valeur normative du jugement réflexif des exemples si l'on se demande comment il se fait qu'un jugement de ce type puisse recueillir l'adhésion d'autrui. Autrement dit, comment la reconnaissance d'une œuvre d'art, d'une vie ou d'une action comme exemplaires peut-elle être partagée par plusieurs personnes ? C'est une étape cruciale et délicate de l'argumentation de Ferrara, que nous n'approfondirons cependant pas dans les limites de cette étude. En deux mots, Ferrara fait appel à la notion kantienne de *sensus communis* pour expliquer comment le jugement réflexif peut être compris par d'autres individus et susciter leur adhésion (l'emploi de la forme latine visant à distinguer la notion kantienne du sens courant de l'expression).

Il convient d'observer, néanmoins, que Ferrara donne une interprétation propre de cette notion kantienne. Alors que Kant définit le *sensus communis* essentiellement comme une faculté naturelle de l'esprit humain, Ferrara met l'accent sur les implications pratiques de cette notion pour le jugement et la conduite de la vie. Pour lui, le *sensus communis* signifie la capacité à percevoir l'authenticité singulière de certains phénomènes. Il s'agit donc de reconnaître le

perfectionnement ou l'accomplissement de la vie lors du contact avec les phénomènes exemplaires. Autrement dit, quand on juge et que l'on reconnaît l'exemplarité d'un phénomène en vertu de son authenticité, on accède, par l'imagination et la réflexion, à un sens d'intensification de la vie<sup>1</sup> et à l'enrichissement de ses possibilités. Ainsi, en reconnaissant une vie, une œuvre ou une action comme authentiques et exemplaires, notre vie elle-même est concernée, et nous réfléchissons en même temps aux possibilités de son épanouissement. Le jugement réflexif est la manière appropriée de reconnaître l'exemplarité dans le monde, et d'intégrer les exemples dans la construction de notre propre identité et de notre vie<sup>2</sup>. Le *sensus communis* est alors une capacité toujours déjà engagée dans une réflexion sur la conduite de la vie, toujours déjà tournée vers un horizon pratique. Elle est donc davantage qu'une faculté de l'esprit disponible d'emblée à tous. Penser sur les exemples, c'est aussi éduquer la capacité à juger les phénomènes non exemplaires du monde, et examiner notre propre vie, tout en nous engageant vers son épanouissement dans le monde.

En définissant le rôle joué par le *sensus communis* dans le jugement réflexif, Ferrara prend ses distances à la fois vis-à-vis de la perspective trop naturaliste qu'il attribue à Kant, et vis-à-vis d'une lecture herméneutique qui, comme chez Gadamer, fait dépendre l'acquisition de ce 'sens' (le *sensus communis*) exclusivement de l'appartenance à un héritage traditionnel donné<sup>3</sup>. On voit donc comment l'argumentation de Ferrara fait du jugement des exemples un mode de réflexion privilégié sur les possibilités pratiques d'épanouissement de la vie, aussi bien collective qu'individuelle. Ainsi, pour répondre à la question que nous avons posée sur l'adhésion au jugement d'autrui, c'est bien le *sensus communis* qui promeut le consensus autour d'un jugement sur l'exemplarité d'une chose. Mais il convient d'insister sur deux points : premièrement, on n'aboutit pas au consensus en imposant le jugement comme une vérité logique ou un constat objectif ; on y parvient plutôt par la persuasion. Deuxièmement, ce travail de persuasion s'inscrit dans une réflexion collective qui pense les possibilités de la vie collective elle-même. Ainsi, Ferrara transpose le thème des exemples et le jugement réflexif du domaine esthétique, où Kant les avait originellement placés, à la sphère pratique, où ces notions l'aident à traiter certains thèmes contemporains de philosophie politique, comme on le verra bientôt.

