LABYRINTH Vol. 28, No. 1, Autumn 2026

LA PERTE DU MONDE COMME CATASTROPHE NORMATIVE : UNE THEORIE DES MEDIATIONS A PARTIR DE HANNAH ARENDT

Yolande Francois-Schwab (Lyon)

Abstract

This article proposes a reinterpretation of Arendt's notion of the loss of the world based on a theory of the mediations that constitute the common world. It introduces the concept of "normative catastrophe" to describe situations in which fragmentation affects not only norms or institutions, but also the mediations that make possible the coordination of judgment, the recognition of responsibilities, and the collective organization of meaning. The notion of "normative center" allows us to formalize this dynamic configuration. From a hermeneutic and structural perspective, the Lurianic schema of shevirat ha-kelim *is then invoked as a heuristic model of disarticulation, dispersion, and rearticulation, without positing any connection between Arendt and Lurianic Kabbalah. This conceptualization ultimately enables us to examine the contemporary fragmentation of validation regimes and mechanisms of accountability, as well as the conditions for reestablishing a common world.*

Keywords: Hannah Arendt; loss of the world; normative catastrophe; mediations; normative center; judgment; responsibility; *shevirat ha-kelim*.

Penser la désarticulation du monde commun

La pensée politique contemporaine décrit volontiers notre époque à travers le lexique de la crise : crise des institutions représentatives, de la confiance publique, de la vérité ou de la responsabilité. Ces diagnostics convergent vers une même interrogation : comment maintenir un monde partagé lorsque les médiations qui rendaient possible la coordination des expériences, des jugements et des significations perdent progressivement leur fonction intégratrice ? Les désaccords contemporains portent moins sur les réponses apportées aux problèmes collectifs que sur les procédures permettant d'établir les faits, de hiérarchiser les valeurs et de reconnaître les autorités interprétatives légitimes. Ce qui vacille n'est donc pas seulement l'ordre politique, mais les conditions mêmes d'un monde commun.

C'est cette difficulté que permet d'éclairer la notion arendtienne de « perte du monde ». Chez Arendt, le monde ne désigne ni un espace géographique ni un simple cadre institutionnel mais constitue la condition relationnelle, symbolique et politique grâce à laquelle la pluralité humaine peut apparaître, juger et agir en commun. Relue sous cet angle, la désorientation contemporaine apparaît moins comme une succession de crises sectorielles que comme une fragilisation des médiations qui rendent possible l'exercice du jugement, de la responsabilité et de la normativité collective.

La thèse défendue est que certaines configurations contemporaines ne relèvent plus seulement de la crise politique mais d'une catastrophe normative. Cette proposition conduit à relire la notion arendtienne de perte du monde comme une théorie des médiations constitutives de la normativité politique et à formaliser certaines implications demeurées implicites dans son œuvre. Les schèmes de rupture symbolique, en particulier le modèle lourianique de la *shevirat ha-kelim* (« brisure des vases »), élaboré dans la Kabbale d'Isaac Louria et transmis notamment par Ḥayyim Vital, sont mobilisés comme instruments heuristiques afin d'expliciter la dynamique de désarticulation puis de recomposition de ces médiations, sans postuler de filiation doctrinale entre la Kabbale lourianique et la pensée arendtienne (Vital 1960, *Shaʿar* 8 ; Scholem 1965, 110–118 ; Fine 2003, 134–145)**.**

1. Le monde comme condition normative du politique

1.1. Monde commun, pluralité et jugement

La réflexion de Arendt prend pour point de départ une question plus fondamentale que celle du pouvoir ou des institutions : sous quelles conditions des êtres humains peuvent-ils partager un même monde ? Cette interrogation traverse l'ensemble de son œuvre et constitue, comme l'ont souligné Canovan ou Tassin, l'un de ses fils directeurs les plus constants (Canovan 1992, 104–110 ; Tassin 1999, 333–342). Le monde n'y désigne pas le décor de l'action politique ; il en constitue la condition de possibilité. Toute la philosophie politique d'Arendt peut être lue comme une réflexion sur les conditions d'existence d'un monde commun.

Dans *Condition de l'homme moderne*, Arendt oppose le monde à la simple vie biologique (Arendt 2018, 187–193). Alors que la vie demeure soumise au cycle de la nécessité, le monde désigne l'ensemble relativement durable des œuvres, des institutions, des traditions et des significations produites par l'activité humaine (Arendt 2018, 92–93). Cet « artifice humain » ne constitue pas seulement un environnement stable ; il forme l'ensemble des médiations grâce auxquelles l'expérience humaine devient partageable,

transmissible et durable. Le monde apparaît ainsi comme une structure de stabilisation qui soustrait l'existence humaine à l'immédiateté du vivant pour l'inscrire dans un horizon historique commun. Cette distinction est décisive : ce qui fait monde n'est pas l'existence d'objets communs mais l'existence de structures intermédiaires capables de conférer une permanence au sens.

Le monde ne se réduit cependant ni à un ensemble d'objets ni à une réalité institutionnelle. Sa fonction est essentiellement relationnelle. Arendt recourt à la célèbre métaphore de la table. Comme celle-ci rassemble les convives tout en les maintenant séparés, le monde constitue cet *in-between* qui relie les individus sans abolir leur singularité (Arendt 2018, 92–93). Loin d'être un simple espace de coexistence, il apparaît ainsi comme un système de médiations assurant la coordination des expériences, la circulation du sens et la possibilité d'une reconnaissance réciproque. Ce qui caractérise le monde commun n'est donc pas l'uniformité des convictions mais l'existence de relations suffisamment stabilisées pour rendre la pluralité intelligible. Dès lors, la destruction du monde ne correspond pas seulement à l'effondrement d'institutions ou de traditions ; elle désigne avant tout la désarticulation des médiations qui rendaient possible l'expérience d'une réalité commune. Cette lecture rejoint l'interprétation de Passerin d'Entrèves, pour qui le monde constitue la condition relationnelle de la pluralité politique (Passerin d'Entrèves 1994, 66–72).

Cette fonction médiatrice est indissociable de la pluralité. Arendt rappelle dès les premières pages de *Condition de l'homme moderne* que « ce sont les hommes, et non l'Homme, qui habitent la terre et vivent dans le monde » (Arendt 2018, 78). La pluralité ne constitue donc pas un simple fait sociologique ou démographique ; elle représente la condition ontologico-politique de toute existence humaine. Les individus sont égaux en dignité mais irréductiblement différents dans leurs expériences, leurs perspectives et leurs modes d'apparition. Le monde n'a précisément pas pour fonction de réduire cette diversité, mais de la rendre politiquement possible en instituant un espace commun où les différences peuvent être articulées sans être abolies.

La médiation apparaît ainsi comme la condition de possibilité de la pluralité elle-même : ce qui fait monde n'est pas l'effacement des différences, mais l'existence de structures suffisamment stables pour permettre leur coordination et leur reconnaissance réciproque (Beiner 1983, 89–101 ; Passerin d'Entrèves 1994, 66–72).

Le politique naît précisément de l'articulation entre pluralité et monde commun. Chez Arendt, l'action et la parole n'acquièrent une signification politique qu'en présence

d'autrui, dans un espace où elles peuvent être perçues, interprétées et soumises au jugement. Cet « espace d'apparition » ne désigne pas un lieu institutionnel préexistant mais une configuration relationnelle qui advient chaque fois que des individus agissent et parlent ensemble (Arendt 2018, 258–263). Il constitue ainsi la médiation fondamentale par laquelle la pluralité devient politiquement intelligible. Comme l'a montré Benhabib, cet espace assure la mise en relation de la singularité des acteurs avec les conditions d'existence d'une communauté politique, sans jamais réduire la première à la seconde (Benhabib 1996, 123–128). L'espace d'apparition apparaît dès lors comme une médiation constitutive du monde commun, rendant possibles la circulation des perspectives et la confrontation des jugements.

L'interprétation proposée par Tassin permet d'expliciter cette dimension dynamique : l'espace d'apparition n'est pas un cadre institutionnel donné mais une médiation continuellement produite par l'action et la parole. Le monde commun ne préexiste donc pas aux acteurs mais émerge de leur capacité à instituer un espace où les perspectives peuvent être confrontées, reconnues et mises en relation (Tassin 1999, 333–342).

