

La solidarité agonistique comme « mesure » de résonance : penser l'engagement démocratique avec Hannah Arendt et Hartmut Rosa

Milan Bernard and Pascale Devette

Volume 14, Number 1-2, 2020–2021

Penser la solidarité : un défi à relever dans l'urgence

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1113652ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1113652ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Le Centre canadien d'études allemandes et européennes

ISSN

1718-8946 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bernard, M. & Devette, P. (2020). La solidarité agonistique comme « mesure » de résonance : penser l'engagement démocratique avec Hannah Arendt et Hartmut Rosa. *Eurostudia*, 14(1-2), 223–250. <https://doi.org/10.7202/1113652ar>

Article abstract

This article proposes to politicize the notion of solidarity, which, under its traditional and dominant “socio-legal” conception has seemed to reach the limit of its “effectiveness”, or even entered a state of crisis. Starting from Hartmut Rosa’s ideas on resonance and through Hannah Arendt’s concepts of action and story, we will analyse solidarity, in the search for a difficult, unstable, and precarious measure between different and sometimes conflicting demands. This conception of solidarity is based on a radically plural idea of political community and democratic commitment. Without pretending to be homogeneous, this political vision of solidarity is understood as the possibility to enter in contact and to act collectively with people that are different, therefore experiencing the otherness with a common and shared objective.

La solidarité agonistique comme « mesure » de résonance : penser l'engagement démocratique avec Hannah Arendt et Hartmut Rosa

Milan Bernard

Université de Montréal

Pascale Devette

Université de Montréal

Résumé

Cet article souhaite proposer de compléter et dynamiser la solidarité, par une démarche de politisation de la notion, dont la conception traditionnelle et dominante d'origine « juridico-sociale » semble avoir atteint la limite de son « efficacité ». Prenant comme point de départ les propositions d'Hartmut Rosa sur la résonance, nous approcherons la solidarité, au travers des concepts d'action et de récit chez Hannah Arendt, dans la recherche d'une mesure difficile, instable et précaire entre des exigences différentes et parfois conflictuelles. Cette conception de la solidarité se fonde sur une idée radicalement plurielle de la communauté politique et de l'engagement démocratique. Sans prétention à l'homogénéité, cette vision politique de la solidarité se décline comme possibilité d'entrer en contact et d'agir de concert avec des personnes différentes de soi, donc à faire l'expérience concrète de l'altérité dans un objectif partagé en commun.

Abstract

This article proposes to politicize the notion of solidarity, which, under its traditional and dominant "socio-legal" conception has seemed to reach the limit of its "effectiveness", or even entered a state of crisis. Starting from Hartmut Rosa's ideas on resonance and through Hannah Arendt's concepts of action and story, we will analyse solidarity, in the search for a difficult, unstable, and precarious measure between different and sometimes conflicting demands. This conception of solidarity is based on a radically plural idea of political community and democratic commitment. Without pretending to be homogeneous, this political vision of solidarity is understood as the possibility to enter in contact and to act collectively with people that are different, therefore experiencing the otherness with a common and shared objective.

Introduction : Solidarité, Hartmut Rosa et la résonance

De sens commun, on rattache fréquemment la solidarité à une conception active du bien commun, à son identification comme valeur fondamentale de l'espace démocratique, au-delà de la participation politique. Toutefois, il faut constater que la solidarité, maintes fois appelée et revendiquée dans le discours public, particulièrement dans le contexte pandémique¹, reste un concept flou, un « signifiant vide » mobilisé notamment par les mouvements ouvriers et socialistes du XX^e siècle comme alternative internationaliste (et porteuse de conscience de classe) par rapport au nationalisme, mais qui a depuis perdu beaucoup de ce qui lui restait de sens. Traditionnellement, la littérature identifie la conceptualisation moderne de la solidarité autour des figures d'Émile Durkheim et de Léon Bourgeois, liant le concept à la sphère du droit (Blais, 2008 : 14). Bourgeois transforme notamment le « terme juridique » de solidarité pour élaborer une « doctrine », « [...] une théorie d'ensemble des droits et des devoirs de l'homme dans la société », opérée de manière institutionnelle par l'État (Bourgeois, 2008 [1896] : 59; Blais, 2008 : 14-16). Sceptique face à une morale kantienne qui ne saurait jouer un rôle régulateur, cette école solidariste du XIX^e siècle met le droit comme principe de référence : l'engagement des citoyens envers la société et leur jouissance du patrimoine commun répond au modèle d'un contrat, de dette sociale (Fouillée, 1885 : 297; Blais, 2008).

Sans nier la richesse et les portées de cette conception d'origine civique et « juridico-sociale » de la solidarité, celle-ci semble avoir atteint la limite de son « efficacité ». Les différents symptômes sociaux actuels qui sous-tendent ce constat sont, notamment, la montée des sentiments individualistes, anxieux, intolérants et populistes : ceux-ci peuvent évidemment avoir différentes significations, mais il est raisonnablement possible de les rattacher à la problématique de la solidarité². Cette dernière, dans sa forme civique, formalisée par l'État, mais également dans sa forme émancipatrice axée sur l'appartenance de classe et la similitude de l'expérience oppressive, fut imbriquée, comme produit de la modernité

européenne, dans la logique discursive du libéralisme, la vidant de son contenu proprement politique, et le poussant à une vision fermée, sans reconnaissance de l'altérité, ni contingence des frontières de sa communauté (Conway et al., 2021). Cette question de la définition des limites³ de la communauté politique dans laquelle la solidarité peut se produire et croître est rappelée par les contributions de Richard Rorty (1989), et surtout de de Chantal Mouffe (1995), pour qui la solidarité est inséparable du politique et mène inexorablement au débat du « nous » contre « eux », entre « amis » et « ennemis » selon la division de Carl Schmitt. Une « démarcation » semble donc nécessaire, mais, celle-ci, lorsqu'elle reste dans les domaines des valeurs et des idées, se différencie des « frontières » identitaires impliquant domination et exclusivisme.

Il apparaît donc nécessaire de réfléchir plus systématiquement à une conception politique de la solidarité qui viendrait compléter et dynamiser la notion. Pour Nancy Fraser (1989), quelque chose devient politique, politisée, lorsque celle-ci est « disputée » à travers une série d'« arènes discursives » différentes et une variété de « publics » différents⁴. Suivant cette définition, la solidarité politique est donc le résultat d'une dynamique conflictuelle (sans s'y résumer totalement et ainsi tomber dans la domination homogène), à travers notamment des débats pour sa signification. En d'autres mots, c'est le mouvement discursif continue, le débat, qui permet de conserver la dimension politique de la notion de solidarité.

Dans cet article, nous souhaitons proposer une manière de concevoir une forme de solidarité qui fonde la communauté politique sans pour autant en faire un tout homogène, en articulant la pluralité humaine au souci pour le monde commun. Notre objectif est ainsi de conceptualiser cette vision politique, remplissant le vide entre une compréhension juridico-morale, héritière du solidarisme français, et l'ontologie antagoniste d'inspiration schmittienne. Il s'agit

de relever la nécessité du conflit dans la politique plurielle de la solidarité, dans la lignée d'Hannah Arendt, sans pour autant l'essentialiser de manière guerrière comme le fait Carl Schmitt. La pensée d'Arendt permet également d'appréhender l'importance de solides fondations institutionnelles, sans pour autant réduire la solidarité à ses assises procédurales. En guise de point de départ, avant d'en venir à Arendt, nous proposons d'explorer une réponse contemporaine sur le concept de solidarité offerte par le chef de file de la nouvelle théorie critique, Hartmut Rosa (2021).