### **Ferrara débat avec Arendt : un plaidoyer pour l'incertitude dans le jugement des exemples**

Pour conclure la présentation de ce cadre théorique, il convient de situer la démarche de Ferrara par rapport à celle d'Arendt, qui le précède et lui ressemble par certains points. Ferrara en effet reste tributaire de la façon dont Arendt s'est approprié, avant lui, la troisième Critique, pour élaborer sa propre philosophie du jugement, restée toutefois inachevée. De fait, Arendt explore la première les possibilités philosophiques de l'application du jugement esthétique de Kant dans les domaines éthique et politique. Dans la leçon qu'elle consacre à ce sujet, l'accent est mis sur l'articulation entre jugement, imagination et communication dans le monde. Le jugement est l'activité de l'esprit qui d'un côté prend part à la pluralité du monde humain, à

---

<sup>1</sup> Ou *promotion of life*, chez Ferrara, ou encore *Beförderung des Lebens* chez Kant.

<sup>2</sup> « We all have a sense of what it means for our identities to flourish or to stagnate », (Ferrara, 2008: 60).

<sup>3</sup> Cette tentative de faire échapper le *sensus communis* aussi bien à l'approche naturaliste qu'à celle du particularisme, qu'il soit herméneutique ou relativiste, n'a pas convaincu la critique de manière générale. On voit mal, en effet, comment accorder à cette notion une place à la fois non-naturelle et pré ou trans-culturelle.

travers la communication des raisons et des opinions, et qui de l'autre permet à l'individu qui l'exerce d'adopter le point de vue d'autrui par l'imagination. Tout en reconnaissant sa dette vis-à-vis d'Arendt, Ferrara regrette qu'elle soit restée à mi-chemin de son projet, essentiellement à cause d'une lecture de Kant qui laisse peu de liberté au jugement réflexif, et qui par conséquent renferme l'usage public des exemples dans une représentation trop rigide.

Achevons cette présentation théorique en évoquant la critique de Ferrara à Arendt et en ajoutant deux précisions sur l'exemplarité. Pour Arendt, un Grec pourrait juger du courage d'une action quelconque en ayant simplement à l'esprit, par l'imagination, l'exemple d'Achille, si Achille est tenu comme un exemple notoire de cette vertu. Ferrara soutient, lui, que cette description du rôle accompli par l'exemple ne tient pas compte ni de l'incertitude ni de la richesse de possibilités comprises par le jugement réflexif. Conceptuellement, Arendt aurait assimilé le statut des exemples à celui des concepts que Kant nomme *schemata*. Ainsi, chez Arendt, on reconnaît cette action comme courageuse à partir du courage exemplaire d'Achille de la même manière qu'on reconnaît qu'un certain objet donné à la vue est une table à partir d'un concept, ou *schemata*, d'une table. Une telle représentation néglige l'incertitude inhérente à l'interprétation des actions humaines. Ainsi, pour un Grec, mais pour nous aussi, le courage exemplaire d'Achille n'est pas une donnée fixe de la tradition. Au contraire, cet exemple de courage doit donner l'occasion de confronter des jugements et de débattre, au sujet de son ampleur, et surtout de son sens. Cela me permet de compléter mon aperçu théorique par deux remarques. Premièrement, l'exemplarité n'est jamais donnée tout entière et à tout jamais par l'action. Bien au contraire, elle est *créée* et retravaillée constamment par les leçons tirées du jugement. Deuxièmement, l'exemplarité d'une vie, d'une action ou d'une œuvre se présente toujours de manière holistique, c'est-à-dire comme un tout symbolique irréductible à une liste objective de critères de vérification. C'est bien pour cela que l'exemplarité des phénomènes ne relève jamais d'une certitude objective, et que tout recours à des exemples dans les jugements moraux et politiques reste incertain malgré leur pertinence.

L'essentiel de la théorie de l'exemplarité selon Ferrara ayant été exposé, il devient désormais possible d'étudier comment elle se rapporte à deux des principaux courants de la philosophie politique contemporaine, à savoir le libéralisme, notamment celui qui s'inspire de l'œuvre de Rawls, et le républicanisme. En vérité, il s'agira plutôt, comme on le verra, de discuter la tentative de Ferrara de faire dialoguer ces deux courants à travers sa philosophie de l'exemplarité.