Le monde commun apparaît également comme la condition de possibilité du jugement. Dans ses conférences consacrées à la *Critique de la faculté de juger* de Kant, Arendt montre que juger ne consiste pas à appliquer mécaniquement une règle universelle mais à exercer une mentalité élargie, c'est-à-dire la capacité de penser en se plaçant du point de vue d'autrui sans renoncer à son propre jugement (Arendt 1991b, 70–74; Beiner 1983, 89). Cette faculté renvoie au *sensus communis* kantien, entendu non comme un consensus empirique mais comme la condition intersubjective permettant aux jugements de prétendre à une validité partageable. Le jugement apparaît ainsi comme une pratique de médiation car il articule la singularité des expériences à l'horizon d'un monde commun en rendant les perspectives mutuellement comparables et discutables. Il ne présuppose donc pas l'accord des acteurs, mais l'existence d'un espace partagé où leurs évaluations peuvent être confrontées selon des procédures communes d'intelligibilité. Leur désarticulation menace dès lors les conditions mêmes de possibilité du jugement partagé. Les travaux de Ferrara prolongent cette réflexion en soulignant la logique d'exemplarité propre au jugement (Ferrara 2008, 1–17).

1.2. Le monde comme structure normative

Bien que Arendt ne développe pas une théorie explicite de la normativité comparable à celles élaborées par Habermas, Rawls ou Ricœur, son analyse du monde commun met au

jour les conditions à partir desquelles toute normativité politique devient possible (Habermas 1987, 1:17–24 ; Rawls 1971, 3–22 ; Ricœur 1990, 199–236). Le monde ne constitue pas uniquement l'horizon de la pluralité et de l'action ; il fournit également les structures intermédiaires grâce auxquelles les jugements peuvent prétendre à une intelligibilité commune, les responsabilités être reconnues comme imputables et les désaccords être intégrés dans un espace partagé de discussion (Arendt 2018, 258–263 ; Arendt 2005, 49–74). Sous cet angle, le monde apparaît moins comme un simple cadre de coexistence que comme une structure normative au sens où il rend possibles les opérations de validation, de reconnaissance et de coordination qui soutiennent la vie politique.

Cette lecture ne consiste pas à attribuer rétrospectivement à Arendt une théorie qu'elle n'aurait pas formulée ni à substituer une nouvelle théorie normative aux approches contemporaines de la normativité. Elle vise à expliciter les conditions de possibilité déjà contenues dans son analyse du monde commun : les normes demeurent inséparables des médiations qui rendent possibles leur interprétation, leur reconnaissance et leur circulation. La notion de structure normative désigne ainsi moins un système de normes qu'un ensemble de médiations permettant leur coordination au sein d'un monde commun.

Cette perspective trouve un écho dans plusieurs travaux majeurs de la théorie sociale contemporaine. Berger et Luckmann ont montré que la réalité sociale résulte de processus continus d'institutionnalisation, de légitimation et d'objectivation, grâce auxquels les significations acquièrent une stabilité intersubjective (Berger and Luckmann 1966, 51–61, 92–104). De manière comparable, Taylor souligne que les imaginaires sociaux ne se réduisent pas à un ensemble de croyances collectives mais constituent les arrière-plans symboliques qui rendent possibles les pratiques ordinaires de coordination, d'interprétation et de reconnaissance mutuelle (Taylor 2004, 23–30). Sans se confondre avec la pensée d'Arendt, ces approches convergent pour montrer que la normativité repose moins sur l'existence de règles isolées que sur des structures intermédiaires permettant leur inscription dans un horizon partagé de sens.

Le monde arendtien peut ainsi être compris comme un espace de stabilisation du sens. Institutions, traditions, récits, pratiques discursives et formes de transmission assurent une cohérence suffisamment durable pour rendre possibles la confrontation des jugements et la reconnaissance des responsabilités. Cette cohérence n'est jamais synonyme d'unanimité. Elle demeure ouverte à la contestation, à la pluralité des interprétations et aux transformations historiques. Ce qui importe n'est donc pas la permanence des contenus normatifs, mais celle des médiations qui permettent leur coordination au sein d'un monde commun.

À partir de cette lecture, il devient possible d'introduire la notion de centre normatif**.** Celui-ci ne désigne ni une autorité souveraine ni un fondement métaphysique ultime, mais la configuration dynamique de médiations, de références, de hiérarchies de valeur et de procédures de validation qui rendent possible la coordination des jugements au sein d'un monde commun. Son objet n'est pas le contenu des normes mais les conditions de leur intelligibilité, de leur reconnaissance et de leur articulation. Cette formalisation permet d'expliciter une intuition centrale de la pensée arendtienne : la stabilité du monde commun dépend moins de l'unanimité des convictions que de l'existence de médiations capables d'organiser durablement la pluralité des perspectives (Arendt 2018, 258–263 ; Beiner 1983, 89–101). Une communauté politique peut ainsi intégrer des désaccords profonds tant qu'elle conserve des procédures communes de validation et de discussion (Habermas 1987, 1 : 17–24). Lorsque ces médiations se désarticulent, ce ne sont pas seulement les institutions qui vacillent mais les conditions mêmes du jugement, de la responsabilité et, plus fondamentalement, de la cohérence normative du monde commun.

La perspective proposée s'en distingue toutefois en ce qu'elle ne fonde pas la normativité sur les seules conditions procédurales de la communication : les médiations du monde commun comprennent également des institutions, des récits, des formes de transmission et des structures d'apparition qui donnent aux jugements leur inscription historique et politique.

Dans cette perspective, la perte du monde décrite par Arendt peut être comprise comme une désarticulation du centre normatif, c'est-à-dire des médiations qui assurent la coordination du jugement, de la responsabilité et du sens partagé. Le concept proposé vise ainsi à formaliser une dimension déjà implicitement présente dans la réflexion arendtienne : la stabilité des mondes humains dépend de structures intermédiaires assurant leur intelligibilité, leur reconnaissance et leur coordination.

Cette proposition doit toutefois être comprise comme une reconstruction analytique et non comme l'attribution à Arendt d'un concept qu'elle aurait elle-même formulé. Le « centre normatif » constitue ici une catégorie de second niveau construite à partir des fonctions que son analyse attribue au monde commun : stabilisation des perspectives, possibilité du jugement, inscription publique de l'action et reconnaissance de la responsabilité. Sa pertinence sera donc évaluée non par une identité terminologique avec le vocabulaire arendtien, mais par sa capacité à expliciter les relations fonctionnelles que celui-ci permet de mettre au jour.

2. La perte du monde : désarticulation des médiations du monde commun

2.1. Isolement, déracinement et rupture des médiations

La notion arendtienne de perte du monde trouve son expression la plus élaborée dans *Les Origines du totalitarisme*. Toutefois, l'enjeu de cette analyse dépasse largement la description d'une forme historique de domination. Arendt y met au jour un processus de désarticulation des médiations constitutives du monde commun. Le totalitarisme ne détruit pas seulement les institutions politiques ; il atteint les conditions mêmes qui rendent possible une expérience partagée de la réalité, en dissolvant les structures symboliques grâce auxquelles les individus peuvent inscrire leurs actions, leurs jugements et leurs responsabilités dans un horizon commun de signification (Arendt 2002, 728–734).

Cette dynamique apparaît d'abord à travers la notion d'isolement. Arendt distingue soigneusement celui-ci de la solitude. L'isolement ne désigne pas l'absence de relations sociales mais la destruction de la capacité d'agir en commun. Comme elle l'écrit, « l'isolement est cette impasse où les hommes se trouvent quand la sphère politique de leur vie est détruite » (Arendt 2002, 731)**.** Cette distinction est décisive, car elle dissocie la simple coexistence sociale de l'existence d'un monde commun. Une société peut conserver des interactions, des institutions et des formes de communication tout en perdant les médiations qui permettent la coordination des expériences, la circulation du jugement et la reconnaissance mutuelle des acteurs. L'isolement apparaît ainsi moins comme une catégorie psychologique que comme le premier symptôme d'une désarticulation des conditions politiques de la pluralité.

Cette lecture rejoint l'interprétation proposée par Birmingham, pour qui la perte du monde correspond moins à une disparition des relations sociales qu'à une atteinte portée aux conditions politiques de leur intelligibilité (Birmingham 2006, 34–41).

2.2. Irréflexion, jugement et désorientation normative

La perte du monde n'affecte pas uniquement les structures intermédiaires collectives ; elle atteint également les facultés grâce auxquelles les individus interprètent leur expérience, évaluent leurs actions et exercent leur jugement. Chez Arendt, la désarticulation du monde commun possède ainsi une dimension cognitive et politique indissociable : elle fragilise les conditions dans lesquelles le jugement peut prétendre à une validité partageable. Cette problématique trouve son expression la plus aboutie dans la réflexion sur la

banalité du mal, qui prolonge l'analyse du totalitarisme en déplaçant l'attention des structures institutionnelles vers les conditions de possibilité du jugement politique.