Rosa s'inscrit dans cette démarche de définition politique des modes d'interactions individuelles et collectives. Il offre une réponse actuelle et propose une forme nouvelle de solidarité à travers le concept, plus large, de résonance, conçue pour penser une relation au monde qui serait contraire à l'aliénation. Ce concept peut notamment être compris comme une manière d'entrer en connexion avec autrui, axée sur la réception et la communication avec l'extériorité dans laquelle l'autre « résonne » en moi, au sens précis où il y a de l'inter-subjectivité au cœur même de la subjectivité. Pour Rosa, la résonance serait nécessaire à la poursuite du bien commun.

L'ensemble de la pensée de Rosa, suscitent actuellement un vif intérêt : son constat de l'accélération comme problème central de notre temps et sa proposition d'y répondre au travers d'un rapport au monde plus relationnel et interactif a créé un engouement certain, notamment par sa capacité à toucher à une dimension importante des défis actuels.⁵ Cette perspective ancre la solidarité dans une nécessaire refondation de la démocratie, en rappelant à juste titre que ce régime doit non seulement être constitué par la parole, mais également par la capacité à écouter autrui. Suivant la voie empruntée par Rosa, nous proposons de penser la solidarité comme possibilité de s'inscrire collectivement vers le bien commun au travers une relation avec le monde qui ne serait pas médiatisée par les institutions

de façon aussi formelle que ne l'est la solidarité telle que comprise dans son versant juridico-social. Cette solidarité politique est donc plus spontanée et immédiate, souvent moins permanente, elle s'incarne dans différentes formes d'actions et d'auto-organisation dont l'objectif est de contribuer à ce qui est perçu comme étant juste. Contre le marasme socio-politique, cette forme de solidarité s'établit au travers d'un souci pour le monde et implique donc une relation vivifiée à l'extériorité, à l'instar de ce que Rosa évoque avec la résonance.

Toutefois, cette conception implique, pour Rosa, un rejet tacite du conflit et de la dimension agonistique de la solidarité dans l'espace démocratique. En effet, on observe dans son approche « une absence quasi complète des thèmes du conflit et de la division » (Michon, 2011). Dans les rares cas où Rosa aborde la notion, c'est pour opposer le conflit à la résonance, comme si la possibilité du premier niait nécessairement la viabilité de la seconde (Rosa, 2021 : 647). En fait, ni a priori, ni a posteriori sa conception de la résonance ne permet le conflit : d'une part, le sujet et le monde, étant donné qu'ils sont co-constitués, ne pourraient s'affronter, et de l'autre, la caractéristique d'indisponibilité d'une relation de résonance fait en sorte qu'on ne peut ni la forcer, la planifier ou la saisir (Rosa, 2019a, 2021). Pour Rosa, le conflit est l'expression de la rationalité instrumentale et contient en elle, à travers sa « froideur bourgeoise » technocratique, ses potentielles dérives destructrices⁶ (Rosa, 2021 : 538). Les conflits politiques seraient pour lui un frein à l'atteinte de la résonance, bien qu'il reconnaisse que ceux-ci s'appuient « [...] presque toujours sur l'activation, l'intensification et l'instrumentalisation de sensibilités résonantes [...] » (Rosa, 2021 : 707). Malgré tout, il se méfie de l'action dans son potentiel conflictuel et il affirme que la théorie de la résonance cherche à dépasser la politique sous sa forme actuelle, celle de la conflictualité liée à la défense des droits et des intérêts⁷ (Rosa, 2021 : 708).

La méfiance de Rosa envers le conflit vient peut-être en partie du fait que son concept de résonance trouve une grande partie de sa substance dans l'émotionnel et, on le verra avec Arendt, l'émotion peut créer des conflits démesurés et violents. Ainsi, le concept de résonance tel que défini par Rosa, en voulant rester « ouvert » à toute définition normative ou critique finit par perdre en précision et à se substituer à d'autres notions, faisant appel à des émotions uniquement positives qui ne risquent pas de confrontation, et qui ne nécessitent pas d'écart avec l'autre. Il est en effet parfois difficile de distinguer la résonance de l'empathie, de la compassion, de l'affection ou du souci pour les autres⁸ (Rosa, 2021 : 260-263).

Cet impensé du conflit dans son rapport à la résonance pour réfléchir à la solidarité contribue à en diminuer la portée politique. En réduisant le conflit à des arrangements formalisables par les institutions, il devient plus ardu pour les individus de faire l'exercice de leur liberté en élaborant d'autres formes de solidarité, de permettre à différents groupes de s'organiser autrement et de faire entendre des contre-discours quant à leur identité, leur besoin et leur vision du bien commun⁹. Cette difficulté à faire entendre la dimension conflictuelle de la solidarité dans l'espace démocratique tend également à cloisonner les groupes entre eux et à départager, de manière trop radicale, la résonance du conflit, de façon à orienter les capacités de résonances qu'envers les semblables et à diaboliser ceux avec qui nous sommes en conflit. Dès lors, le conflit, d'abord compris comme division du social, se transforme en aliénation du monde, ce qui n'est pas la même chose. Si la solidarité dans sa grammaire politique implique une résonance avec le monde, car en effet la capacité d'être affecté par le réel et de l'accueillir est primordiale, elle peut également être le vecteur d'un conflit avec d'autres visions du monde. Cette dissonance ne devrait pas être dépourvue de signification politique.

Face à cela, la pensée d'Arendt permet d'articuler solidarité, résonance et conflit. Si nous référons à Rosa comme penseur contemporain d'une vision politique de la solidarité, celui-ci porte une trop grande attention à la réceptivité et écarte le conflit, alors qu'Arendt a réfléchi à la fois à la question de l'action politique en temps de désolation et d'anomie radicale et aux possibilités de la solidarité sans réduire le concept à des formes émotionnelles ou identitaires qui tendraient à fusionner les individus entre eux. De plus, la pensée arendtienne semble au cœur de l'actualité : plusieurs la mobilisent pour tenter de comprendre les phénomènes populistes et contemporains¹⁰, mais à l'instar d'Amy Allen (1999), d'Ayten Gündoğdu (2014) et d'Assaf Sharon (2018), nous proposons de mettre de l'avant, à partir Arendt, des outils importants pour développer une lecture politique de la solidarité.

C'est pourquoi, dans le cadre de ce texte, nous allons y faire appel, tout d'abord en se penchant sur la question de l'action et de sa mesure, lesquels constituent le pôle actif de la solidarité. Par la suite, nous élaborerons sur le pôle réceptif en discutant de la question du récit et de son incidence politique. Enfin, nous conclurons par une réflexion sur l'« agonistique de la résonance », qui permettra de conceptualiser une forme de solidarité active, politique et incarnée dans le monde. Dans une certaine mesure, cette solidarité politique transcende à la fois l'illimitation des sentiments et les divisions politiques, mais sans pour autant les rendre inopérantes en les inscrivant dans un souci partagé pour l'amor mundi, dont la signification est en constant renouvellement.

Le pôle actif de la solidarité : L'action, le monde et la mesure selon Arendt

Le concept d'action chez Arendt, s'il a surtout été lu par les principaux commentateurs comme le lieu de la liberté, certes, mais aussi celui de l'excès, s'avère en fait indissociable de la vertu de « modération » par laquelle se décline

la « mesure » du monde et de l'agir. Comme l'a par ailleurs habilement analysé Étienne Tassin (2017), la mesure chez Arendt laisse entrevoir une politique tragique: si l'action est bien le vecteur de la solidarité, en tant qu'elle permet de créer la communauté, elle échappe cependant au contrôle de l'acteur et peut avoir des conséquences imprévisibles, illimitées et parfois destructives. Cette tension rend compte de l'importance de réfléchir à une articulation dynamique, dans la recherche d'une mesure, entre solidarité et conflit.