### **Ferrara et Rawls : les sources exemplaires des normes rawlsiennes.**

Commençons par le rapport que cette philosophie entretient avec Rawls. C'est le Rawls du *Political Liberalism* qui intéresse notre auteur, car cette œuvre représente, à ses yeux, « l'effort le plus extraordinaire pour incorporer la reconnaissance du pluralisme dans le cœur de la conception libérale de la justice »<sup>4</sup>. Notre intention, dans cette sous-partie, est de montrer que le dialogue entre la pensée libérale et le thème de l'exemplarité se fait à travers le problème de l'explication des sources de normativité dans les sociétés démocratiques, caractérisées par le pluralisme des visions du monde. Dans *Political Liberalism*, c'est dans la sphère de la raison publique que les partisans des différentes conceptions du bien exposent leurs arguments afin d'établir les principes qui détermineront la conception de justice de leur société. On qualifie

---

<sup>4</sup> (Ferrara, 2008: 65).

alors de *raisonnables* les arguments admis dans cette sphère. Les critères d'admission des arguments dans le débat public sont détaillés par Rawls et repris tels quels par Ferrara, et nous nous bornerons à remarquer à ce sujet que l'originalité de *Political liberalism*, par rapport à la *Theory of Justice* qui le précède, réside dans l'acceptation d'arguments présentés dans les termes des différentes visions particulières du monde (les « doctrines compréhensives », dans le langage de Rawls), ceci à condition que ces arguments visent à renforcer l'idéal de la raison publique. Partant des conditions théoriques présupposées par Rawls dans l'élaboration de la raison publique, Ferrara s'interroge sur la manière dont les membres de cette société parviendront à sélectionner les arguments qui seront en mesure de fonder une conception commune de la justice. Autrement dit, comment dans l'exercice proposé par Rawls, où l'on part de certaines vérités partagées et d'une pluralité de visions non partagées, peut-on arriver à des principes acceptés par tous les membres de la société et valables comme norme fondant la justice ?

Ferrara écarte dès le départ la possibilité d'une solution qui serait apportée par un point de vue neutre ou extérieur à la pluralité des conceptions particulières de la société. Pour que les principes de justice soient construits de l'intérieur, ils doivent tout d'abord être compatibles avec chacune de ces visions de monde, puis ils doivent être acceptés par les membres de la société en tant que normes qui régissent la vie collective. Il n'est pas difficile d'entrevoir le rôle que l'exemplarité peut alors jouer, en promouvant l'adhésion à certains principes ou arguments au détriment d'autres propositions débattues. Ainsi, l'élaboration des principes de justice est assimilée par Ferrara à la sélection des arguments qui s'avèrent les plus raisonnables parmi les arguments raisonnables. En s'appuyant sur un passage de Rawls qui converge avec la définition de l'exemplarité qu'on a évoquée plus haut, Ferrara soutient que certains arguments sont sélectionnés parce que, « étant donné notre histoire et la tradition de notre vie publique, ils sont les plus raisonnables pour nous »<sup>5</sup>. Donc, si l'argument *p* est retenu parmi les plus raisonnables, ce n'est pas par une imposition logique, ou en raison d'une vérité morale externe, mais parce qu'il exprime de manière plus exemplaire les moyens d'épanouissement de cette société tout en respectant les différences qui y coexistent. Plus encore, en adoptant des principes fondés sur des arguments exemplaires, c'est la société elle-même qui retravaille et recrée collectivement son identité. Malgré la diversité des visions des membres de cette société, ceux-ci seraient capables de parvenir ensemble à une sélection d'arguments et de principes grâce à la mise en commun des jugements politiques. Ferrara considère alors ces jugements comme analogues à ceux qui, dans le domaine esthétique, mobilisent le *sensus communis* pour saisir l'exemplarité des œuvres d'art. La force normative des principes de justice n'est donc pas une force extérieure au débat sur la justice, mais une force analogue à celle que les exemples exercent sur chacun d'entre nous pris individuellement.