Dans *Eichmann à Jérusalem*, Arendt montre que le problème fondamental ne réside pas dans l'existence d'une perversité exceptionnelle mais dans l'incapacité à penser du point de vue d'autrui et à soumettre ses propres actes à un examen critique (Arendt 1991a, 47–49). La banalité du mal ne désigne donc ni une banalisation morale du crime ni une simple obéissance bureaucratique ; elle révèle une défaillance du jugement, entendue comme incapacité à maintenir le dialogue réflexif qui relie l'action au monde commun. Comme le souligne Arendt dans *La vie de l'esprit*, penser consiste à entretenir le dialogue silencieux du « deux-en-un », sans lequel le sujet perd la possibilité même de juger (Arendt 2013, 184–190 ; Beiner 1983, 109–113). L'irréflexion apparaît ainsi moins comme un déficit psychologique que comme une rupture des structures intermédiaires réflexives qui rendent possible la responsabilité politique.

Cette évolution marque l'un des déplacements majeurs de la pensée arendtienne. Comme l'ont montré Beiner et Bernstein (Beiner 1983, 89–101 ; Bernstein 1996, 137–153), sa réflexion se déplace progressivement de l'analyse des formes de domination vers les conditions de possibilité du jugement. L'expérience totalitaire révèle moins une crise des normes qu'une crise des facultés permettant de les interpréter, de les mettre en discussion et de leur conférer une signification politique. Lorsque l'activité réflexive s'interrompt, les individus demeurent capables d'appliquer des règles ou d'exécuter des procédures, mais perdent progressivement la faculté d'en apprécier la signification et les conséquences. La désarticulation du monde commun apparaît ainsi indissociable d'une fragilisation des médiations réflexives qui rendent possible le jugement autonome.

Dans ses lectures de Kant, Arendt montre en effet que juger ne consiste pas à appliquer une règle universelle mais à exercer une « mentalité élargie », c'est-à-dire la capacité d'intégrer les perspectives d'autrui sans renoncer à son propre point de vue **(**Arendt 1991b, 70–74; Beiner 1983, 89–101). Le jugement apparaît ainsi comme une pratique de médiation : il articule la singularité des expériences à l'horizon d'un monde commun en rendant les perspectives mutuellement comparables et discutables. Il ne présuppose pas le consensus, mais l'existence de procédures communes permettant aux prétentions concurrentes à la validité d'entrer en discussion.

La perte du monde compromet précisément ces conditions. Lorsque les médiations collectives se désarticulent, les individus continuent à produire des évaluations, des opinions et des interprétations, mais rencontrent des difficultés croissantes à les coordonner dans un horizon partagé de reconnaissance. Ce qui se fragilise n'est donc pas le jugement

en tant que faculté individuelle, mais les médiations intersubjectives qui rendent possible sa validité publique. Les critères de validation deviennent plus instables, les autorités interprétatives plus contestées et les espaces de discussion plus fragmentés. Les désaccords portent alors non seulement sur les réponses à apporter aux problèmes collectifs, mais sur les procédures mêmes permettant d'identifier ce qui peut être reconnu comme pertinent, recevable ou légitime.

Cette évolution conduit à ce que nous proposons de qualifier de « désorientation normative ». Celle-ci ne renvoie ni à une confusion psychologique ni à un simple relativisme des valeurs. Elle désigne une situation dans laquelle les acteurs continuent à mobiliser des normes, des valeurs et des critères d'évaluation, mais rencontrent des difficultés croissantes à les coordonner dans un horizon commun de jugement. Le problème n'est donc pas celui d'un vide normatif, mais d'une fragmentation des médiations qui assuraient jusqu'alors la coordination des prétentions concurrentes à la validité (Habermas 1987, 1:17–24; Taylor 2004, 23–30; Arendt 2005, 49–74).

C'est cette désarticulation que la notion de catastrophe normative proposée dans cet article vise à conceptualiser. Elle ne désigne ni une disparition des normes ni un simple approfondissement de la crise politique, mais l'altération des médiations assurant la coordination du jugement, de la responsabilité et du sens partagé. La section suivante en précise la construction théorique.

3. De la perte du monde à la catastrophe normative

3.1. De la crise à la catastrophe normative

La perte du monde décrite par Arendt ne relève donc pas d'une simple crise institutionnelle. Elle affecte les conditions mêmes qui rendent possible un jugement partagé et appelle, pour cette raison, une conceptualisation distincte de la seule notion de crise.

Dans son acception classique, la crise désigne une situation critique exigeant un discernement, une décision ou une réorientation. Comme l'a montré Koselleck, elle demeure toutefois inscrite dans un horizon commun d'intelligibilité : malgré les conflits qu'elle suscite, les acteurs continuent à partager, au moins partiellement, les procédures permettant d'identifier un problème, d'en discuter les causes et d'en évaluer les solutions (Koselleck 2006, 358–361). La crise affecte ainsi le fonctionnement d'un ordre sans supprimer les médiations qui rendent encore possible son interprétation collective.

La rupture renvoie à un niveau d'analyse différent. Elle désigne une transformation profonde des cadres d'interprétation, des régimes de savoir ou des formes d'organisation

d'une société. Les travaux de Foucault sur les discontinuités épistémiques et ceux de Koselleck sur les mutations des horizons historiques permettent de penser la rupture comme une reconfiguration des conditions d'intelligibilité du sens (Foucault 1969, 31–43; Koselleck 1990, 307–329). À la différence de la catastrophe normative, cette reconfiguration n'implique pas nécessairement la désarticulation des médiations permettant la constitution d'un nouvel horizon d'intelligibilité.

La catastrophe normative proposée dans cet article désigne une situation plus radicale encore. Le terme de catastrophe ne désigne toutefois pas ici nécessairement un événement soudain ou un effondrement brutal. Il qualifie un changement de régime dans lequel la désarticulation atteint les conditions mêmes de reproduction et de coordination de l'ordre normatif. Elle ne correspond ni à une crise interne d'un ordre existant ni à sa simple reconfiguration, mais à la désarticulation progressive des structures intermédiaires qui rendent possible la coordination du jugement. Ce qui se trouve atteint n'est plus seulement la stabilité des institutions ou des normes, mais les procédures grâce auxquelles une communauté reconnaît des autorités interprétatives, valide des énoncés, hiérarchise des prétentions concurrentes à la validité et maintient un monde commun.

Les désaccords portent alors non seulement sur les réponses à apporter aux problèmes collectifs, mais sur les critères permettant d'identifier ce qui peut être reconnu comme vrai, pertinent ou légitime. Les acteurs continuent à mobiliser des normes et des valeurs, mais les médiations qui assuraient leur coordination perdent progressivement leur pouvoir structurant. Le seuil analytique de la catastrophe normative est atteint lorsque cette fragmentation affecte non plus seulement les contenus du désaccord, mais les procédures de second niveau permettant d'arbitrer entre des prétentions concurrentes à la validité. La catastrophe normative ne désigne donc pas un vide normatif, mais une atteinte portée aux conditions de possibilité d'un jugement publiquement partageable.

3.2. La perte du monde comme forme paradigmatique de catastrophe normative

La notion de catastrophe normative permet désormais de relire la pensée d'Arendt dans une perspective nouvelle. Il ne s'agit pas de lui appliquer un cadre conceptuel extérieur, mais d'expliciter la logique de désarticulation déjà à l'œuvre dans son analyse de la perte du monde. Celle-ci apparaît alors comme une forme paradigmatique de catas-

trophe normative, non parce qu'elle décrirait la disparition des normes ou des institutions, mais parce qu'elle met en évidence l'altération des médiations qui rendent possible la cohérence d'un monde commun.

Cette relecture conduit à déplacer le regard. Les phénomènes d'isolement, de déracinement, d'irréflexion, de fragilisation du jugement ou de la responsabilité ne constituent pas des dysfonctionnements indépendants. Ils apparaissent comme les manifestations convergentes d'un même processus de désarticulation des structures intermédiaires grâce auxquelles une communauté produit des critères de validité, coordonne des interprétations concurrentes et construit un horizon partagé d'intelligibilité.

La catastrophe normative ne désigne donc pas une crise des contenus normatifs mais une transformation des conditions de leur reconnaissance collective. Les normes, les institutions et les discours peuvent subsister, parfois même se renforcer, sans que soient préservées les médiations qui permettaient d'en assurer la coordination. Ce qui se fragilise est moins l'existence des normes que leur capacité à organiser durablement un monde commun.