Pour amorcer cette réflexion, le « monde commun », idée centrale chez Arendt, peut servir de base pour une conception de la solidarité reliée à l'action:

[L]e monde commun est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant. Il transcende notre vie aussi bien dans le passé que dans l'avenir ; il était là avant nous, il survivra au bref séjour que nous y faisons. Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous. (Arendt, 2012 [1958] : 103).

Le monde commun est un espace pour générer le radicalement nouveau : l'action, qui lui est essentielle, fonctionne seulement à plusieurs, car la pluralité empêche une souveraineté strictement individuelle, sans renoncer à l'unicité. C'est ce qui donne naissance à la communauté politique (Arendt, 2012 [1958] : 219). Ainsi, l'action est pour Arendt la faculté politique par excellence, qui nous attache au monde : l'expérience du monde est politique. La pensée d'Arendt est ici compatible les réflexions de Rosa sur la résonance, notamment dans l'échange nécessaire entre l'« acteur » et le regard « spectateur ». En effet, l'action doit être vue et reçue pour exister pleinement dans le monde, elle ne suffit pas à elle-même, puisqu'elle a besoin d'individus capables de la reconnaître, d'en rendre compte et de l'inscrire dans une certaine durée (Arendt, 2012 [1958] : 219). Toutefois, l'extrême proximité ne permet pas cette relation de vision : il faut de la perspective pour bien distinguer autrui, tout comme la distance est importante pour permettre

de s'associer en restant unique. En d'autres mots, le monde commun se distingue de l'uniformité et de l'homogénéité en tant qu'il est composé par la pluralité des actions (Allen, 1999 : 107; Myers, 2013).

Chez Arendt, l'action appelle deux facultés qui viennent répondre à ses excès, soit le pardon et la promesse. Celles-ci correspondent à la condition humaine de pluralité, qui permettent de faire face à l'irréversibilité et à l'imprévisibilité engendrées par l'action (Arendt, 2012 [1958] : 251). Il s'agit de facultés politiquement importantes, auxquelles nous proposons d'ajouter la solidarité, car celles-ci maintiennent l'espace articulant la pluralité et nécessitent une communauté permettant de garantir la promesse, de recevoir le pardon et d'agir dans le monde de manière solidaire. Ainsi, l'action implique, d'une part, que les actions et le bien-être des membres s'affectent mutuellement (le monde commun vient avec une responsabilité collective), et, d'autre part, la reconnaissance quant à l'impossibilité de la maîtrise, donc la réalité possible de l'échec. Rien ne garantit le succès de l'action dans l'arène collective.

Toutefois, au-delà de ces facultés, ce ne sont pas toutes les émotions qui peuvent être considérées comme des vertus politiques : Arendt juge sévèrement celles comme l'amour ou la haine qui créent de la fusion, empêchant donc le respect et la pluralité qui sont nécessaires aux interactions solidaires (Arendt, 2012 [1958] : 256). Dans cet ordre d'idée, Arendt défend, dans *De la révolution*, une solidarité qu'elle différencie de la pitié et de « l'amour des Hommes »¹¹ (Arendt, 2012 [1963] : 403). Les émotions ne sont pas le socle de la solidarité : plutôt qu'un sentiment, c'est un principe qui « participe à la raison » et demeure liée aux « idées » (Arendt, 2012 [1963] : 403). La fraternité, la compassion et la pitié, c'est-à-dire « l'amour des Hommes », permettent certes une « chaleur humaine », mais ces émotions, parce qu'elles sont fusionnelles ou exclusivistes, sans mesure, ne peuvent pas mener au monde commun dans sa forme complète et à sa solidarité

plurielle (Tassin, 2017 : 517; Devette, 2018 : 195). Elles forment plutôt des « espaces » de monde commun sous une forme partielle, parcellaire, qui appartiennent à ceux et celles laissés pour compte, opprimés ou humiliés, comme instruments de leur survivance. Qui plus est, certaines conceptions de la fraternité pavent la voie à une action démesurée. C'est notamment le cas du nationaliste d'exclusion, qui emploie la fraternité comme élément discursif de domination, avec des visées chauvinistes ou racistes (Sharon, 2018).

Arendt considère toutefois qu'il y a une place pour un lien de type social, différent de l'émotion¹², pour les sociétés politiques, étant donné que les actions des membres des communautés humaines entraînent des conséquences sur les autres membres de celles-ci (Arendt, 2012 [1963]; Sharon, 2018). Cela nous conduit à la solidarité : la pensée d'Arendt permet de politiser la solidarité, sans pour autant exiger ni fusion organique, ni violence ou destruction.

La fusion fraternelle, si elle est considérée comme une idée classique de la solidarité politique, représente un danger pour Arendt, qui l'exprime notamment à travers ce passage à propos de Lessing :

[II] 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, 2012 [1981] : 40).

Cette fusion (par la négation du conflit et du dialogue), tout comme l'exclusion (par la négation de la pluralité), peut donner lieu à la domination et à la destruction : la négation de l'antagonisme, et son remplacement par l'objectif consensuel, empêche l'expression tant des adversaires que des opposants (Mouffe, 2013). De plus, le glissement vers le plan de la morale accompagnant l'objectif consensuel, tend à une exacerbation des conflits qui ne sont pas entendus dans

l'espace public, qui risquent alors de dégénérer en violence, allant contre l'objectif de préservation des principes démocratiques (Devette, 2015). Finalement, sur le plan éthique, on peut questionner la portée d'une forme de solidarité qui s'exprimerait seulement envers le semblable.

Il s'agit donc d'un équilibre précaire, mais constitutif du politique selon la pensée arendtienne, qui place la pluralité comme élément central. Arendt elle-même effectue une liaison entre pluralité, identité et esprit agonistique dans la polis grecque, en associant le conflit à la vitalité politique (Arendt, 2012 [1958] : 92). Pour éviter que le conflit ne devienne mortifère, ce dernier doit être conjugué à la liberté de façon à ne pas se transformer en violence¹³. En ce sens, le conflit est toujours inféodé à la pluralité, au fait que « ce n'est pas l'homme, mais les hommes qui peuplent notre planète. La pluralité est la loi de la terre » (Arendt, 2012 [1981] : 34). Le conflit doit donc se délester du désir de souveraineté, qui équivaut à la volonté de possession, de contrôle, voire de destruction d'autrui, afin de s'orienter sur la manière dont le monde est partagé et la façon dont on s'en soucie. Nous proposons qu'à l'instar de l'action arendtienne, le conflit dans la solidarité doit maintenir une distance. C'est dans la mesure où le conflit laisse intact l'espace entre les individus (donc sans fusion réductrice des singularités) et où il porte sur les enjeux du monde partagé en commun (et non sur une identité transformée en « bouc émissaire »), qu'il court moins de risque de se transformer en violence. Ainsi, on peut avancer que la solidarité implique le conflit, mais jamais de manière absolue, hors d'équilibre, puisqu'il s'agit de le lier à un certain équilibre à travers la mise en articulation d'autres éléments, notamment la possibilité de s'associer collectivement dans la pluralité, et celle de maintenir le lieu du conflit dans une opposition qui concerne l'espace du monde commun (plutôt que l'attaque individuelle et identitaire).

Allen, Gündoğdu et Sharon continuent l'amorce d'Arendt sur la solidarité: poursuivre une vision arendtienne de la solidarité permettrait de penser celle-ci sous sa forme politique, avec un fort lien social nous reliant au monde, qui peut surgir de l'agir en commun, tout en évitant les pièges de la sentimentalité, de la perte de la singularité qui mènent quant à eux à une conception antipolitique de laquelle émane les dangers de glorification, d'ambition et de domination (Arendt, 2012 [1963] : 403; Allen, 1999; Gündoğdu, 2014 : 81 ; Sharon, 2018 : 108).