### **Exemplarité et républicanisme : conséquences d'une perspective « rawlsienne »**

Voyons à présent ce qu'il en est du rapport entre l'exemplarité et le républicanisme. On pouvait attendre de la lecture d'un chapitre intitulé « le républicanisme politique et la force de l'exemple » un effort pour associer l'exemplarité aux thèmes chers au républicanisme, effort du moins comparable à celui dont Ferrara fait preuve, comme on l'a vu, pour rendre visible la force de l'exemplarité dissimulée dans les articulations conceptuelles de la théorie de Rawls. Loin s'en faut. Ce chapitre propose en réalité une comparaison entre ce courant et le libéralisme

---

<sup>5</sup> (Ferrara, 2008: 73)., citant Rawls, *PL*, p.28.

qui nous laisse, pour ainsi dire, sur notre faim quant aux possibles développements d'une pensée de l'exemplarité dans le champ du républicanisme. Plus encore, cette comparaison parvient à des conclusions qui n'éclairent guère la question, si débattue, de la spécificité du républicanisme par rapport au libéralisme.

La question qui traverse toute l'argumentation de Ferrara sur le républicanisme est celle de la pertinence de ce courant pour une théorie politique qui s'occupe des sociétés démocratiques plurielles. On est à vrai dire dès le départ un peu étonné par sa présentation introductive du républicanisme, où les auteurs les plus représentatifs du courant, tels Pettit et Skinner, sont mis sur le même plan que des auteurs qui n'ont approché le républicanisme que de manière secondaire, tels Ackerman, Susstein ou encore Michelman. Il est ensuite question de comprendre la spécificité du républicanisme par rapport au libéralisme. La portée de la contribution que Ferrara apporte à cette épineuse question est d'emblée réduite par son choix de mettre en perspective le républicanisme presque uniquement avec le libéralisme de Rawls, mais cela semble après tout cohérent avec l'intérêt qu'il porte à cet auteur. Sur ce point, il s'appuie sur l'importance que Rawls accorde aux bases du respect de soi et à la dignité parmi les biens premiers, pour soutenir que les rapports de domination sont incompatibles avec le concept de liberté présupposé par cet auteur. Il n'y aurait pas, du coup, un contraste si marqué entre la notion de liberté défendue par le républicanisme et celle que le libéralisme préconise, du moins dans la lignée rawlsienne. La spécificité du républicanisme, et donc sa pertinence propre pour les discussions contemporaines, sont à chercher ailleurs que dans la notion de liberté. Ferrara arrive alors à une explication pour le moins étonnante de la pertinence actuelle du républicanisme qui, au lieu d'éclairer les traits spécifiques de ce courant, se rapproche de façon frappante des remarques qu'il formule à propos de Rawls :

« La pertinence durable du républicanisme pour la théorie politique au vingt-et-unième siècle, et le défi qu'implicitement il pose au libéralisme, peuvent être mieux compris comme une propension à une forme d'universalisme où le bien-fondé des principes généraux est remplacé par la force de l'exemple et par le bien-fondé argumentatif de l'exemplarité : exemplarité des institutions, des organisations et régimes politiques, des normes et de tout ce qui exige pareillement notre consentement, non moins que les œuvres d'art, en vertu de leur capacité à mettre en branle l'imagination (politique, en ce cas) par leur exceptionnelle congruence avec elles-mêmes »<sup>6</sup>.