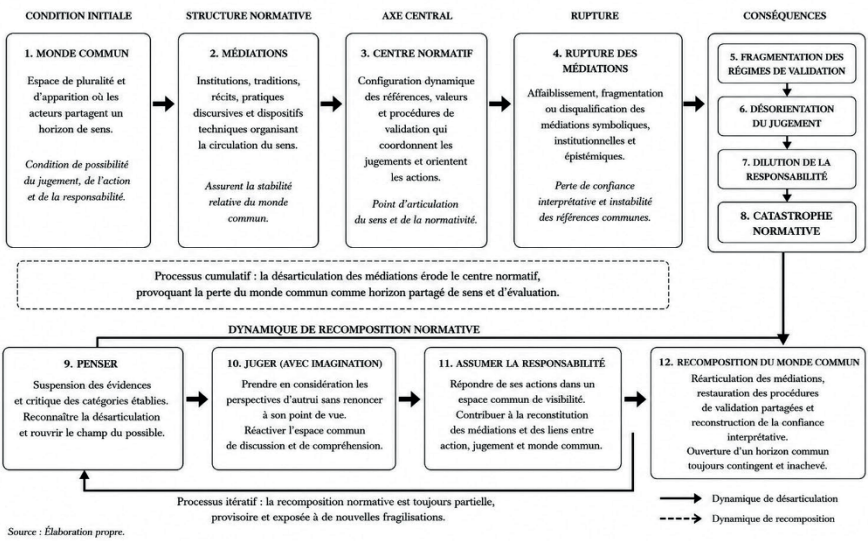
Dans cette perspective, le totalitarisme analysé par Arendt constitue moins l'objet exclusif de la catastrophe normative que l'une de ses expressions paradigmatiques. Sa spécificité réside dans l'altération des médiations qui rendent possible le jugement : distinction entre le réel et la fiction, reconnaissance d'autorités interprétatives, confrontation des perspectives, responsabilité politique et pluralité des points de vue. La domination totalitaire agit ainsi non par la seule contrainte, mais par la transformation des conditions mêmes de l'expérience commune (Arendt 2002, 728–738).

Cette formalisation permet également de distinguer la catastrophe normative de la crise institutionnelle. Une société peut connaître des conflits politiques profonds sans perdre les médiations qui rendent possible la délibération collective. À l'inverse, des institutions apparemment stables peuvent masquer une désarticulation des procédures de validation, des autorités interprétatives et des espaces de confrontation du jugement. La catastrophe normative désigne précisément cette dissociation entre la permanence apparente des structures et la fragilisation des médiations qui leur confèrent leur cohérence.

Le concept permet ainsi de rapporter l'isolement, le déracinement, l'irréflexion et la fragilisation du jugement à une même logique de désarticulation des médiations, susceptible d'être analysée au-delà du seul cas totalitaire.

Le schéma 1 synthétise cette architecture en mettant en évidence la désarticulation progressive des médiations, la fragmentation du centre normatif et les principales conditions de sa recomposition.

Titre schéma 1 : Architecture conceptuelle de la catastrophe normative : désarticulation et recomposition du monde commun



Source : Élaboration propre.

La catastrophe normative désigne ainsi un niveau d'analyse spécifique : celui de la désarticulation des structures intermédiaires qui rendent possible la reconnaissance d'un monde commun. Elle se distingue notamment de l'anomie, entendue dans sa formulation classique comme une perturbation de la régulation normative, en ce qu'elle ne porte pas prioritairement sur l'insuffisance, l'affaiblissement ou la discordance de cette régulation, mais sur les médiations grâce auxquelles des normes concurrentes peuvent encore être interprétées, hiérarchisées et publiquement coordonnées (Durkheim 2007, 343–390). Elle se distingue également de la crise, qui conserve au moins partiellement un horizon partagé d'interprétation et de résolution. Une catastrophe normative peut ainsi être définie comme un processus de désarticulation des médiations rendant possibles la reconnaissance, la validation et la transmission d'un monde commun.

4. Schèmes de rupture symbolique et théorie des médiations

4.1. La catastrophe lourianique comme théorie de la désarticulation

Le recours au schème lourianique appelle une clarification méthodologique préalable. Il ne s'agit ni d'établir une filiation historique entre Isaac Louria et Arendt, ni d'introduire un cadre théologique destiné à expliquer la philosophie politique contemporaine.

La comparaison relève d'une démarche herméneutique et structurale visant à mettre en regard deux élaborations conceptuelles appartenant à des contextes intellectuels distincts afin d'identifier des formes analogues de désarticulation et de recomposition des médiations. Dans le prolongement de Gadamer et de Ricœur, elle ne recherche donc pas une origine commune, mais une intelligibilité structurale susceptible de faire apparaître des mécanismes conceptuels demeurés implicites (Gadamer 1996, 317–329 ; Ricœur 1986, 127–159).

Cette démarche repose sur l'hypothèse que des traditions intellectuelles distinctes peuvent élaborer des schèmes fonctionnellement analogues sans entretenir de relation historique directe. Cette analogie structurale offre ainsi un instrument heuristique pour approfondir la théorie des médiations élaborée à partir de la pensée d'Arendt.

Le schème de la *shevirat ha-kelim* (« brisure des vases »), élaboré dans la Kabbale lourianique et transmis principalement par les écrits de son disciple Ḥayyim Vital, notamment le *ʿEṣ Ḥayyim*, constitue l'une des élaborations majeures de cette tradition pour penser la désarticulation d'un ordre cosmique (Vital 1960*, Shaʿar* 8 ; Scholem 1965, 110–118 ; Fine 2003, 134–145). Dans le récit lourianique transmis par Vital, les *kelim* (« vases » ou « réceptacles ») ne peuvent contenir l'intensité de la lumière qui leur est destinée ; leur brisure entraîne la dispersion des *niṣoṣot* (« étincelles »), dont la réarticulation devient l'un des enjeux du *tiqqun* (Scholem 1965, 110–118 ; Scholem 1968, 244–286 ; Idel 1988, 250–256 ; Fine 2003, 134–145).

Une lecture exclusivement cosmologique risquerait toutefois d'en masquer la portée théorique. Les travaux de Scholem, Idel et Fine montrent que les *kelim* ne sont pas de simples réceptacles passifs : ils différencient et organisent le déploiement de l'émanation à travers les différents niveaux de réalité (Scholem 1968, 244–286 ; Idel 1988, 250–256 ; Fine 2003, 134–145). Dans la lecture structurale proposée ici, ils peuvent dès lors être interprétés comme des opérateurs de médiation : leur fonction n'est pas seulement de contenir la lumière, mais de rendre possibles son articulation et son organisation au sein d'un ordre cohérent. L'interprétation des *kelim* comme « opérateurs de médiation » ne prétend donc pas restituer littéralement une catégorie de la Kabbale lourianique. Elle constitue l'opération herméneutique propre à cet article : à partir de leur fonction cosmologique de différenciation et d'organisation, elle en abstrait une structure formelle susceptible d'être comparée aux médiations constitutives du monde commun.

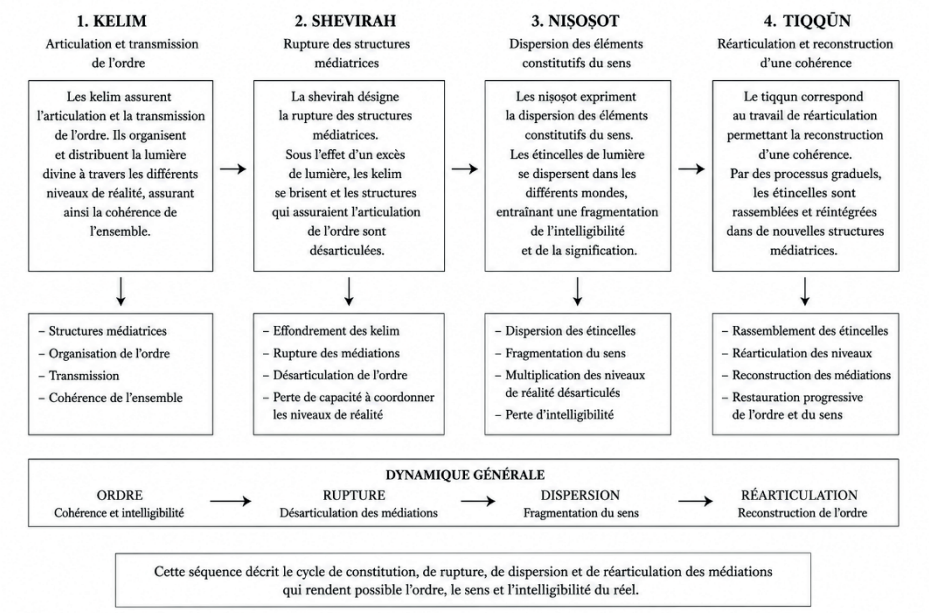
La fécondité théorique du schème lourianique tient précisément à la distinction entre disparition des éléments et rupture des médiations qui assuraient leur cohérence.

Les *niṣoṣot* ne disparaissent pas avec la *shevirah* (« brisure ») ; elles demeurent présentes mais dispersées au sein d'un ordre désormais incapable d'assurer leur articulation première (Scholem 1968, 262–275 ; Wolfson 2005, 147–158). La catastrophe ne réside donc pas dans l'anéantissement des éléments constitutifs de l'ordre, mais dans la désarticulation des structures intermédiaires qui rendaient possible leur coordination. Les éléments persistent ; c'est leur intelligibilité d'ensemble qui devient problématique.