Allen met de l'avant une conception de la solidarité « arendtienne », en allant au-delà des considérations identitaires, comme celle d'un pouvoir collectif, émanant de l'action en commun : pour Allen, qui s'intéresse au mouvement féministe, cela permet à ce dernier de se réunir et de bâtir des coalitions face aux mouvements sociaux opposés (Allen, 1999 : 112). Sharon, de manière très proche de la lecture de Gündoğdu, élabore une solidarité « artificielle », c'est-à-dire qu'elle n'est pas le produit d'associations organiques et exclusivistes (comme le nationalisme ou la solidarité « naturelle ») ou d'émotivité spontanée (comme la pitié ou la compassion, qui subvertissent le principe solidaire), et « partagée », basée sur des idées et conceptions communes, lui permettant d'être réciproque (Reshaur, 1992 : 723, 726; Sharon, 2018 : 110). Cette conceptualisation de la solidarité, autour du respect et de l'amitié, mais sans être « sentimental », lui accorde un statut politique, comme principe, qui peut donc inspirer l'action et contribuer, au même titre que le pardon et la promesse, à en compenser certains écueils (Arendt, 2012 [1963] : 403; Gündoğdu, 2014 : 81). Ainsi la solidarité peut recevoir et agir devant la vision de la souffrance, mais celle-ci n'en prend pas le contrôle, ne cède pas à la fusion sentimentale (Gündoğdu, 2014 : 81). Pour Arendt, le respect est une notion oubliée des Modernes, mais nécessaire dans l'organisation politique (Arendt, 2016 [1972] : 160-161). Quant à l'amitié, il s'agit de la fondation de l'humanisation du monde, (Arendt, 2012 [1981] : 40; Sharon, 2018 : 110). Plus important encore, ces deux concepts, ne dépendant pas de la

passion ou de la sentimentalité, sont plutôt basées sur un choix, celui d'être ensemble, et sur des idées et intérêts partagés, pouvant s'exprimer dans le discours politique (Sharon, 2018 : 110). La sentimentalité, de son côté, n'inspire pas l'action générale, sur la dignité ou le bien commun, car elle requiert une forme d'immédiateté, qui ne permet pas l'organisation politique (Gündoğdu, 2014 : 81). Ce partage de conceptions communes dans le respect trace les premières lignes d'une mesure qui permet de conserver une solidarité comme action de respect, d'amitié, d'affection devant la souffrance, mais sans fusion, hors de la domination et axée sur l'atteinte du bien public et le déploiement éventuel du monde commun.

Pour contribuer à bâtir une proposition politique de la solidarité, il apparaît également nécessaire de réfléchir au pôle réceptif, c'est-à-dire aux conditions d'accueil de l'altérité et de son acceptation, y compris dans la contrariété et dans l'absence de plaisir. À travers le concept de récit chez Arendt, nous étudierons le concept de réception et d'écoute, nécessaire à la solidarité, dans une logique, reprenant le lexique de Rosa, d'« indisponibilité », c'est-à-dire à contrario d'une mise à disposition instrumentale de soi et du monde (Rosa, 2020).

Le pôle réceptif de la solidarité et son incidence politique: Le récit

Le concept de récit chez Arendt est complexe. Nous proposons d'explorer la manière dont il peut être mobilisé pour réfléchir à une forme de solidarité proprement politique, qui laisse apparaître et entre en relation avec la singularité d'un autre être. Pour ce faire, nous proposons de distinguer une forme particulière de récit qui rend compte du deuil et qui s'expérimente d'abord dans la sphère privée pour ensuite circuler dans les autres sphères. Dans la préface de *Condition de l'homme moderne*, Ricoeur écrit : « Le lien entre action et histoire racontée ("story") constitue un des thèmes les plus frappants de tout le traité sur la condition humaine » (Ricoeur, 2007 [1961] : 24). La relation entre action et récit est

alambiquée et sinueuse ; il est parfois difficile de départager l'action, la parole et le récit. Arendt n'est d'ailleurs pas toujours claire quant à la place que prend le récit à l'intérieur de ses propres catégories : est-ce une forme d'action ou une œuvre ? Est-ce lié à la sphère publique, privée ou sociale ? Maints auteurs ont analysé plus directement la question du lien entre récit et action à l'intérieur de la pensée arendtienne. Ainsi, Julia Kristeva (2003) avance une conception du récit simultanément du côté de l'action et de l'espace public, en tant qu'élément irrésistiblement appelé au lieu de l'action, dans le même espace (donc public), afin de terminer l'action en révélant son sens. Kristeva considère que « [...] seule l'action comme narration et la narration comme action parachèvent [la vie] dans ce qu'elle a de spécifiquement humain » (Kristeva, 2003 : 76). Le récit apparaît ici comme une forme de « praxis » qui, à l'instar de l'agir, ouvre à une réinterprétation continue¹⁴. D'autres auteurs, comme Patchen Markell, propose plutôt de lire le récit du côté de l'œuvre, en reprenant notamment les propos d'Arendt sur Dinesen. Pour Markell, le récit, en tant qu'œuvre, institue avec l'action « *a relation of provocation and response between things in their meaningful appearances – not just walls or laws but artifacts of all sorts – and what we say about and do to them and the world they constitute* »¹⁵ (Markell, 2011: 36).

Partant de cette idée de relation de provocation avec l'action, nous aimerions aborder la manière dont le récit, en tant qu'intersection nébuleuse et fluctuante circulant dans le privé comme le public, contribue à l'apprentissage d'une forme politique de solidarité, notamment en favorisant l'apparition de nouvelles personnes jusque-là restées invisibles, d'une part, et par la mise à distance du souci pour soi-même qu'il provoque momentanément sur le lecteur, d'autre part.

Considérant que les œuvres en générale contribuent à rendre le monde habitable et relativement durable, le récit joue un rôle indéniable dans la sphère publique en ce qu'il permet d'intégrer l'évanescence de l'action dans la durée

relative de la mémoire collective. Parce qu'il met en scène des relations, une vie partagée en commun avec les autres, le récit rend compte au présent de ce qui s'est passé et maintient vivant le sens des événements, parfois bien après que la puissance des actions se soit estompée. On peut penser, par exemple, à Œdipe à Colonne (qu'Arendt aborde à la fin d'*Essai sur la Révolution*). C'est bien parce qu'Œdipe est rejeté de la cité que cette dernière apparaît dans ce qu'elle a de plus précieux, c'est-à-dire dans la fragilité des réseaux humains qui en constitue le monde commun. Arendt conclut sur les mots de Sophocle : « ce qui permet à l'homme ordinaire, jeune ou vieux, de supporter le poids de la vie : c'est la *polis*, l'espace des exploits libres de l'Homme et de ses paroles vivantes qui donne sa splendeur à la vie » (Arendt, 2012 [1963] : 584). Arendt permet ici de réfléchir aux liens entre politique et littérature, car si la *polis* est le lieu de la liberté et des « exploits », ces derniers sont préservés de l'oubli grâce aux récits : c'est Sophocle et Homère qui nous racontent la cité, qui transmettent Œdipe et Achille ; c'est à partir d'eux (et d'autres) que la réinterprétation de la cité grecque est possible.