Ces lignes évoquent trop la façon dont Ferrara rapproche sa théorie de l'exemplarité du libéralisme de Rawls pour que nous puissions y trouver des pistes pour cerner la singularité du républicanisme. En effet, en quoi, parce qu'il proposerait la reconnaissance de l'exemplarité de certaines institutions politiques comme un accès privilégié à l'universalisme, ce courant défierait-il le projet libéral, si le libéralisme procède déjà lui-même, du moins dans sa version rawlsienne et de l'avis même de Ferrara, à la sélection des principes qui fondent les institutions politiques à partir de leur exemplarité ? Or, nous l'avons vu, la raison publique opère déjà ce cheminement vers l'universel, élaborant les principes de justice à travers la sélection des

---

<sup>6</sup> (Ferrara, 2008: 116), « The enduring relevance of republicanism for political theory in the twenty-first century, and the challenge that it implicitly poses to liberalism, can be better understood as a propensity toward a form of universalism where the cogency of general principles is replaced by the force of the example and the argumentative cogency of exemplarity: the exemplarity of institutions, political arrangements and regimes, norms and the like that demand our consent, no less than works of art, by virtue of their capacity to set the (in this case, political) imagination in motion by virtue of their exceptional self-congruence ».

arguments les plus raisonnables, c'est-à-dire les plus exemplaires compte tenu des problèmes suscités au long du processus de construction de l'identité d'une société. Quelle place spécifique attribuer alors au républicanisme ?

Tout compte fait, chez Ferrara, la particularité du républicanisme se trouve dans le goût qu'il cultive pour l'analyse de l'histoire et dans l'aversion à l'égard des modèles abstraits pour rendre compte de la réalité. D'un côté, le Rawls de *Political Liberalism* nous fournit un modèle abstrait de construction des institutions respectant le fait du pluralisme, modèle qui sert pour la critique des institutions établies. De l'autre, le républicanisme fournit à la culture politique des citoyens le goût pour la réflexion historique et le jugement politique, afin d'évaluer ces mêmes institutions. Dans les deux cas, on aurait recours à la force de l'exemplarité, soit en proposant des fondements pour la normativité, soit en cultivant le jugement politique dans la conduite de l'État ainsi que dans la vie civique. Un tel portrait des possibilités théoriques de l'exemplarité n'est pas inexact, mais il paraît assez peu attentif à certains des thèmes privilégiés par le républicanisme qui me semblent pourtant plus directement liés à la question des exemples. C'est le cas notamment des vertus, thème pratiquement absent de l'ouvrage de Ferrara.

Cette inattention s'explique, à mes yeux, par l'intérêt presque exclusif que Ferrara porte à la valeur normative des exemples, et tout particulièrement (soit dit en passant, à l'encontre d'Arendt et de Kant), à la normativité des institutions. On en voudrait pour preuve l'exemple historique qu'il évoque à la fin de son chapitre sur le républicanisme, à savoir celui de la proposition du *New Deal* par le président Roosevelt. La valeur exemplaire du *New Deal* se loge à ses yeux dans la nouvelle représentation de l'équité que ce programme politique illustre, parvenant à surmonter le consensus en vogue autour du *laissez-faire*. Ceci est indéniable, cependant rien n'est dit sur les vertus politiques déployées par Roosevelt pour que soit approuvé et mené à bien ce programme ambitieux et innovateur. Chez Ferrara, la force de l'exemple est une force de transformation des institutions, par la réflexion et l'imagination. Cette force n'aurait-elle pas quelque chose à nous apprendre sur les vertus, elles aussi exemplaires, requises pour accomplir les actions mues par ces idées innovatrices et exemplaires ? Il semble qu'une discussion sur le rapport entre les exemples et les vertus est tout aussi nécessaire, mais elle doit partir d'une philosophie de l'exemplarité moins attachée à recueillir la portée normative des exemples, et plus attentive, en revanche, à comprendre la richesse propre d'un type particulier d'exemples, à savoir les exemples de vie. Le caractère exemplaire de certaines vies et les leçons qu'elles peuvent comporter, même si leur exemplarité n'est peut-être pas traduisible immédiatement dans le registre normatif, me semblent devoir être considérés.