Cette structure offre un modèle heuristique pour éclairer la catastrophe normative. Celle-ci ne désigne pas davantage la disparition des normes, des valeurs ou des récits collectifs, mais la désarticulation des médiations qui permettaient leur coordination au sein d'un monde commun. Comme les *niṣoṣot* dispersées après la *shevirah*, les composantes du centre normatif continuent d'exister tandis que leur articulation devient plus incertaine. Ce qui se fragilise n'est donc pas la production du sens, mais les conditions de son intelligibilité collective.

La séquence *kelim* – *shevirah* – *niṣoṣot* – *tiqqun* peut ainsi être relue comme un schème général des médiations, résumé dans le schéma 2.

Schéma 2 – La séquence lourianique comme théorie générale de la médiation



Le schéma 2 formalise les quatre moments du processus : constitution d'un ordre, désarticulation des médiations, dispersion des éléments constitutifs et réarticulation progressive. Il fournit ainsi le modèle heuristique mobilisé pour penser la dynamique de la catastrophe normative.

4.2. De la catastrophe lourianique à la catastrophe normative

L'intérêt du schème lourianique ne réside pas dans sa capacité à fournir une explication concurrente des phénomènes analysés par Arendt, ni dans la description d'un épisode particulier de la mystique juive. Sa portée est avant tout heuristique. Là où Arendt analyse les effets politiques de la perte du monde, le modèle de la *shevirat ha-kelim* permet d'expliciter la logique structurale par laquelle un ordre peut se désarticuler tout en conservant les éléments susceptibles d'une recomposition. Le recours à Louria ne déplace donc pas le centre de gravité de la démonstration ; il formalise la dynamique de désarticulation et de recomposition que la notion de catastrophe normative cherche à saisir.

Une première convergence concerne le statut des médiations. Dans les deux constructions théoriques, la stabilité d'un ordre ne dépend pas uniquement de l'existence de normes, de valeurs ou d'institutions, mais de structures intermédiaires assurant leur articulation, leur transmission et leur intelligibilité. Chez Arendt, cette fonction est assumée par le monde commun, horizon partagé au sein duquel deviennent possibles pluralité, jugement et responsabilité. Dans le schème lourianique, les *kelim* organisent et différencient les éléments constitutifs de l'ordre. Dans les deux cas, la cohérence dépend ainsi des médiations qui en rendent l'organisation possible.

Cette correspondance ne saurait toutefois être interprétée comme une équivalence conceptuelle. Le monde commun appartient à la philosophie politique d'Arendt, tandis que les *kelim* relèvent de la cosmologie mystique lourianique. Le centre normatif peut néanmoins être compris, dans la comparaison proposée ici, comme fonctionnellement homologue aux structures médiatrices représentées par les *kelim*. Il ne désigne ni une norme suprême ni un principe transcendant, mais la configuration dynamique de médiations permettant la coordination des jugements, l'ordonnancement des prétentions à la validité et la reconnaissance des responsabilités. Sa fonction n'est pas de produire le sens, mais d'en rendre possibles l'articulation et l'intelligibilité collectives.

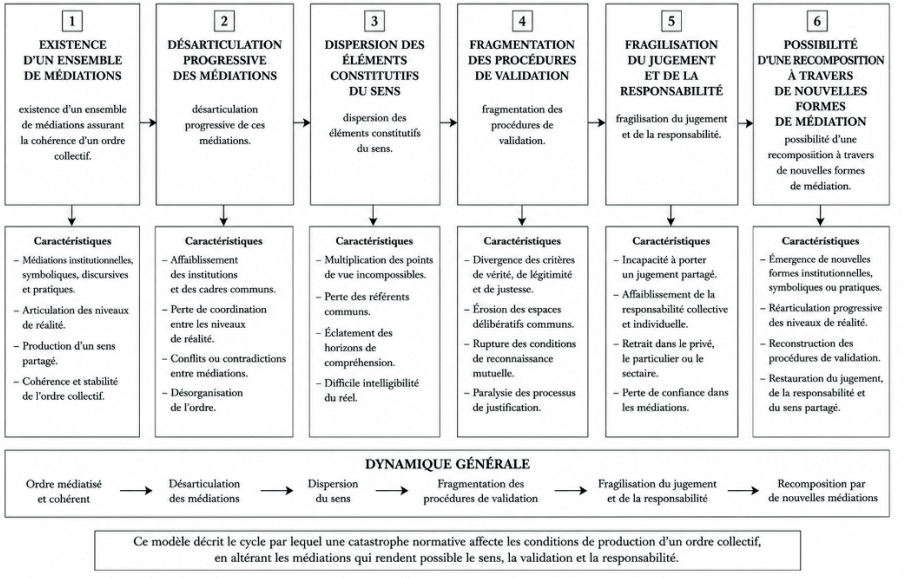
L'homologie invoquée demeure par conséquent strictement fonctionnelle et limitée : elle concerne la relation entre cohérence, médiation, désarticulation et recomposition, non la nature des réalités médiatisées, leurs finalités ou leurs présupposés ontologiques. Elle n'autorise donc aucune traduction terme à terme entre cosmologie lourianique et philosophie politique arendtienne.

Dans cette perspective, la catastrophe normative présente une structure homologue à celle de la *shevirah*. Ce qui se trouve affecté n'est pas prioritairement le contenu des normes, mais les médiations qui assuraient leur coordination. Les structures du centre normatif perdent leur capacité intégratrice ; les régimes de validation se fragmentent ; les autorités interprétatives entrent en concurrence ; les espaces de discussion cessent de partager les mêmes critères de reconnaissance. La catastrophe réside ainsi dans la désarticulation des structures intermédiaires qui rendaient possible la cohérence normative.

La logique de la dispersion précise cette homologie. Dans le schème lourianique, la *shevirah* ne détruit pas les *niṣoṣot* ; elle les disperse (Vital 1960, *Shaʿar* 8 ; Scholem 1968, 244–286). De manière analogue, la catastrophe normative n'entraîne pas nécessairement la disparition des institutions ou des cadres normatifs, mais leur fragmentation et la perte de leur pouvoir structurant. Elle permet ainsi de penser une situation qui n'est ni ordre ni chaos : les éléments du sens subsistent alors que leur intelligibilité collective se fragilise. Corrélativement, la recomposition ne consiste pas à restaurer un état antérieur, mais à réarticuler les médiations permettant l'exercice du jugement et de la responsabilité dans un monde commun.

Le schéma 3 formalise cette dynamique en représentant le passage d'un ordre médiatisé à la fragmentation des procédures de validation, puis à une recomposition fondée sur la réarticulation des médiations.

Schéma 3 – Structure générale de la catastrophe normative



Cette formalisation met en évidence une dimension essentielle de la catastrophe normative : toute normativité politique d'un monde commun dépend de médiations dont la stabilité ne peut être présupposée. Les crises les plus profondes ne résultent pas nécessairement de l'effondrement des normes elles-mêmes, mais de la fragilisation des structures permettant leur circulation, leur interprétation et leur reconnaissance collective. La catastrophe normative apparaît ainsi comme une crise des médiations susceptible d'affecter ensuite les institutions, les valeurs et les formes politiques.

Cette conceptualisation permet désormais d'examiner ses manifestations contemporaines. Fragmentation des régimes de validation, désorientation du jugement et dilution de la responsabilité peuvent être analysées comme différentes expressions d'une même dynamique de désarticulation des médiations constitutives du monde commun.

5. Les manifestations contemporaines de catastrophe normative

Les développements qui suivent n'ont pas pour objet d'établir empiriquement que les sociétés contemporaines seraient entrées dans un état général de catastrophe normative. Ils visent plus modestement à éprouver la capacité discriminante du concept sur plusieurs transformations déjà documentées par la littérature : fragmentation des régimes de validation, opacification des chaînes d'imputabilité et fragilisation des conditions du jugement. Ces configurations constituent ainsi des terrains d'application théorique plutôt que les preuves empiriques d'un diagnostic global sur les sociétés contemporaines.

5.1. Fragmentation des régimes de validation

L'une des manifestations contemporaines les plus significatives de la catastrophe normative concerne la transformation des régimes de validation du savoir et de la vérité. Les débats relatifs à la post-vérité, à la désinformation ou à la prolifération des récits concurrents sont généralement interprétés comme les symptômes d'une crise de la vérité. Une telle interprétation demeure toutefois incomplète : elle concentre l'analyse sur le contenu des énoncés alors que la difficulté porte plus fondamentalement sur les médiations qui rendent possible leur validation collective. La catastrophe normative ne correspond donc pas d'abord à une crise du vrai, mais à une crise des conditions qui permettent de reconnaître publiquement certaines prétentions à la vérité.