Si le récit recoupe les deux catégories public-privé¹⁶, nous aimerions aborder plus précisément la manière dont un certain type de récit travaille la sphère privée en favorisant des vertus comme l'écoute et l'attention à l'altérité. Plus centralement, le concept de récit dans la pensée arendtienne permet de penser une forme de solidarité avec quelqu'un de différent de soi en interpellant le lecteur à accueillir l'altérité d'une histoire qui rend compte de la « perte et du deuil ». Ce type de récit ne transmet pas une expérience commune, au sens où l'épreuve décrite n'est pas nécessairement vécue par la majorité. Il favorise une réception de l'histoire d'autrui, mais sans nécessairement la rapporter à soi. Il encourage chez l'individu qui l'expérimente un désaisissement momentanée de sa propre identité¹⁷. Pour ce faire, il faut :

[être] libre d'établir une certaine distance entre nous et l'objet, et plus l'apparition pure d'une chose a d'importance, plus la distance requise pour sa juste appréciation est grande. Cette distance ne peut s'instaurer que si nous sommes en position de nous oublier nous-mêmes, et les soucis, les intérêts, les urgences de notre vie, en sorte de ne pas nous saisir de ce que nous admirons, mais de le laisser être comme il est. (Arendt, 2016 [1972] : 269)

La conception arendtienne du récit implique une réceptivité qui est une mise à distance momentanée de soi. Il s'agit d'une forme d'attention sans égard pour soi-même permettant de laisser autre chose que soi exister pleinement. Grâce à ce décentrement, la personne est capable de recevoir une histoire différente et de s'y lier, même de s'y sentir interpellée sans cependant entrer en fusion avec le récit. En abordant William Faulkner, Arendt rappelle combien la littérature ne guérit pas, mais montre à nouveau ce qui n'a pas été regardé (ou trop peu, ou mal). Écrire une histoire, c'est donner une chance à la fugacité de la vie en la répétant dans un récit et, par-là, c'est expérimenter à nouveau cette vie passée en lui donnant une chance d'être enfin reçue. L'histoire racontée à l'écrit prend davantage de temps que la parole accompagnant directement l'action, mais elle permet aussi, par cette temporalité, de toucher différemment : de révéler du sens dans le jeu de la puissance. Cela a un « effet tragique », comme l'affirme d'ailleurs Arendt. C'est « délibérément que je mentionne la tragédie, car, plus que tout autre genre littéraire, elle représente le processus de reconnaissance » (Arendt, 1992 : 30). En revenant sur certains moments et en les transformant en histoire racontable, il s'agit de rendre compte de ce que la puissance a pu détruire et, par-là, de la fragilité inhérente à l'acteur, bien sûr, mais aussi et surtout du monde partagé en commun. Pour autant qu'il se joue sur le régime du deuil, de l'exposition de ce qui est perdu, le récit est par lui-même bien vivant, car il met en scène une seconde fois la relationnalité humaine, le fait que personne ne se suffit à lui-même, et c'est au présent, en s'adressant au lecteur, qu'il la transmet et la fait vivre en lui. Sans récit, il n'y a pas de répétition de ce que fut une vie, une histoire ou un monde ; il

n'y a pas de « bouleversement tragique [...] un des éléments fondamentaux de tout agir [car] il en établit le sens » (Arendt, 1992 : 31). Par le terme de « tragique » Arendt renvoie au pàtir propre à tout agir et au fait que l'acteur n'est pas souverain de son action, Le récit, parce qu'il raconte des actions passées en restituant le tragique est ce qui permet de trouver des significations dans le monde. Si l'agir est puissance, le récit est signification ; mais, dans les deux cas, ils sont conditionnels à la pluralité et doivent circuler avec d'autres – l'agir et le récit n'existent pleinement que lorsqu'ils sont plusieurs : « Le monde commun prend fin lorsqu'on ne le voit que sous un seul aspect, lorsqu'il n'a le droit de se présenter que dans une seule perspective » (Arendt, 2012 [1958] : 106).

Comme l'a bien montré Liesbeth Schoonheim, la notion de récit chez Arendt est intrinsèquement associée à l'épreuve du totalitarisme et à l'influence de la pensée de Walter Benjamin (Schoonheim, 2020 : 849-850)¹⁸. L'histoire est marquée par la disparition des victimes, tant sur le plan politique au travers des différents massacres que sur le plan épistémologique, puisque les victimes sont effacées de la mémoire collective. Arendt rappelle combien le témoignage des survivants des camps est habité par l'impossibilité de rendre compte pleinement de l'entreprise de destruction nazie, car celle-ci visait jusqu'à la disparition de l'humanité, de manière collective et en chaque personne. C'est en ce sens que le témoignage des survivants est une parole dont la part muette, hantée par ceux et celles qui sont disparus avant même d'apparaître comme humains, est aussi significative que la part proprement dicible¹⁹. Parce que l'horreur vécue n'appartient jamais en propre à personne (bien qu'elle s'implante au fond de chacun et en modifie la subjectivité), que les plus grandes souffrances sont muselées (bien qu'il faille en rendre compte), témoigner doit, alors, laisser une part de silence dans ce qui est restitué. Ce qui est raconté révèle plus qu'une histoire, c'est la marque subjective d'une non-coïncidence à soi-même. Faire le récit, essayer de rendre compte de ce qui a eu lieu est extrêmement difficile²⁰. La narration, alors, restitue une expérience

dont la transmission est déployée sous le signe du *manque* : quelque chose est tronqué à jamais dans ce qui est raconté. Cette situation de la perte dans le récit est ce qui convoque le lecteur à être attentif devant ce qui ne peut être écrit (mais qui habite l'écriture et en est même la source), à saisir le sens des silences et des ruptures à l'intérieur du texte. Comme l'écrit Anny Dayan Rosenman : « Cette parole fait place au silence, mais il faut des mots pour entendre le silence qui les troue, de même qu'il faut de l'écriture pour entendre, lire, percevoir le versant silencieux du texte » (1998 : 13).

Le récit fonctionne en révélant le tragique de la vie à plusieurs, le fait que l'action manque presque toujours son but²¹, et cette révélation a l'effet d'un deuil d'abord privé mais au potentiel de devenir public, notamment pour trois raisons. Premièrement, le récit fait vivre au lecteur la perte de ce qui est raconté. Deuxièmement, cette perte, du moins dans les grands récits, ceux qui ont la capacité de rendre compte de l'ensemble d'une vie dans un monde pluriel, est foncièrement relationnelle et donne à voir l'ambiguïté de toute vie humaine exposée aux autres et au monde. Troisièmement, par la perte vécue et la relationnalité du récit, le récit peut déposséder le lecteur de lui-même et faire de lui une personne qui accueille, au sens fort du terme, l'altérité. En ce sens, nos propos font échos à ceux de Schoonheim :

the transition from the private to the public sphere involves a transfiguration of subjective feeling into public assertion; in the case of the loss of a loved one, in Arendt's words, 'the transfiguration of grief into lamentation.' Even if Arendt did not yet use the terms public and private in 1951, her task of redeeming the lost lives transforms the night time thoughts of her friends and family members into a public outcry over their death. (Schoonheim, 2020 : 851-852)

Ce monde, dit Arendt, interpelle les sens de telle manière que « [c]e qui peut voir veut être vu, ce qui peut entendre veut être entendu, ce qui peut toucher veut être touché » (Arendt, 1992 : 34). Aussi, ce n'est pas parce qu'Arendt serait, comme

il lui a été souvent reproché²², « sans cœur » que certaines émotions lui semblent dangereuse en politique, mais bien parce qu'elles peuvent créer un effet de fusion qui diminuent la pluralité du monde (Arendt, 2012 [1958] : 99-100). Comme l'avance Valérie Gérard, « [...] pas plus que de compassion, il n'est question de générosité ou de tolérance, mais de capacité de faire une place à ce qui d'abord n'a pas de place dans les cadres d'intelligibilité de la réalité sociale, capacité d'accepter ce qui est, hors de soi » (Gérard, 2011 : 181). Dans cette optique, le concept arendtien de récit, en plus d'être ce qui confirme et permet le souvenir des actions, convoque aussi à l'expérience de l'altérité, de ce qui est foncièrement autre que nous, et invite à traiter cet autre en égal, avec respect, et à lui faire une place. Cette leçon prend naissance grâce à un travail sur soi, dans la capacité à entrer en contact avec autrui sans prétendre y voir le miroir de soi-même, sans communion, mais plutôt en relation avec une personne perçue comme unique et différente. Par une attention soutenue à l'altérité, ces récits cultivent l'humilité morale et politique nécessaire à l'écoute, tout comme ils travaillent la sensibilité du lecteur vers le souci des choses périssables du monde, la complexité immaîtrisable des actions et la vulnérabilité des acteurs.