La force de l'exemple pourrait-elle remplir une fonction autre que celle de dévoiler une nouvelle vision du monde capable d'inspirer de nouvelles lois et institutions ? Pour aborder cette dernière question nous discuterons nous discuterons sommairement la pensée d'Arendt sur les vies politiques, pensée qui nous donne quelques pistes pour l'élaboration d'une philosophie de l'exemplarité des vies, philosophie qui, s'exerçant dans le jugement des vies et des actions, contribuerait à la réintroduction de la notion de vertu dans le républicanisme à travers la notion d'exemplarité.

## Arendt : la marginalité lucide dans les temps sombres

Nous concluons cette étude, d'une exemplaire vélocité, par un retour à un texte étrangement peu commenté d'Arendt, et spécialement peu dans les analyses de sa philosophie du jugement. Il s'agit du texte concernant Lessing qui ouvre le recueil où Arendt se penche sur des personnages du début du XX<sup>e</sup> siècle pour la plupart, recueil intitulé *Men in Dark Times*<sup>7</sup>. Nous voulons suggérer, dans ces remarques finales, que le portrait de Lessing dressé par Arendt dans ce texte offre un jugement politique d'une vie exemplaire dans des temps sombres. Cela va sans dire, il ne s'agit que d'une vie exemplaire parmi d'autres formes de vie possibles dans un tel contexte. Les temps sombres sont les époques d'obscurcissement du monde humain. Pour Arendt, le monde humain est l'intervalle constitué d'œuvres et de discours qui se forme entre les hommes quand ceux-ci dialoguent et agissent en manifestant leur pluralité. L'existence du monde humain est une condition de la vie proprement humaine, mais on peut observer que la préservation du monde à l'usage des hommes n'obéit pas aux mêmes principes que la préservation de l'humanité des hommes. En effet, l'humanité de l'homme décline dans la mesure où ses actions et sa pensée se figent dans la fidélité irréfléchie aux vérités héritées ; le monde, en revanche, devient impropre aux besoins humains s'il ne dispose pas d'une base de vérités assez stable pour donner aux hommes un cadre relativement sûr et constant. L'obscurcissement du monde a lieu quand une époque alimente excessivement la défiance à l'égard des paroles dans le monde, dévoilant la fragilité des vérités partagées et minant l'assurance intérieure des hommes à propos du monde. Pour des raisons distinctes et à des degrés divers, l'époque des totalitarismes aussi bien que la nôtre sont, selon Arendt, des temps sombres, car la constance du monde est menacée d'une part par le mensonge politique et la défiance envers le domaine politique, d'autre part par l'ascension du modèle scientifique de connaissance, qui soumet tout savoir commun au mouvement ininterrompu de l'investigation savante. Dans un tel contexte, on voit mal comment la force de l'exemple pourrait inspirer la transformation des institutions de la manière qu'envisage Ferrara.

Pour Arendt, l'époque où Lessing vécut n'était pas moins sombre, du moins pour ceux qui pressentaient les dangers que les versions les plus hâtives et les plus extrêmes du rationalisme des Lumières représentaient pour la confiance dans le monde humain<sup>8</sup>. Dans un tel contexte, Lessing a fait preuve d'une indépendance exemplaire vis-à-vis des doctrines en vogue, en se retirant du monde au nom de la liberté de pensée et de la préservation du caractère proprement humain des rapports individuels, tous les deux menacés par l'ambition de l'appropriation de la vérité affichée par le rationalisme. Mais si cette retraite du monde montrait une réconciliation impossible avec son temps, il ne s'agissait pourtant pas d'une fuite introspective hors du monde. Lessing a pris ses distances vis-à-vis d'un monde qu'il tenait pour spirituellement corrompu sans toutefois le nier complètement. En effet, à travers son œuvre, ses amitiés et les nombreuses polémiques dans lesquelles il s'est engagé, il entretenait un rapport à la fois constant et marginal avec ce monde, et à ses yeux ce rapport le définissait bien plus que sa vie intérieure. En outre, sa prise de distance par rapport à son époque allait de paire avec un rejet de la quête de la vérité comme seul horizon de la pensée ; par sa position marginale ainsi que par ses œuvres, autrement dit par son exemple, il invitait ses contemporains à l'exercice constant et dialectique d'une pensée indépendante :

---

<sup>7</sup> Nous suivons la traduction française : Arendt, H.(1974), *Vies politiques*, Paris : Gallimard.