Cette intuition est déjà présente dans la réflexion d'Arendt sur les rapports entre vérité et politique. Dans *La Crise de la culture*, elle souligne que la stabilité du monde commun suppose l'existence d'un ensemble minimal de vérités factuelles susceptibles d'être reconnues indépendamment des divergences d'opinion (Arendt 1972, 289–332). Les conflits politiques peuvent porter sur les interprétations, les valeurs ou les finalités collectives ; ils deviennent en revanche structurellement déstabilisateurs lorsque disparaissent les médiations permettant de distinguer les faits des opinions. L'enjeu n'est donc pas l'existence d'une vérité absolue, mais la préservation des conditions publiques qui rendent certaines prétentions au vrai mutuellement reconnaissables.

La notion de centre normatif permet de reformuler cette analyse dans une perspective plus générale. Les régimes de validation reposent sur un ensemble de structures intermédiaires — institutions scientifiques, procédures d'expertise, pratiques académiques, espaces publics de discussion, mécanismes de vérification ou autorités interprétatives — qui ne produisent pas elles-mêmes la vérité, mais rendent possibles sa circulation, sa discussion et sa reconnaissance collective. Le centre normatif exerce ainsi une fonction de coordination des validations, permettant à des acteurs engagés dans des désaccords substantiels de continuer à partager les procédures grâce auxquelles ceux-ci peuvent être évalués.

La catastrophe normative apparaît lorsque ces structures cessent progressivement d'assurer leur fonction coordinatrice. Les désaccords ne portent alors plus uniquement sur les conclusions produites par les différentes instances de validation, mais sur les critères à partir desquels peut être établi ce qui est recevable, crédible ou légitime. La question n'est donc plus seulement : « Qu'est-ce qui est vrai ? », mais plus fondamentalement : « Quelles médiations rendent encore possible la reconnaissance publique d'une prétention à la vérité ? » Ce déplacement marque le passage d'une crise des contenus à une crise des conditions de validation.

Plusieurs diagnostics contemporains peuvent être relus à partir de cette architecture. Lyotard interprétait déjà la condition postmoderne comme une fragmentation des grands récits de légitimation et une pluralisation des régimes discursifs (Lyotard 1979, 7–11, 63–68). Plus récemment, Han a montré que les environnements numériques contribuent à la désagrégation des espaces communs de validation et à l'affaiblissement des autorités épistémiques traditionnelles (Han 2022, 23–38). La notion de catastrophe normative déplace toutefois le centre de gravité de ces analyses : l'enjeu n'est pas la disparition de la vérité, mais la désarticulation des médiations qui permettent d'en organiser collectivement la reconnaissance.

Cette perspective permet également de prolonger la théorie habermassienne de l'espace public. Habermas montre que la légitimité démocratique repose sur des procédures discursives susceptibles de produire une validité intersubjective (Habermas 1987, 1 : 24–42). La catastrophe normative attire l'attention sur une condition préalable : ces procédures doivent elles-mêmes bénéficier d'une reconnaissance suffisante pour remplir leur fonction. Lorsque celle-ci se fragilise, ce ne sont plus seulement les conclusions du débat public qui sont contestées, mais les conditions mêmes de la délibération.

Sunstein a montré que les architectures numériques peuvent favoriser la constitution d'enclaves informationnelles relativement autonomes, au sein desquelles se renforcent des critères différenciés de crédibilité et de validation (Sunstein 2017, 59–97). Taylor, quant à lui, rappelle que toute société repose sur des imaginaires sociaux assurant une compréhension partagée du monde commun (Taylor 2004, 23–30). La catastrophe normative permet d'articuler ces diagnostics : les dispositifs numériques n'entraînent pas l'effacement des imaginaires sociaux, mais favorisent leur segmentation et la pluralisation de régimes de validation dont la coordination devient plus difficile faute de médiations communes suffisamment reconnues.

Cette évolution ne saurait être confondue avec un simple accroissement de la pluralité. Chez Arendt, celle-ci constitue au contraire une condition fondamentale de l'existence politique. Le problème apparaît lorsque les différentes communautés de validation ne disposent plus de médiations suffisamment reconnues pour confronter leurs jugements. La pluralité cesse alors d'être organisée par un monde commun et tend à se transformer en juxtaposition de régimes concurrents de légitimation.

Dans cette perspective, la post-vérité apparaît moins comme une disparition du vrai que comme un symptôme de la fragmentation des médiations qui rendent possible sa reconnaissance collective. Les sociétés contemporaines continuent à produire des savoirs, des expertises et des procédures de vérification ; ce qui se fragilise est la capacité à inscrire leurs prétentions concurrentes à la validité dans un horizon commun de discussion. La reconstruction du monde commun ne procède pas de l'effacement des différences, mais de la capacité à réinstituer les médiations qui permettent de les rendre politiquement partageables.

5.2 Désarticulation du jugement et de la responsabilité

La fragmentation des régimes contemporains de validation ne constitue qu'une première manifestation de la catastrophe normative. Celle-ci affecte également les médiations qui

permettent d'articuler jugement, action et responsabilité au sein d'un monde commun. Si la question de la vérité renvoie aux conditions de reconnaissance des faits et des interprétations, celle de la responsabilité concerne les conditions d'imputabilité des actions. Dans les deux cas, le problème réside moins dans la disparition des normes que dans la fragilisation des structures intermédiaires qui rendent possible leur coordination collective.

Cette articulation occupe une place centrale dans la pensée d'Arendt. Le jugement n'y apparaît pas comme une faculté purement cognitive ; il constitue une pratique politique permettant aux acteurs de s'orienter dans un monde partagé et d'assumer les conséquences de leurs actes. Dans *La Vie de l'esprit* comme dans *Responsabilité et jugement*, Arendt montre que la responsabilité politique présuppose un espace commun au sein duquel les actions peuvent être comprises, discutées et attribuées à des sujets identifiables (Arendt 2013, 184–190 ; Arendt 2005, 49–74). Le jugement constitue ainsi une médiation essentielle entre l'action individuelle et le monde commun.

Cette perspective éclaire la portée de la banalité du mal. L'enjeu principal n'est ni l'absence de normes ni l'effacement de toute conscience morale, mais la rupture des médiations qui relient pensée, jugement et responsabilité. Les individus continuent à agir, mais rencontrent des difficultés croissantes à inscrire leurs décisions dans une chaîne intelligible d'imputabilité. La banalité du mal révèle ainsi une vulnérabilité plus générale : la responsabilité dépend des médiations qui permettent de relier les décisions à leurs conséquences au sein d'un monde partagé.

Bauman a montré que les formes modernes d'organisation bureaucratique tendent à fragmenter les chaînes d'action de telle manière qu'aucun acteur ne perçoit plus pleinement la totalité du processus auquel il participe (Bauman 1989, 98–116). La responsabilité ne disparaît pas ; elle se distribue entre une multitude de fonctions spécialisées au point de devenir difficilement coordonnable. Ce phénomène peut être interprété comme une désarticulation des médiations d'imputabilité permettant de relier action, décision et responsabilité.

Les transformations technologiques contemporaines amplifient cette dynamique. Floridi montre que les sociétés numériques reposent sur des réseaux d'interactions caractérisés par une complexité et une interdépendance croissantes (Floridi 2014, 25–47). Les décisions résultent de chaînes d'action distribuées entre acteurs humains, systèmes techniques, procédures automatisées et dispositifs algorithmiques. Le problème concerne dès lors les médiations qui rendent possible l'articulation intelligible entre décision, action et imputabilité.

Cette difficulté apparaît avec une particulière netteté dans la gouvernance algorithmique. Pasquale montre comment l'opacité des systèmes numériques contribue à rendre moins accessibles les mécanismes qui orientent les décisions collectives, tandis que Zuboff souligne les asymétries informationnelles propres au capitalisme de surveillance (Pasquale 2015, 3–18 ; Zuboff 2019, 8–18). Les décisions continuent à être produites, mais les médiations permettant d'en reconstruire la genèse deviennent plus opaques et leur contestation plus difficile.

La notion de catastrophe normative permet de rapporter ces phénomènes à une même dynamique. Le problème ne réside pas dans l'absence de responsabilité, mais dans la difficulté croissante à relier action, décision et imputabilité au sein de chaînes de médiation complexes. Les normes et les obligations juridiques, morales ou politiques demeurent présentes ; ce sont les médiations permettant de coordonner les différentes formes d'imputabilité qui se fragilisent.