Une « agonistique de la résonance » : une solidarité active, politique et incarnée dans le monde

Au travers des concepts d'action et de récit chez Arendt, nous avons approché la solidarité dans la recherche d'une mesure difficile, instable et précaire entre des exigences différentes et parfois conflictuelles, afin de proposer une vision politisée de la solidarité, qui s'incarne dans le monde.

Est-il possible de relier cette conceptualisation à la résonance de Rosa? Les propositions de Rosa et d'Arendt répondent au même constat : l'existence d'un phénomène global d'aliénation lié à la modernité, le sentiment d'une perte de

monde. La solution de Rosa est la résonance; celle d'Arendt est l'agir. Malgré cela, une résonance comme l'entend Rosa ne permet pas de saisir l'action et reste ainsi trop en dehors du politique. Il associe la dimension conflictuelle à une tentative de saisie, de maîtrise ou d'imposition de la résonance, ce qui n'est ni possible ni souhaitable, et donc de domination. Or, comme notamment démontré par les contributions mobilisées dans ce texte, il est non seulement possible de dissocier la domination du conflit, mais l'absence de conflit n'équivaut pas nécessairement à l'absence de domination, au contraire. De plus, bien qu'il reconnaisse, en référant à Arendt même, la distinction du pouvoir et de la domination, l'analyse de Rosa reste aveugle à la fluidité des rapports de pouvoir et à la vision d'un pouvoir « en puissance », qui diffère de la domination, et qui est intrinsèquement lié à l'action et la possibilité de d'arrangements de pouvoir alternatifs (Tassin, 2017 : 449; Rosa, 2021 : 705).

Il serait alors possible de bonifier l'idée de résonance, car une vision politique de la solidarité doit considérer la valeur constitutive et le potentiel de résonance de la confrontation et des luttes, notamment pour au niveau collectif. Les luttes, formes d'agir politique, contribuent à la création d'espaces de confrontation, et, ce faisant, de manière performative, à l'émergence et aux façonnements constants de nouvelles identités politiques non organiques et non essentialistes au sein de l'espace agonistique (Honig, 1992).

Dans son analyse de Rosa, Olivier Voirol propose une autre lecture, plus fluide, qu'il est possible de relier à notre proposition de solidarité (Voirol, 2020). Situait la résonance par rapport au projet de la modernité, il propose de lire le phénomène de peur de « perte du monde » à travers une « [...] lutte dans [d]es termes non instrumentaux [...] » (Voirol, 2020 : 18). Comme Honig, il propose de voir l'espace agonistique comme étant ouvert à la redéfinition et au mouvement, tout en gardant sa « part de sensible » nécessaire à la résonance. Pour Voirol, « [l]a

théorie de la résonance gagnerait ainsi à reposer la question de la conflictualité à partir de l'héritage de la théorie critique pour mieux faire place à l'agonisme du monde » (Voirol, 2020 : 18).

Cette « agonistique de la résonance » de Voirol à partir de Rosa et les visions de la solidarité à partir d'Arendt (la solidarité « arendtienne » et « post-identitaire » de Allen, l'approche dialectique « politique/antipolitique » de Gündoğdu et la « solidarité sans sentimentalité » de Sharon) en plus de notre analyse arendtienne des pôles actifs et réceptifs de la solidarité, permettent de conceptualiser une forme de solidarité politique et incarnée dans le monde. La solidarité sans domination devient donc à la fois un partage actif, basé sur des idées et des conceptions communes²³ qui ne sont pas fixées et qui sont en constant renouvellement dans l'espace agonistique, ainsi qu'une réception ni instrumentale ni réconfortante de l'altérité. Cette idée de solidarité, axée sur le respect et le commun plutôt que la similitude, rejette la fusion sentimentale, lui préférant un statut politique pouvant mener à l'action, avec la possibilité collective de l'atteinte du bien commun, en sachant que ce dernier sera toujours l'objet de nouvelles définitions.

¹ Plusieurs dirigeants ont fait appel à la solidarité et ont tenté de la rattacher à leurs projets politiques, notamment le premier ministre François Legault (2021): « La solidarité vue lors de la pandémie n'est pas imaginable sans une forte cohésion nationale, sans un fort sentiment d'appartenance à une communauté nationale. Quand les Québécois se mettent ensemble, ils sont capables de grandes choses ».

² Serge Paugam (2011), notamment, s'intéresse à cette interaction, face aux défis contemporains.

³ Il pourrait être intéressant, pour poursuivre la réflexion sur ce sujet en particulier, de considérer des contributions dans le champ de l'éthique de l'immigration, notamment celles de Joseph Carens (2013) et d'Étienne Tassin (2008).

⁴ « *This sense stipulates that a matter is 'political' if it is contested across a range of different discursive arenas and among a range of different discourse publics. [...] There do not seem to be any a priori constraints dictating that some matters simply are intrinsically political and others simply are intrinsically not. As a matter of fact, these boundaries are drawn differently from culture to culture and from historical period to historical period.* » (Fraser, 1989: 297-298).

⁵ La pensée de Rosa est mobilisée de manière large, allant de discussions sur la démocratie (Durand Folco, 2017) à celles sur la pédagogie dans le contexte de l'Anthropocène (Wallenhorst, 2019).

⁶ Olivier Voirol remarque avec justesse le fait que Rosa semble refermer bien vite une porte qu'Axel Honneth avait ouverte dans *Lutte pour la reconnaissance* « [...] lorsqu'il proposait de reconstruire une tradition souterraine de la philosophie sociale ayant développé une conception non instrumentale du conflit. » (Voirol, 2020 : 14).

⁷ Dans son travail plus récent, Rosa tente d'ouvrir la porte à l'entrée d'une certaine dimension conflictuelle au sein de la théorie de la résonance, mais reste très critique par rapport à une « ontologie sociale antagoniste », qui est pour lui une vision réductrice du politique à la violence, et qui mène à la domination (Rosa, 2019b).

⁸ À ce sujet, il est étonnant de constater le peu d'intérêt de Rosa pour les approches féministes, notamment celles des éthiques du *care*, qui ont largement contribué à réfléchir aux conditions et l'importance du souci pour les autres et pour le monde socio-politique.

⁹ Notre argument s'inspire de celui de Nancy Fraser lorsqu'elle développe la notion de contre-publics subalternes afin de montrer la complexité de l'espace public, lequel n'est pas et ne doit pas être réduit à une seule arène englobante, mais au contraire compris comme une multiplicité d'espace révélant une multitude de discours et de réalités. Les contre-publics subalternes sont définis comme « des arènes discursives parallèles dans lesquelles les membres des groupes sociaux subordonnés élaborent et diffusent des contre-discours, ce qui leur permet de fournir leur propre interprétation de leurs identités, de leurs intérêts et de leurs besoins » (Fraser, 2005 : 126).