<sup>8</sup> Selon Arendt, Lessing « considérait la tyrannie de ceux qui tentent de dominer la pensée par le raisonnement et la ratiocination, par la nécessité de l'argumentation, comme plus dangereuse pour la liberté que l'orthodoxie », (Arendt, 1974 :17)



« (...) 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. Les *fermenta cognitionis* semés dans le monde par Lessing, n'étaient pas faits pour communiquer des connaissances, mais pour inciter les autres au penser par soi-même, et ce, sans autre dessein que de provoquer un dialogue entre penseurs. » (Arendt, 1974 : 18).

L'exemplarité de Lessing tient donc à son refus de sacrifier à l'ambition moderne de recherche rationnelle de la vérité deux des principales dimensions de la vie humaine, à savoir la liberté et l'amitié. A ses yeux, c'est avant tout à travers le dialogue libre entre amis que les hommes préservent le caractère humain de leur vie et humanisent le monde, car

« le dialogue (...), si imprégné qu'il puisse être du plaisir pris à la présence de l'ami, se soucie du monde commun, qui reste « inhumain » en un sens très littéral, tant que des hommes n'en débattent pas constamment. Car le monde n'est pas humain pour avoir été fait pas des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue » (Arendt, 1974 : 34).

Finalement, c'est surtout par contraste avec le sentiment de fraternité qu'Arendt exalte le zèle dont Lessing fait preuve à l'égard amitié :

« Un homme du tempérament de Lessing n'avait guère de place en une telle époque et en un monde si étroit ; (...) lui, qui aimait la polémique au point de la rechercher, ne pouvait pas plus supporter la solitude que la proximité excessive d'une fraternité qui effaçait toutes les distinctions. Il n'allait jamais jusqu'à rompre réellement avec un adversaire ; son seul souci était d'humaniser l'inhumain par un parler incessant et toujours ranimé sur le monde et les choses du monde. Il voulait être l'ami de beaucoup d'hommes, mais le frère d'aucun » (Arendt, 1974 : 40).

Pour conclure, il faut souligner que l'attitude exemplaire de Lessing telle qu'Arendt la dépeint ne semble pas mobiliser l'imagination vers un perfectionnement normatif, pas plus qu'elle ne nous livre la clé d'une nouvelle manière de comprendre notre identité collective, comme nous serions tentés de l'attendre de phénomènes exemplaires dans les termes où Ferrara les définit. Mais en ce que cette attitude illustre une résistance marginale à la corruption du monde en faveur d'une action et d'une pensée libres, l'exemple de Lessing pourrait bien confirmer l'importance d'une pensée sur l'exemplarité qui s'intéresserait aux thèmes chers au républicanisme.

Plus encore, la défense de l'amitié comme relation politique par excellence, que cet exemple illustre, attire aussi notre attention vers une caractéristique propre au jugement des vies exemplaires. En effet, c'est à travers la réflexion sur ces vies que l'on s'approche le plus de la conversation et de l'amitié avec les hommes anciens, dans l'esprit du fameux passage de la lettre de Machiavel du 10 décembre 1513. Tout cela renvoie à une dimension personnelle de la réflexion politique dont on ne saurait sous-estimer l'importance, et qu'une philosophie de l'exemplarité pourrait, croyons-nous, contribuer à incorporer parmi les débats contemporains.