Cette évolution affecte directement les conditions du jugement. L'attribution de la responsabilité supposant la capacité d'identifier les relations entre actions, décisions et conséquences, l'opacification des médiations compromet l'exercice du jugement politique. Les acteurs disposent d'un volume croissant d'informations, mais rencontrent davantage de difficultés à les inscrire dans des cadres cohérents d'évaluation. La difficulté ne réside donc pas dans une disparition du jugement, mais dans la désarticulation des médiations qui permettent de relier jugement, responsabilité et action.

La catastrophe normative apparaît ainsi comme un processus susceptible d'affecter conjointement les régimes de validation et les mécanismes d'imputabilité. Vérité, jugement et responsabilité ne constituent pas ici des crises indépendantes : leur fragilisation révèle une désarticulation des médiations qui permettent leur coordination au sein d'un monde partagé. La permanence du monde commun dépend dès lors non seulement des institutions et des normes, mais des médiations grâce auxquelles les individus peuvent encore juger, agir et répondre de leurs actes. Cette exigence conduit à interroger les conditions de sa recomposition.

6. Reconstruction du monde commun

6.1. Les conditions de la recomposition normative

Si la catastrophe normative désigne la désarticulation du centre normatif et des médiations qui rendent possible la coordination du jugement, de la responsabilité et du monde commun, la question devient celle des conditions de leur réarticulation. Une telle interrogation

ne peut être abordée selon un modèle restaurateur. Les catastrophes normatives modifient durablement les structures de sens, les régimes de validation et les formes de médiation qui organisent l'expérience collective. La recomposition normative doit donc être pensée non comme la restauration d'un ordre perdu, mais comme un processus de réinstitution des médiations permettant à une pluralité d'acteurs de reconstruire un horizon commun d'intelligibilité, de jugement et de responsabilité.

Cette perspective trouve un premier appui dans la réflexion arendtienne sur la modernité. Arendt interprète la rupture des traditions occidentales non comme une crise passagère, mais comme une transformation durable des conditions de l'expérience politique (Arendt 1972, 23–38). Les catégories héritées continuent d'exercer une influence sans disposer de l'autorité nécessaire pour orienter spontanément le jugement. C'est dans ce contexte qu'elle formule l'exigence de « penser sans balustrade », qui désigne la nécessité de poursuivre l'activité réflexive en l'absence de fondements traditionnels immédiatement disponibles (Arendt 2013, 15–18).

La pensée constitue ainsi une première condition de la recomposition normative. Son rôle n'est pas de produire un nouveau système de certitudes destiné à remplacer les fondements perdus. Dans *La Vie de l'esprit*, Arendt insiste au contraire sur sa dimension critique : penser signifie suspendre les évidences, mettre à distance les automatismes et maintenir ouverte la possibilité d'un examen réflexif du monde (Arendt 2013, 176–187). Dans un contexte de catastrophe normative, cette fonction empêche que la désarticulation des médiations soit immédiatement compensée par l'adhésion à des récits simplificateurs ou à de nouvelles formes de clôture idéologique. La pensée ne reconstruit donc pas directement le monde commun, mais préserve les conditions critiques de sa réinstitution.

La recomposition normative exige également la réactivation du jugement, médiation essentielle entre réflexion individuelle et espace politique partagé. Dans ses *Conférences sur la philosophie politique de Kant*, Arendt accorde une place centrale au *sensus communis*, compris comme la condition intersubjective du jugement (Arendt 1991b, 69–76 ; Kant 1995, §40, 278–282). Juger suppose de prendre en considération les perspectives d'autrui et de soumettre son propre point de vue à l'épreuve d'une pluralité de regards possibles.

Cette faculté est indissociable de la « mentalité élargie ». Juger ne consiste pas à appliquer mécaniquement une norme universelle, mais à exercer une forme d'imagination permettant de se déplacer vers les perspectives d'autrui sans renoncer à sa propre position. Comme l'a montré Beiner, cette conception fait du jugement une médiation entre singularité et pluralité (Beiner 1983, 89–101). La recomposition normative suppose dès lors

moins la restauration d'un consensus substantiel que la réinstitution des conditions permettant la circulation, la confrontation et la reconnaissance mutuelle des perspectives.

L'herméneutique de Ricœur permet d'étendre cette réflexion aux médiations narratives. L'identité individuelle et collective se construit à travers des récits qui articulent expériences, temporalités et horizons d'attente (Ricœur 1983–1985, 1 : 105–129, 3 : 439–448 ; Ricœur 1990, 167–198). Ceux-ci ne constituent pas de simples représentations du monde : ils permettent aux acteurs d'inscrire leurs expériences dans une histoire partageable. La recomposition normative peut ainsi être comprise comme un travail de réarticulation narrative capable de relier des expériences fragmentées à des significations communes sans abolir leur pluralité.

Taylor prolonge cette perspective à l'échelle des imaginaires sociaux. Dans *Modern Social Imaginaries*, il montre que les sociétés reposent non seulement sur des institutions et des normes explicites, mais sur des représentations partagées qui rendent possibles la coopération et l'intelligibilité mutuelle (Taylor 2004, 23–30). Ces imaginaires constituent les arrière-plans symboliques à partir desquels les acteurs interprètent leurs pratiques et leurs attentes réciproques. Leur réinstitution participe ainsi à la reconstruction des médiations nécessaires à l'existence d'un monde commun.

La convergence entre Arendt, Kant, Ricœur et Taylor permet de préciser la logique de cette recomposition. Celle-ci ne désigne ni la restauration d'un ordre disparu ni la réaffirmation d'un fondement ultime, mais la réinstitution des médiations qui rendent possibles le jugement, la reconnaissance mutuelle et la responsabilité. Pensée critique, mentalité élargie, médiations narratives et imaginaires sociaux constituent ainsi quatre modalités complémentaires de réarticulation du centre normatif. La reconstruction du monde commun ne procède pas de l'effacement des différences, mais de la capacité à réinstituer les médiations qui permettent de les rendre politiquement partageables.

6.2. Responsabilité et réinstitution du monde commun

La reconstruction des conditions du jugement ne suffit cependant pas à assurer la recomposition du monde commun. Si la catastrophe normative affecte les médiations qui rendent possible la coordination des perspectives, sa réinstitution ne peut être exclusivement cognitive ou interprétative. Elle implique également des pratiques capables de réarticuler les relations entre pensée, jugement, action et responsabilité. Dans cette perspective, la responsabilité ne constitue plus seulement une conséquence de l'ordre normatif ; elle devient l'une des médiations de sa reconstruction.

Dans la tradition moderne, la responsabilité est généralement pensée à partir de la question de l'imputabilité. Être responsable signifie répondre de ses actes devant une instance juridique, morale ou politique susceptible d'en apprécier la légitimité. Une telle approche demeure indispensable, mais tend à considérer la responsabilité comme un effet de l'ordre normatif : les normes préexistent et la responsabilité consiste à s'y conformer ou à répondre de leur transgression. Une théorie de la catastrophe normative conduit à déplacer cette perspective en interrogeant les conditions qui rendent l'imputabilité elle-même possible.

La réflexion d'Arendt ouvre précisément cette voie. Dans *Responsabilité et jugement*, elle montre que la responsabilité ne saurait être réduite à l'application de règles abstraites ou à l'obéissance à des procédures instituées (Arendt 2005, 49–74). Elle suppose la capacité de maintenir un rapport réflexif à ses propres actions, de les soumettre au jugement et de les inscrire dans un monde partagé de significations. La responsabilité apparaît ainsi comme une médiation par laquelle l'action individuelle demeure reliée au monde commun.

Cette intuition acquiert une portée particulière dans les situations de catastrophe normative. Lorsque les médiations qui coordonnent le jugement se désarticulent, la responsabilité ne disparaît pas ; elle devient plus difficile à exercer. Les acteurs continuent à agir, à décider et à produire des effets collectifs, mais les structures permettant d'attribuer ces effets à des sujets identifiables deviennent plus incertaines. La responsabilité se trouve alors confrontée à une double exigence : répondre de l'action accomplie tout en contribuant à la réinstitution des médiations qui rendent cette réponse publiquement intelligible.

Zygmunt Bauman a montré que les formes modernes d'organisation tendent à fragmenter les chaînes d'action et à disperser les responsabilités entre une multiplicité de fonctions spécialisées (Bauman 1989, 98–116). La responsabilité ne disparaît pas ; elle devient diffuse et plus difficile à coordonner. Ce diagnostic confirme qu'elle dépend des médiations permettant de relier les décisions à leurs conséquences. La catastrophe normative permet d'étendre cette intuition : elle désigne non seulement une crise de la responsabilité, mais une fragilisation des conditions qui rendent possibles sa reconnaissance et son exercice dans un monde commun.