¹⁰ Parce qu'il s'agit d'une pensée « de crise » selon Albanel (2012). Ce « retour » à Arendt est aussi bien résumé par Martine Leibovici et Aurore Mréjen (2021).

¹¹ Dans les écrits d'Arendt, Ken Reshaur identifie quatre conceptions de la solidarité : la solidarité exclusive (limitée aux victimes d'exploitation ou d'oppression), la solidarité inclusive (englobant les victimes ainsi que leurs alliés), la solidarité universelle (l'appartenance à l'humanité) et la solidarité naturelle (la solidarité accordée aux « siens ») (Reshaur, 1992).

¹² Il y a toutefois de l'émotion dans l'amitié, ainsi que dans la joie d'agir de concert, cependant elle ne détruit pas l'espace qui crée le « qui » de chacun. D'ailleurs, cette notion de joie montre bien qu'il y a résonance (politique) dans la solidarité comme action : « [...] la joie et la satisfaction qui naissent du fait d'être en compagnie de nos pareils, d'agir ensemble et d'apparaître en public, de nous insérer par la parole et par l'action, et ainsi de commencer quelque chose d'entièrement neuf » (Arendt, 2016 [1972] : 336).

¹³ Sur le rapport parfois ambigu d'Arendt face à la violence (hors du politique, menace au politique ou action politique), voir Gérard (2017).

¹⁴ Il s'agit, d'une certaine manière, de complexifier la sphère publique chez Arendt, en montrant que l'action n'est pas indépendante (bien qu'elle soit irréductible à toute causalité), car elle a nécessairement besoin du récit ; ce faisant, Kristeva répond à des interprétations classiques, entre autres celles de Pitkin (1998) et de Kateb (1984)

¹⁵ Le récit, en tant qu'œuvre, institue avec l'action « une relation de provocation et de réponse entre les choses dans leurs apparences significatives - pas seulement les murs ou les lois mais les artefacts de toutes sortes - et ce que nous disons et faisons d'elles et du monde qu'elles constituent » [nous traduisons].

¹⁶ Selon Françoise Collin, le privé et le public, chez Arendt, sont les horizons nécessaires de la condition humaine et c'est leur articulation, leur relation constamment renouvelée, qui permet l'humanité. Malgré leurs différences marquées, les deux sphères se rejoignent en ce qu'elles sont des espaces de résistance face au social. Le privé, en tant qu'il est un milieu de pensée, d'individualisation et de différenciation, est peut-être, d'ailleurs, non seulement ce qui permet le monde commun, mais le lieu de résistance premier face à la massification du social. Ainsi, comme le mentionne Collin : « [L]e privé s'oppose sans doute au public

mais il a en commun avec le public de s'opposer farouchement au social, c'est-à-dire à ce mode d'exister où tout se montre et rien n'apparaît » (Collin, 1986 :52).

Bien que ce ne soit pas l'objet de cet article, mentionnons tout de même que le récit peut également être associé à la catégorie du social chez Arendt, laquelle est comprise comme un ensemble de processus visant la conformité du genre humain. Ainsi, Arendt observe combien la publicité n'autorise « qu'un seul intérêt et qu'une seule opinion » (Arendt, 2012 [1958] : 96) et contribue à transformer la sphère publique : la liberté d'agir, qui implique un arrachement à soi (et particulièrement par rapport à ses propres déterminismes) est remplacée par la science des comportements. L'avènement d'une société gouvernée par le social, dont bureaucratie est un moteur central, transforme les divers groupes en masse uniforme ; l'égalité n'est plus celle du domaine de l'action, où chacun et chacune avait l'égal possibilité de montrer son « qui » particulier, mais une égalité de conformité dans laquelle les comportements, les besoins et les intérêts doivent s'intégrer à ceux prescrits par les sciences, la psychologie, la statistique et l'économie. Plusieurs différents récits circulent dans la sphère sociale. Ainsi, par exemple, le populisme engage plutôt des récits sur l'avenir, un futur qu'il faut faire advenir, une idée qui doit être matérialisée. Le leader apparaît comme le canal immédiat pour réaliser le récit : « Le populisme offre, en effet, le mirage d'une représentation directe, d'une représentation-miroir : celle d'un leader représentant l'essence même d'un "peuple" dans lequel chacun pourra se reconnaître, actualisant pour son compte une des connotations du mot : "communauté fraternelle", "peuple par le sang", "sans grade", etc. » (Turpin, 2006 : 290-291). L'usage des émotions est alors essentiel dans ces récits ; car la volonté est d'abord une détermination pleinement subjective, elle doit, pour être partagée, se déployer dans le langage de l'affect. C'est en court-circuitant les médiations (comme l'argumentation, les médias, mais aussi des récits différents) que le récit dans le social arrive à transmettre instantanément l'émotion et le sentiment de la fusion : *j'ai été compris, il est comme moi.*

¹⁷ En ce sens, le concept de récit n'est ni instrumental ni utilitaire.

¹⁸ Rappelons que la structure du camp s'appuyait en partie sur la destruction systématique des témoins : ainsi, les *Sonderkommandos*, des juifs sélectionnés par les SS, étaient systématiquement isolés des autres prisonniers et régulièrement exterminés. Le renouvellement constant de cette « main-d'œuvre » garantissait l'impossibilité de témoigner de ce qui s'était passé ; les morts devenaient complètement anonymes. Voir Levi (2017 [1947]).

¹⁹ Les récits testimoniaux de la Shoah illustrent de manière radicale la transmission du silence dans la perte. Plusieurs récits abordent cette non-coïncidence à soi dans le deuil, notamment ceux de Primo Levi (*Si c'est un homme*), de Charlotte Delbo (*Auschwitz et après*), de David Rousset (*Les jours de notre mort*), d'Élie Wiesel (*La nuit*), de Robert Antelme (*L'espèce humaine*) ou, encore, de Jean Améry (*Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*). Il va sans dire que chacun et chacune de ces auteurs rapportent une histoire particulière et déploie son vécu propre.

²⁰ Mentionnons rapidement ce qu'Arendt observe lors des témoignages du procès d'Eichmann (bien que, pour le cœur de notre propos, nous concentrons notre attention sur les témoignages écrits et non oraux). Arendt remarque, lorsqu'elle entend les rescapés au procès d'Eichmann, combien « il était difficile de raconter l'histoire, qu'il fallait – du moins hors du domaine de la transposition poétique – une pureté d'âme, une innocence de cœur et d'esprit irréfléchi et sans complaisance que seuls les justes possèdent » (Arendt, 2018 [1963] : 404).

²¹ Voir le beau livre de Tassin (2012).

²² Par exemple par George Kateb (1984).

²³ D'un point de vue arendtien, il faut éviter de confondre la communauté de culture ou nationale (fusionnelle) avec l'espace politique d'un vivre-ensemble (« l'espace public »), ce dernier constituant « [...] pour tout être humain singulier se révélant dans ses actions et ses paroles le lieu institué de son apparence,

qui, articulée à l'infinie pluralité des apparences possibles, ouvre à un monde non pas particulier mais commun – transcendant là la particularité de tous les mondes culturels » (Tassin, 2017 : 449-450, 517).

Bibliographie

- Albanel, V. (2012). *Pour une politique digne de ce nom*. Études, 416, p. 629-639.
- Allen, A. (1999). « Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory ». *Philosophy & Social Criticism* 25, n° 1 (January), p. 97–118.
- Arendt, H. (1958). *Condition de l'Homme moderne*, dans *L'Humaine condition*. 2012. Paris, Gallimard.
- Arendt, H. (1963). *De la Révolution*, dans *L'Humaine condition*. 2012. Paris, Gallimard.
- Arendt, H. (1992). *Vies politiques*. Paris, Gallimard.
- Arendt, H. (1994). *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque romantique*. Paris, Pocket.
- Arendt, H. (2012 [1981]). *La vie de l'esprit. Volume 1, La pensée*. Paris, PUF.
- Arendt, H. (2016 [1972]). *La crise de la culture*. Paris, Gallimard.
- Arendt, H. (2018 [1963]). *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard.
- Blais, M.-C. (2008). « La solidarité ». *Le Télémaque* 1, n° 33, p. 9-24.
- Bourgeois, L. (2008 [1896]). *Solidarité*. Chicoutimi, Les Classiques des sciences sociales. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030078239>
- Carens, J. H. (2013). *The Ethics of Immigration*. New York, Oxford University Press.
- Collin F. (1986). « Du privé et du public ». *Les Cahiers du GRIF*, n°33, Hannah Arendt, p.47-68.

-
- Collin, F. (2001). « Les deux philosophes et le gros animal ». Dans M. Narcy et É. Tassin (Dir.), *Les catégories de l'universel, Simone Weil et Hannah Arendt*. Paris, L'Harmattan.
- Conway, J. M., D. Masson, K. Habrih et P. Dufour. (2021). « Introduction : Transnational Solidarities Reconsidered : Crossing Borders in the Twenty-First Century ». Dans J.M. Conway, P. Dufour et D. Masson (Dir.), *Cross-Border Solidarities in the Twenty-First Century Context*. Lanham, Rowman & Littlefield, p. vii-xxxiii.
- Devette, P. (2015). « Universalité et conflit chez Chantal Mouffe, Hannah Arendt et Albert Camus ». Dans L. Cardinal et P. Devette (Dir.), *Autour de Chantal Mouffe: le politique en conflit*. Ottawa, Invenire.
- Devette, P. (2018). « La pensée tragique d'Albert Camus, de Simone Weil et d'Hannah Arendt ». Thèse de Doctorat, Université d'Ottawa/Université Paris Diderot-Paris-7.
- Durand Folco, J. (2017). « Transformer la ville par la démocratie participative et délibérative ». Thèse de Doctorat, Université Laval.
- Fouillée, A. (1885). *La science sociale contemporaine*. Paris, Hachette.
- Fraser, N. (1985). « Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare-State Societies ». *Ethics* 99, n° 2, p. 291–313.
- Fraser, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Paris, La Découverte.
- Gérard, V. (2011). « Chapitre 4. Expériences morales hors de soi ». Dans V. Gérard (Dir.), *L'expérience morale hors de soi*. Paris, PUF, p. 155-200.
- Gérard, V. (2017). « Politique et violence selon Hannah Arendt : La violence antipolitique vs la politisation violente des rapports humains ». Dans G. Sibertin-Blanc (Dir.), *Violences : Anthropologie, politique, philosophie*. Toulouse, EuroPhilosophie Éditions.

-
- Gündoğdu, A. (2015). *Rightlessness in an Age of Rights*. New York, Oxford Academic.
- Honig, B. (1992). « Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity ». Dans J. Butler et J.W. Scott (Dir.), *Feminists Theorize the Political*. New York, Routledge, p. 215-235.
- Honig, B. (1995). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park, Pennsylvania State University Press.
- Kateb, G. (1984). *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, Rowman & Allanheld.
- Kristeva, J. (2003). *Le génie féminin. 1: Hannah Arendt*. Paris, Gallimard.
- Legault, F. (@francoislegault). 2021. « La solidarité vue lors de la pandémie n'est pas imaginable sans une forte cohésion nationale [...] » Twitter, 19 octobre 2021, 3:31 p.m., <https://twitter.com/francoislegault/status/1450545144164401152?lang=fr>
- Leibovici, M. et A. Mréjean. (2021). « Avant-propos ». Dans M. Leibovici et A. Mréjean (Dir.), *Hannah Arendt*. Paris, L'Herne, p. 9-10.
- Levi, P. (2017 [1947]). *Si c'est un Homme*. Paris, Robert Laffont.
- Markell, P. (2011). « On the Architecture of The Human Condition ». *College Literature* 38, n° 1, p. 15–44. <http://www.jstor.org/stable/27917782>
- Michon, P. (2011). « Hartmut ROSA, Accélération. Une critique sociale du temps ». *Rhuthmos*, 9 février. <https://rhuthmos.eu/spip.php?article272>
- Mouffe, C. (1995). *Politics, democratic action, and solidarity*, *Inquiry* 38 : 1-2, p. 99-108.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking the World Politically*. Londres/New York, Verso.
- Myers, E. (2013). *Worldly Ethics: Democratic Politics and Care for the World*. Durham, Duke University Press Books. Kindle.

-
- Paugam, S. (2011). « Introduction. Les fondements de la solidarité ». Dans S. Paugam (Dir.), *Repenser la solidarité*. Paris, Presses Universitaires de France, p. 5-28.
- Pitkin, H. (1994). « Justice: On Relating Private and Public ». Dans de P. Hinchman et K. Hinchman (Dir.), *Hannah Arendt, Critical Essays*. Albany, SUNY Press, p. 261-288.
- Reshaur, K. (1992). « Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt ». *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique* 25, n° 4, p. 723-36
- Ricoeur, P. (2007 [1961]). Préface de *Condition de l'homme moderne*, d'Hannah Arendt. Paris, Calmann-Lévy, p. 5-32.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosa, H. (2019a). « La société de l'écoute. La réceptivité comme essence du bien commun », *Revue du MAUSS* 53, p. 361-395.
- Rosa, H. (2019b). « Der Irrtum der antagonistischen Sozialontologie. Zur kritischen Theorie demokratischer Resonanz ». Dans Ulf Bohmann et Paul Sörensen (Dir.), *Kritische Theorie der Politik*. Berlin, Suhrkamp, p. 209-242.
- Rosa, H. (2020). *Rendre le monde indisponible*. Paris, La Découverte.
- Rosa, H. (2021). *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*. Paris, La Découverte.
- Rosenman, A.D. (1998). « Entendre la voix du témoin ». *Mots* 56 (Septembre). p. 5-14.
- Schoonheim, L. (2020). « The 'rightful place in man's enduring chronicle': Arendt's Benjaminian historiography ». *History of European Ideas* 46, n° 6, p. 844-861.
- Sharon, A. (2018). « Solidarity without Sentimentality ». *Raisons politiques* 70, p. 97-116.

Tassin, É. (2008). « Condition migrante et citoyenneté cosmopolitique : des manières d'être soi et d'être au monde ». *Dissensus* 1. Décembre. <https://popups.uliege.be/2031-4981/index.php?id=349>

Tassin, É. (2012). *Le maléfice de la vie à plusieurs: la politique est-elle vouée à l'échec?* Paris, Bayard.

Tassin, É. (2017). *Le Trésor Perdu, Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Éditions Klincksieck.

Turpin, B. (2006). « Pour une sémiotique du politique : schèmes mythiques du national-populisme ». *Semiotica* 159. p. 285-304.

Voirol, O. (2020). « Aliénation et résonance. Notes sur la théorie critique de la modernité d'Hartmut Rosa ». *SociologieS*. <http://journals.openedition.org/sociologies/13057>

Wallenhorst, N. (2019). « Critique, utopie et résistance : trois fonctions d'une pédagogie de la résonance en Anthropocène ». Dans N. Wallenhorst et J.-P. Pierron (Dir.), *Éduquer en anthropocène*. Lormont, Le Bord de l'Eau, p.137-146.