## Conclusion

Nous avons entamé notre étude avec une lecture de l'ouvrage de Ferrara sur la « force de l'exemple », qui constitue une des tentatives les plus abouties d'intégrer la question de l'exemplarité dans le débat contemporain en philosophie politique. Chez Ferrara, nous l'avons vu, il s'agissait de proposer une philosophie de l'exemplarité en prolongeant et en adaptant les réflexions de Kant et Arendt à propos du jugement réflexif ; les phénomènes exemplaires seraient reconnus en tant que tels à travers un jugement qui n'aboutit jamais à des conclusions logiquement contraignantes, qui mobilise l'adhésion à travers l'accord avec le *sensus communis* développé chez les individus, et qui garde néanmoins une considérable part d'incertitude, l'exemplarité faisant constamment l'objet de débats. Ainsi définies, l'exemplarité et la pratique de jugement qui l'accompagne se présentent comme un précieux apport à la résolution des questions éthiques et politiques suscitées par les sociétés modernes, marquées par la pluralité des valeurs et des visions de monde. Nous nous sommes alors intéressés à la contribution que cette théorie serait à même d'offrir aux problèmes soulevés par le républicanisme, et nous sommes attardés, afin de mieux comprendre les limites de cette contribution, aux analyses de Ferrara sur la place de l'exemplarité dans le libéralisme Rawlsien. A la fin de ce parcours, l'interprétation que Ferrara donne du républicanisme nous semble trop redevable à une lecture de ce courant qui en souligne la convergence avec le libéralisme rawlsien. Même si elle n'est pas sans intérêt, cette démarche est lourde en conséquences pour sa théorie de l'exemplarité ; celle-ci est placée au fondement à la fois des principes rawlsiens de justice et des principes qui assurent l'équilibre et la santé institutionnelle qui préoccupent le républicanisme.

A nos yeux, on perd ainsi l'apport que le jugement des vies et actions exemplaires offre au développement des vertus chez les citoyens. Dans la deuxième étape de notre étude, nous avons recherché chez trois des auteurs qui servent de référence à Ferrara les pistes pour combler ce pan négligé des phénomènes exemplaires, et ces lectures ont présenté, pour ainsi dire, trois visages exemplaires typiques. Tout d'abord, le visage charismatique qui, chez Weber, fonde et organise des mouvements réformateurs ou révolutionnaires aux marges de la société, dotés d'une grande force exemplaire aussi bien dans le cercle étroit des premiers adeptes qu'à l'échelle de la société entière. Ensuite, le visage excentrique qui incarne une vision originale du monde et combat, par son exemple même d'indépendance, la tendance autodestructive d'uniformisation de l'esprit et des conduites. Enfin, le visage marginal de l'écrivain libre-penseur qui contribue, par son exemple, à la restauration du monde humain en cultivant l'amitié et l'exercice de la pensée à travers le dialogue. A nos yeux, à partir de ces trois « portraits » exemplaires il doit être possible de mieux situer le rôle de l'exemplarité dans l'action, dans les sphères politique et sociale, en posant les bases d'une théorie de l'exemplarité dans les sociétés modernes. On remarquera qu'une telle théorie peut se placer sous le signe de la marginalité, ce qui semble révélateur du caractère pluriel de ces sociétés, ainsi que de l'emprise des institutions sur la vie collective qui les caractérise. Après tout, il est possible qu'en cas de crise, dans un tel contexte, la vertu exemplaire ne vienne pas du haut des montagnes, comme chez Machiavel<sup>9</sup>, mais des marges exclues ou retirées du monde humain.

---

<sup>9</sup> Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, II, V.

## Bibliographie

ARENDT, H. (1968), *Vies politiques*. Paris : Gallimard, 1974.

FERRARA, A., *The Force of the Example*. New York: Columbia University Press, 2008.

FERRARA, A., « Two notions of Humanity and Judgement for Human Rights », *Political Theory*, vol.31, n.3, 2003.

KANT, I. (1790), *Critique de la faculté de juger*, Paris : Vrin, 1989.

MACHIAVEL, N. (1531), *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris: Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie », 2004.

MILL, J. S. (1859), *De la liberté.*, Paris : Gallimard, collection « Folio Essais », 1990.

RAWLS, J., *Political Liberalism*, New York: Columbia UP, 1993.

WEBER, M. (1922), *Economie et Société*, tome 1. Paris : Plon, collection « Agora Classiques », 1971.