Cette perspective présente des affinités avec la réflexion de Castoriadis sur l'autonomie collective. Pour Castoriadis, les sociétés ne reposent jamais exclusivement sur des normes héritées ; elles demeurent capables de réinstituer les significations qui organisent leur existence commune (Castoriadis 1975, 493–538). Les institutions constituent ainsi le

résultat toujours provisoire d'un processus d'auto-institution collective. La responsabilité participe de cette dynamique en contribuant à maintenir et à reconstruire les médiations qui rendent possibles le jugement, l'imputabilité et la reconnaissance mutuelle.

Cette dynamique permet également de relire le schème du *tiqqun* mobilisé dans la section précédente. Il ne s'agit ni d'introduire une catégorie théologique dans l'analyse politique contemporaine ni d'établir une filiation doctrinale entre Louria et Arendt. Considéré dans sa portée structurelle, le *tiqqun* désigne un processus de réarticulation intervenant après une phase de dispersion. Son intérêt heuristique tient précisément à ce qu'il ne vise ni à abolir la rupture ni à restaurer une unité originaire, mais à rendre possible une recomposition à partir d'un ordre désormais marqué par la pluralité et la contingence.
La structure du *tiqqun* peut, sous cet angle, servir de schème heuristique pour penser la fonction reconstructive de la responsabilité (Vital 1960, *Shaʿar* 8 ; Scholem 1968, 244–286). L'analogie ne porte ni sur le contenu théologique du concept ni sur son horizon religieux, mais exclusivement sur la dynamique de réarticulation après la rupture. La responsabilité ne constitue donc pas un équivalent séculier du *tiqqun* ; elle présente, dans le modèle proposé ici, une fonction structurale comparable en ce qu'elle contribue à réarticuler jugement, action et monde commun sans prétendre abolir la fragmentation qui les affecte.

La responsabilité occupe dès lors une position centrale dans la recomposition normative. Loin d'être la simple conséquence d'un ordre déjà stabilisé, elle constitue l'une des pratiques par lesquelles les acteurs réarticulent jugement, action et reconnaissance mutuelle. Les catastrophes normatives désarticulent les médiations qui rendent possible la coordination des normes ; leur dépassement suppose corrélativement la réinstitution des conditions du jugement, de la responsabilité et de la pluralité politique. La reconstruction du monde commun apparaît ainsi comme un processus toujours ouvert de réarticulation de ses médiations constitutives.

Pour une théorie des médiations du monde commun

Cet article est parti d'une interrogation centrale de la pensée politique d'Arendt : comment comprendre les situations dans lesquelles les individus continuent à partager un même espace social tout en cessant progressivement d'habiter un monde commun de significations, de jugements et de responsabilités ? L'analyse de la perte du monde a montré

que cette question ne peut être réduite à une crise institutionnelle ou politique. Elle renvoie plus profondément à la fragilisation des médiations qui rendent possibles la coordination des perspectives, l'exercice du jugement et la reconnaissance des responsabilités.

À partir de ce diagnostic, cette recherche a proposé le concept de « catastrophe normative » pour désigner les situations dans lesquelles ces médiations connaissent une désarticulation suffisamment profonde pour compromettre la cohérence du monde commun. Elle ne correspond donc ni à la disparition des normes ni à celle des valeurs, mais à la fragmentation des structures qui permettent leur articulation. La notion de « centre normatif » précise cette hypothèse en désignant la configuration dynamique de médiations grâce auxquelles une société coordonne ses procédures de validation, ses références normatives et ses mécanismes d'imputabilité.

L'un des apports de cette recherche réside dans la mobilisation des schèmes de rupture symbolique comme instruments d'analyse. Sans établir de filiation historique entre Arendt et la tradition lourianique, la comparaison structurale a permis d'identifier une dynamique d'articulation, de rupture des médiations, de dispersion et de réarticulation. La séquence lourianique fournit ainsi un modèle heuristique permettant d'expliciter les mécanismes de désarticulation et de recomposition du monde commun.

Cette conceptualisation dépasse le seul commentaire de l'œuvre arendtienne. Elle propose une catégorie analytique susceptible d'être mobilisée pour étudier les transformations contemporaines des régimes de validation, des formes d'imputabilité et des processus de légitimation. En déplaçant l'analyse des contenus normatifs vers les médiations qui permettent leur articulation, elle conduit à considérer les crises politiques à partir des conditions relationnelles, symboliques et institutionnelles qui rendent possible la permanence d'un monde commun.

La catastrophe normative ouvre ainsi un programme de recherche consacré aux processus de désarticulation et de recomposition des médiations dans différents contextes historiques, politiques et culturels. Les transformations de l'espace public, des autorités interprétatives, des dispositifs numériques, des institutions démocratiques ou des traditions religieuses pourraient être réexaminées à partir d'une même interrogation : quelles médiations permettent encore aujourd'hui la coordination du jugement, de la responsabilité et du monde commun ?

En ce sens, la catastrophe normative ne constitue pas seulement une catégorie d'analyse des crises contemporaines. À partir d'une relecture d'Arendt et d'un dialogue

heuristique avec le schème lourianique de la *shevirat ha-kelim*, elle contribue à l'élaboration d'une théorie des médiations attentive aux conditions de constitution, de fragilisation et de réinstitution du monde commun.

Prof. Dr. Yolande Francois-Schwab,
Jean Moulin University Lyon 3,
yolande.francois[at]univ-lyon3.fr

Références

Arendt, Hannah. 1972. *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Traduit sous la direction de Patrick Lévy. Paris: Gallimard.Arendt, Hannah. 1991a. *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris : Gallimard.

Arendt, Hannah. 1991b. *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. Suivi de deux essais interprétatifs par Ronald Beiner et Myriam Revault d'Allonnes. Paris : Seuil.

Arendt, Hannah. 2002. *Les Origines du totalitarisme*. Paris : Gallimard.

Arendt, Hannah. 2005. *Responsabilité et jugement*. Traduit par Jean-Luc Fidel. Paris : Payot.

Arendt, Hannah. 2013. *La Vie de l'esprit*. Traduit par Lucienne Lotringer. 2e éd. Paris : Presses universitaires de France.

Arendt, Hannah. 2018. *Condition de l'homme moderne*. Traduit par Georges Fradier. Paris : Calmann-Lévy.

Bauman, Zygmunt. 1989. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY : Cornell University Press.

Beiner, Ronald. **1983**. *Political Judgment*. Chicago : University of Chicago Press.

Benhabib, Seyla. 1996. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, CA : Sage.

Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York : Anchor Books.

Bernstein, Richard J. 1996. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge : Polity Press.

Birmingham, Peg. 2006. *Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington : Indiana University Press.

Canovan, Margaret. 1992. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge : Cambridge University Press.

Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'Institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.

Durkheim, Émile. 2007. *De la division du travail social*. 7e éd. Introduction de Serge Paugam. Paris : Presses universitaires de France.

Ferrara, Alessandro. 2008. *The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgment*. New York : Columbia University Press.

Fine, Lawrence. 2003. *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*. Stanford, CA : Stanford University Press.

Floridi, Luciano. 2014. *The Fourth Revolution: How the Infosphere Is Reshaping Human Reality*. Oxford : Oxford University Press.

Foucault, Michel. 1969. *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.

Gadamer, Hans-Georg. 1996. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil.

Habermas, Jürgen. 1987. *Théorie de l'agir communicationnel*. 2 vol. Paris : Fayard.

Han, Byung-Chul. 2022. *Infocratie. Numérique et crise de la démocratie*. Traduit par Olivier Mannoni. Paris: Presses universitaires de France.

Idel, Moshe. 1988. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven, CT : Yale University Press.

Kant, Immanuel. 1995. *Critique de la faculté de juger*. Traduit par Alain Renaut. Paris : Aubier.

Koselleck, Reinhart. 1990. *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : Éditions de l'EHESS.

Koselleck, Reinhart. 2006. "Crisis." Translated by Michaela W. Richter. *Journal of the History of Ideas* 67 (2): 357–400.

Lyotard, Jean-François. 1979. *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris : Les Éditions de Minuit.

Pasquale, Frank. 2015. *The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Passerin d'Entrèves, Maurizio. 1994. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London : Routledge.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

Ricœur, Paul. 1983–1985. *Temps et récit*. 3 vol. Paris : Seuil.

Ricœur, Paul. 1986. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil.

Ricœur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

Scholem, Gershom. 1965. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York : Schocken Books.

Scholem, Gershom. 1968. *Les Grands Courants de la mystique juive*. Paris : Payot.

Sunstein, Cass R. 2017. *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton, NJ : Princeton University Press.

Tassin, Étienne. 1999. *Le Trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris : Payot.

Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC : Duke University Press.

Vital, Ḥayyim. 1960. *ʿEṣ Ḥayyim*. Jérusalem : Yeshivat ha-Mekubalim Shaʿar ha-Shamayim.

Wolfson, Elliot R. 2005. *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*. New York : Fordham University Press.

Zuboff, Shoshana. 2019. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs.